ACONSELHAMENTO CRISTÃO

OS RECURSOS TERAPÊUTICOS DA FÉ CRISTÃ PARA O CUIDADO DA ALMA

ERIC L. JOHNSON

VIDA NOVA

ACONSELHAMENTO CRISTÃO

OS RECURSOS TERAPÊUTICOS DA FÉ CRISTÃ PARA O CUIDADO DA ALMA

ERIC L. JOHNSON

VIDA NOVA

Aconselhamento cristão é um livro corajoso e audacioso. Nele, Eric Johnson defende a ideia de que a fé cristã é fundamentalmente "terapêutica" e que fornece ferramentas, capazes de auxiliar no processo de cura, das quais o conselheiro secular não pode se valer. Essas ferramentas requerem uma compreensão profunda e poderosa da própria fé cristã, arraigada na concepção trinitária de Deus, a qual se torna possível pela revelação de Deus em Cristo. Johnson reconhece o valor do conhecimento obtido pela psicologia moderna e enxerga os valiosos instrumentos utilizados nela e no aconselhamento secular como dons da graça comum de Deus. Argumenta, no entanto, que essas ferramentas seriam mais bem utilizadas no contexto de uma abordagem do progresso humano que fosse caracteristicamente cristã, o que difere radicalmente das cosmovisões implícitas em boa parte da psicologia e do aconselhamento. Esse é um livro que beneficiará tanto psicólogos quanto teólogos.

C. Stephen Evans, professor de Filosofia e Ciências Humanas na Baylor University

Eric L. Johnson é um dos acadêmicos cristãos mais ponderados e meticulosos da atualidade. Em Aconselhamento cristão, demonstra mais uma vez o vínculo profundo que há entre a doutrina cristã e as formas cristãs de abordar o aconselhamento, o cuidado pastoral e a psicoterapia. Cada capítulo desse texto examina as complexas nuances da fé cristã e as razões pelas quais elas são importantes para os que cuidam de almas. Esse livro terá valor imediato no treinamento de conselheiros cristãos e valor duradouro como manual de referência enquanto estes avançam em suas carreiras.

Mark R. McMinn, professor de Psicologia na George Fox University e autor de The science of virtue

Ao efetuar e apresentar uma análise meticulosa e uma síntese ponderada do livro que trata da obra de Deus (as ciências) e do livro que trata da Palavra de Deus (a Bíblia), além de empregar toda a amplitude de seu conhecimento acadêmico excepcional, Johnson faz uma contribuição impressionante e muito necessária às disciplinas de Aconselhamento Cristão e de Psicologia Cristã. Como conselheiro

bíblico e terapeuta licenciado, lido diariamente com pessoas que sofrem com as complexidades associadas a distúrbios psicológicos graves, pecados escravizantes e confusão espiritual, com certeza consultarei esse valioso manual muitas vezes e por muitos anos.

Jeremy Lelek, presidente da Association of Biblical Counselors

Na obra Solilóquios, de Agostinho, há um diálogo entre o autor e sua Razão, a qual lhe pergunta o que ele deseja conhecer: "— Quero conhecer a Deus e a alma. / — Nada mais? / — Absolutamente nada". Eric Johnson quer saber como Deus lida com a alma. Esse livro é sua resposta. É uma obra acadêmica, profundamente cristã, que desde o início põe a teologia como orientadora da psicologia. O resultado é uma teologia salutar que apresenta as implicações psicológicas e de contornos terapêuticos das várias das doutrinas cristãs, unidas por uma estrutura trinitária comum. Esse é o prato principal para o qual outro livro de Johnson, Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (Shedd Publicações), serviu de aperitivo. Cristianismo como teoterapia: Agostinho, sem dúvida, ficaria feliz.

Kevin J. Vanhoozer, professor pesquisador de Teologia Sistemática na Trinity Evangelical Divinity School e autor de O drama da doutrina, Encenando o drama da doutrina, Autoridade bíblica pós-Reforma e O pastor como teólogo público (Vida Nova)

Poucos são os que entre nós não precisam de aconselhamento em algum momento da jornada neste mundo bom mas arruinado pelo pecado. Apanhados em meio a circunstâncias inesperadas, queremos algum conselho que nos ajude a enxergar o caminho para sair da escuridão. Infelizmente, é muito comum nos vermos diante do dilema de ter de escolher entre aconselhamento cristão simplista e psicologia secular que não leva a sério nossos compromissos mais profundos. Esse é um dos motivos de minha gratidão pela obra de Eric Johnson. Ele não só resiste a uma falsa dicotomia entre fé e observações da psicologia, mas escolheu como trabalho de sua vida mapear as intricadas relações entre as Escrituras, a fé, a teologia e a psicologia. Aconselhamento cristão é um presente e, se for recebido como deve ser, muito contribuirá para aperfeiçoar o

aconselhamento e formar conselheiros, para que, quando precisarmos deles, encontremos pessoas bem preparadas para trabalhar juntamente com Deus e assim nos indicar o caminho certo para alcançarmos a verdadeira cura, para a glória de Deus e nosso próprio bem-estar.

Craig G. Bartholomew, Redeemer University College, coautor de Introdução à cosmovisão cristã e O drama das Escrituras (Vida Nova)

Aconselhamento cristão é um livro primorosamente equilibrado, composto por um dos corações mais generosos e uma das mentes mais capazes quando o assunto é aconselhamento cristão. Eric Johnson é tanto teólogo quanto psicólogo, e o resultado de sua obra é uma aplicação cuidadosa e completa dos recursos da fé cristã (Deus, evangelho e igreja) ao que há de fragmentado em nossa vida. Não há nada que se compare a esse livro na bibliografia do aconselhamento cristão, o que faz dele leitura imprescindível para conselheiros bíblicos e cristãos, pastores que levam a sério o pastoreio de seu povo e missionários ponderados que desejam contextualizar o evangelho a qualquer ambiente ocidental.

Sam R. Williams, professor de Aconselhamento, coordenador do mestrado em aconselhamento no Southeastern Baptist Theological Seminary

Tendo por base seu Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (Shedd Publicações), Johnson constrói uma estrutura de teologia sistemática para os que desejam aconselhar como cristãos. Ele baseia-se em uma esplêndida diversidade de fontes para ajudar o leitor a examinar detalhadamente todas as dimensões e implicações teológicas do aconselhamento, e isso é vital em uma época em que muitos dos que aconselham, até mesmo em nome de Cristo, são pouco versados na cosmovisão profundamente bíblica e necessária para aconselhar bem. Johnson conhece tanto o lado psicológico quanto o lado bíblico da história, e os entrelaça em um livro extraordinariamente coerente. Leitura obrigatória tanto para os que aconselham profissionalmente quanto para os que atuam em contextos pastorais e ministeriais!

Timothy A. Sisemore, diretor de pesquisa e professor na Richmont Graduate University

Aconselhamento cristão mostra como a teologia cristã caracteriza o florescimento humano e nos desperta para o fato de que a cura de todos os males e o cultivo de todas as facetas de nossa condição humana se encontram em Jesus Cristo e ocorrem por seu intermédio. Precisamos de conselheiros — profissionais treinados, pastores alertas e leigos sábios — tanto com uma formação teológica mais sólida nas tradições católica romana e protestante de doutrina e reflexão exegética, quanto com um envolvimento perspicaz no campo da psicologia. Mais uma vez, Eric Johnson prova ser um modelo e guia de primeira grandeza, ao nos chamar para analisar as formas pelas quais o conhecimento de Deus reorienta e renova nossa preocupação de cuidar das almas com fidelidade.

Michael Allen, deão e professor adjunto de Teologia Sistemática e Histórica no Reformed Theological Seminary, em Orlando

Aconselhamento cristão, de Eric Johnson, é mais uma contribuição profunda e substancial para o desenvolvimento de uma verdadeira psicologia cristã e para o aconselhamento cristão e o cuidado da alma. Ele apresenta os recursos terapêuticos da fé cristã explicando claramente quais são as implicações das verdades bíblicas fundamentais na psicoterapia e aconselhamento cristãos. Recomendo esse livro como leitura essencial!

Siang-Yang Tan, professor de Psicologia no Fuller Theological Seminary e autor de Counseling and psychotherapy

Quando a extraordinária magnum opus de Eric Johnson, Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (Shedd Publicações), foi publicada em 2007, pensei que seria o ponto culminante de sua carreira de escritor, mas, como ele mesmo diz no prefácio desse novo livro, a obra anterior não passou dos “prolegômenos da presente obra”. Assim, temos agora duas partes alentadas de uma psicologia cristã muito necessária e extraordinariamente abrangente que será, por muitos anos, o principal manual de referência sobre a relação entre a Bíblia, o caráter de Deus, a pessoa de Cristo e os insights da psicologia. Johnson busca a síntese correta “de todas as formas pertinentes de

conhecimento bíblico, teológico, psicológico e filosófico sobre o homem, com o objetivo de entender o ser humano da forma mais abrangente possível, isto é, o mais próximo possível de como Deus nos entende". Seu academicismo paciente, diligente e meticuloso é um dom notável para a igreja numa época em que, diante dos muitos avanços significativos da psicologia contemporânea, os cristãos precisam de ajuda para discernir como pensar biblicamente sobre essa área da vida que afeta a todos nós — o que ele chama de "graça criadora". Johnson escreve: "A maior parte de Aconselhamento cristão […] concentra-se no uso dos recursos da graça redentora, os quais somente os conselheiros cristãos podem utilizar". Por trás dessa obra de elevado academicismo, está um homem com profundo amor a Deus, à verdade, às pessoas e à vida, que empregou todos os seus talentos na tarefa de desenvolver a psicologia cristã. Sem dúvida, recomendo essa obra valiosa a meus alunos de aconselhamento e teologia.

Richard Winter, professor emérito de Teologia Aplicada e Aconselhamento no Covenant Theological Seminary, em St. Louis

Eric L. Johnson assume a tarefa de reimaginar o que em geral consideramos psicopatologias modernas no contexto de sua tese mais ampla de uma psicologia verdadeiramente cristã. Concordando ou não com sua tese, você vai querer ler esse livro.

Mark A. Yarhouse, professor da cátedra Rosemarie S. Hughes de Psicologia, na Regent University, e coautor de Modern psychopathologies

Vivemos em uma era de superespecialização acadêmica que facilmente sabota as tentativas de integração disciplinar. Felizmente, Eric Johnson resiste a essa tendência e procura estabelecer um diálogo significativo de sua formação em psicologia com a teologia e o cuidado pastoral. Embora nem todos os que atuam nas diferentes disciplinas concordem com todas as posições que ele adota, cada um pode apreciar e aprender com sua nobre tentativa de elaborar uma abordagem holística. Há muito o que refletir, com proveito, nessas páginas repletas de informação.

Kelly M. Kapic, professor de Estudos Teológicos na Covenant College

Aconselhamento cristão oferece aos leitores o fruto da paixão que tem movido Eric Johnson durante toda a vida: articular uma criteriosa perspectiva da psicologia que seja totalmente cristã. O corpo de Cristo — a igreja viva de Jesus Cristo — é muitas vezes apresentado como uma comunidade terapêutica orgânica, onde relacionamentos, discipulado e adoração promovem cura e crescimento. Johnson mostra, de forma habilidosa, que o próprio conteúdo da teologia evangélica é terapêutico para a alma. Essa é uma obra abrangente que dá continuidade a Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (Shedd Publicações). Johnson entrelaça perfeitamente o profundo ensino cristão com uma compreensão contemporânea dos seres humanos como seres biopsicossociais, bem como éticos e espirituais. Para os seguidores de Jesus Cristo que aconselham em clínicas de saúde mental, pastoreiam em ambientes ministeriais, atuam como capelães em comunidades pluralistas ou oferecem orientação espiritual, Aconselhamento cristão é um tratado teológico acessível e pertinente para reflexão pessoal, referência profissional e aperfeiçoamento da fé.

Stephen P. Greggo, professor de Aconselhamento na Trinity Evangelical Divinity School e coeditor do livro Counseling and Christianity

Aconselhamento

cristão

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Johnson, Eric L.

Aconselhamento cristão : os recursos terapêuticos da fé cristã para o cuidado da alma / Eric L. Johnson ; tradução de Lucília Marques. — São Paulo : Vida Nova, 2021.

ePub3.

ISBN 978-65-5967-018-5

Título original: God and soul care : the therapeutic resources of the Christian faith

1. Teologia 2. Cristianismo – Psicologia 3. Psicologia – Religião 4. Psicoterapia I. Título II. Marques, Lucília

21-1690 CDD 261.561

Índices para catálogo sistemático

1. Cristianismo e psicologia

Aconselhamento

cristão

Os recursos terapêuticos da fé cristã para o cuidado da alma

Eric L. Johnson

Tradução

Lucília Marques

VIDA NOVA

© 2017, de Eric L. Johnson

Título do original: God and soul care: the therapeutic resources of the Christian faith, edição publicada pela InterVarsity Press, divisão da InterVarsity Christian Fellowship/USA (Downers Grove, Illinois, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

Sociedade Religiosa Edições Vida Nova

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020

vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2021

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram traduzidas diretamente da New American Standard Bible (NASB). As citações com indicação da versão in loco foram traduzidas da New Revised Standard Version (NRSV), da New English Bible (NEB), da English Standard Version (ESV) e da English Standard Bible (ESB), e extraídas da Almeida Revista e Atualizada (ARA), da Nova Versão Internacional (NVI) e de A Mensagem.

Direção executiva

Kenneth Lee Davis

Coordenação editorial

Jonas Madureira

Preparação de texto

Virginia Neumann

Fabiano Silveira Medeiros

Revisão de provas

Abner Arrais

Josiane de Almeida

Ubevaldo G. Sampaio

Coordenação de produção

Sérgio Siqueira Moura

Diagramação

Sandra Reis Oliveira

Capa

OM Designers Gráficos

Livro digital

Lucas Camargo

Dedico este livro

a meus pais,

David Johnson e

Audrey Johnson,

a mentores que influenciaram

esta obra de forma especial:

Agostinho,

Juliana de Norwich,

João Calvino,

Jonathan Edwards,

Søren Kierkegaard,

Thomas Merton,

Hans Urs von Balthasar,

Eleonore Stump

e, em particular,

John Piper,

e a meu

Pai celeste.

As Sagradas Escrituras

GEORGE HERBERT (1593-1633)

Ó Livro! Doçura infinita! Que meu coração cada letra sorva e do mel sinta o sabor, precioso em cada parte, para qualquer aflição, para aliviar o peito e mitigar a dor.

Tudo em ti é saúde, saúde que viceja até formar uma eternidade inteira; tu és uma soma de surpreendentes delícias, que se podem desejar e provar.

Olhai, senhoras; eis a lente da gratidão, que corrige a vista de quem por ela olha; esse é o poço que lava tudo o que revela. Quem pode dar valor demais a teu louvor? Tu és aqui o Emissário[1] do céu, trabalhando contra os estados da morte e do inferno.

Tu és o penhor da alegria: o céu está todo em ti sujeito aos joelhos dobrados de cada um que sobe um monte.

Ah, se eu soubesse como todas as tuas luzes se combinam e se conhecesse as configurações de sua glória!

Vendo não só como cada versículo reluz, mas todas as constelações da história.

Esse versículo marca aquele, e os dois conduzem a um terceiro, que está dez páginas à frente;

Então, assim como ervas dispersas viram uma poção, esses três traçam o destino de um cristão:

eis teus segredos, que minha vida torna boa, e de ti servem de comentário; pois em tudo tuas palavras me encontram, e paralelos trazem, e em outra coisa me fazem entender.

Estrelas são livros incompletos e muitas vezes falham; este livro de estrelas brilha para bem-aventurança eterna.

---

[1] Também “embaixador”. Em inglês, envolve o duplo sentido da palavra ledger, que pode significar um “representante de senhor feudal” ou um “livro de registro”. (N. da T.)

Sumário

- *Prefácio*
- *Agradecimentos*
- *Esboço analítico*
- **PRIMEIRA PARTE: O Programa Doxológico-Terapêutico da Trindade**
- **1 A órbita da alma humana**
- **2 As missões gloriosas da trindade**
- **3 A palavra do Filho**
- **4 O dom do Espírito**

5 Histórias de glória

SEGUNDA PARTE: A bondade de Deus e a criação da humanidade

6 A beleza de Deus e o florescimento humano

7 Do jeito que deve ser

TERCEIRA PARTE: O diagnóstico divino

8 Pecado e psicopatologia

9 Sofrimento e psicopatologia

10 Dano biopsicossocial e psicopatologia

11 A extensão da psicopatologia

QUARTA PARTE: A intervenção divina

12 A vida de Cristo e a perfeição da humanidade

13 A morte de Cristo e o fim da psicopatologia

14 A ressurreição de Cristo e o início da nova criação

15 A exaltação de Cristo e a multiplicação da nova criação

QUINTA PARTE: A terapia divina

16 O abraço santo do corpo de Cristo

17 A divisão do cristão em novo e velho

18 Diferenciação redentora

19 Integração redentora

SEXTA PARTE: A cura divina

20 Vivendo no futuro

Bibliografia

Índice de passagens bíblicas

Índice remissivo

Prefácio

Muitos cristãos de hoje desconfiam de qualquer forma de terapia, e há boas razões para isso. Vivemos em uma época e cultura em que a orientação terapêutica secular substituiu a religião como o principal caminho para promover maior bem-estar (Browning e Cooper, 2004; Holifield, 1983; Rieff, 1966), particularmente entre os intelectuais ocidentais e cada vez mais entre a população de modo geral — e a igreja não ficou imune a isso (Smith e Denton, 2005).

No entanto, a rejeição indiscriminada de todo tipo de terapia por parte dos cristãos seria uma reação exagerada a essa situação, pois o cristianismo é, desde o início, uma religião terapêutica. Um tema importante das Escrituras cristãs — destacado nos Evangelhos — é o retrato de Jesus Cristo, o Filho de Deus, como o supremo médico das almas do mundo, que veio do céu à terra para curar a humanidade das piores doenças de natureza espiritual e ética por meio de seus ensinamentos e ações, como demonstrado pelas muitas curas físicas que realizou (veja Mc 2.1-17; Jo 9; 11.25,40; 17.22-26). Grande parte do restante do Novo Testamento dedica-se, ainda que de maneira mais indireta, às implicações desse retrato, e aprendemos ali que a salvação cristã implica um processo de cura e transformação espiritual e psicológica análoga à cura física (Rm 12.2; 1Co 1.18; 15.2; 2Co 3.18; Ef 2.4-10; 1Tm 4.10; veja tb. Sl 103.3; Is 53.5; Colijn, 2010; Reichenbach, 2006). O significado básico de psicoterapia é “cura da alma” (psychē = alma; therapeuō = curar), que é uma designação muito boa da vida cristã.[1] Charry (2007) diz que:

O cristianismo não é simplesmente terapêutico, mas teoterapêutico. O alicerce usado por ele para construir a psicologia cristã e seu critério para dialogar com outros campos do saber são sua concepção de Deus. Para o cristianismo clássico, a teologia, a psicologia, a ética e a espiritualidade são indivisíveis, pois se ocupam todas do empreendimento unificado de nos ajudar a conhecer, a amar e a desfrutar Deus de maneira melhor — e a fazer melhor uso de nós mesmos em consequência disso. Todas essas disciplinas ajudam a entender e a aceitar a Deus e a nós mesmos (p. 12).

Desse ponto de vista, poderíamos simplesmente afirmar que o cristianismo é uma iniciativa psicoterapêutica instituída pelo próprio Deus.

Além disso, os cristãos também devem rejeitar a tentação de jogar fora o conhecimento teórico e prático da psicologia (que inclui pesquisa e teoria sobre psicoterapia e aconselhamento). Apesar das lentes distorcidas de sua cosmovisão dominante (o naturalismo), a psicologia moderna acumulou uma quantidade enorme de conhecimento sobre os seres humanos em sua breve história (desde aproximadamente 1879), e todo o conhecimento da criação de Deus pertence a ele e é fruto de sua graça criadora. Consequentemente, os cristãos deveriam ser os mais ávidos por aprender com as ciências corretamente interpretadas, mesmo as ciências humanas. Não, o desconforto que alguns cristãos têm em relação à terapia em nossos dias não diz respeito à ciência ou à terapia em si; diz respeito à configuração particular da estrutura terapêutica que passou a dominar o Ocidente, como o cristianismo fez por muitos séculos. Em consequência de uma revolução secular (Smith, 2003) que tem se espalhado nos últimos séculos e agora está quase completa, o Deus do cristianismo foi deposto e, ironicamente, o beneficiário original das intenções terapêuticas de Deus, o eu humano, assumiu o trono, e essa mudança de regime tem sido extremamente difícil para os cristãos suportarem.

OS ANTECEDENTES DESTE LIVRO

Expressar a realidade dessa maneira é um tanto provocativo, mas não é, de fato, um exagero. Além disso, descobrir a melhor maneira de responder com base em nosso chamado particular faz parte da prudência de que necessitamos nesta era do modernismo tardio, e cristãos diferentes responderão de maneiras diferentes. A minha resposta, desde antes de ir para a Michigan State University cursar o doutorado em psicologia educacional, foi moldada pelo modelo de análise cultural das duas cidades, de Agostinho (1958), e pelo modelo das duas ciências para as ciências humanas, de Kuyper (1898). Segundo Agostinho, a humanidade

pode ser dividida basicamente em dois grupos: a cidade dos homens, na qual todos nascem e que ama o eu e despreza a Deus; e a Cidade de Deus, na qual se deve nascer de novo pela graça e por meio da fé, e que ama a Deus e despreza o eu — um contraste que parece simplista quando enunciado de forma tão crua, mas capta bem seus respectivos valores e orientações motivacionais, ou seja, a religião de cada cidade. Kuyper, que foi contemporâneo da fundação da psicologia moderna, estendeu a análise de Agostinho às ciências humanas, que também, segundo ele, enquadravam-se em dois grupos, levando em conta a regeneração divina dos crentes, que resultava em compreensões fundamentalmente diferentes dos seres humanos e refletia as respectivas orientações religiosas (embora Kuyper acreditasse que as suposições religiosas não influíssem muito nas observações, medições e lógica básicas das ciências humanas, crença que agora sabemos ser um tanto ingênua). Infelizmente, desde a primeira articulação, sua abordagem das ciências humanas foi praticamente relegada ao esquecimento.

É possível supor que, se há algum campo em que o modelo de Kuyper se aplicaria, dois bons candidatos são a psicoterapia e o aconselhamento, já que tanto a religião quanto a psicoterapia/aconselhamento são instituições sociais com funções culturais em comum: promover o bem-estar, moldar pensamentos, emoções e atividades humanas em benefício da sociedade e formar laços sociais positivos no contexto de uma cosmovisão específica. Consequentemente, do ponto de vista kuyperiano, parece haver respaldo suficiente para, com base nos recursos terapêuticos que Deus proporcionou em Cristo e revelou na Bíblia, desenvolver modelos avançados de terapia que sejam tão sofisticados e tão bem investigados quanto os da psicologia moderna e, ao mesmo tempo, aproveitar tudo o que legitimamente pudermos aprender com os modelos modernos.

Embora eu tenha formação para seguir carreira como professor universitário de psicologia, meu interesse pessoal em psicoterapia e aconselhamento surgiu nos dez anos em que frequentei a igreja de John Piper. No início de seu ministério, ele deu um nome um tanto controverso a sua forma de enxergar a vida cristã, chamando-a “hedonismo cristão”, e assim criou um lema muito usado desde aquele momento — “Deus é mais glorificado em nós à medida que estamos mais satisfeitos nele” —, e os ensinamentos dele tiveram grande impacto sobre mim. Quando ensinava psicologia numa faculdade cristã de artes liberais, nas Cidades Gêmeas[2] (University of Northwestern), envolvi-me no trabalho da igreja, onde acabei ministrando cursos de aconselhamento para pastores e leigos. Nesse ínterim, crescia em mim a convicção de que hedonismo cristão implicava um

modelo de aconselhamento cristão que precisava ser desenvolvido. Assim, quando um amigo sugeriu que eu me candidatasse a um cargo no departamento de aconselhamento no Southern Baptist Theological Seminary, segui seu conselho. Pouco tempo depois, assinei o contrato para escrever este livro.

Passados poucos anos depois de haver começado a escrever, dei-me conta de que ninguém tinha ainda tentado defender, em âmbito acadêmico, o uso da Bíblia na ciência da psicologia e da psicoterapia/aconselhamento, e esse uso era altamente censurável segundo os pressupostos da psicologia moderna. Diante disso, fiz um pequeno desvio, que julguei necessário, para concluir em 2007 Foundations for soul care: a Christian psychology proposal,[3] obra que serviu de prolegômenos da presente obra. Nela procurei descrever a estrutura básica de uma psicologia cristã para o cuidado da alma — assentando a estrutura da casa, por assim dizer —, em preparação para este livro, que aborda o conteúdo cristão pertinente para a psicoterapia e o aconselhamento — o design interior da casa, talvez. Os dois livros foram escritos como textos para cursos de pós-graduação em psicoterapia e aconselhamento cristãos.

“Conhecemos a verdade, não somente pela razão, mas também pelo coração, e é por essa segunda via que conhecemos os primeiros princípios” (Pascal, 1680/1941, p. 95). Para expressar em palavras mais modernas, Pascal está dizendo que não se podem expressar pressupostos de cosmovisão da mesma forma que se expressa um argumento lógico formal. “Toda cosmovisão requer fé em seus princípios fundacionais” (Poplin, 2008, p. 151). O livro que apresento a seguir é uma exposição dos “primeiros princípios” do cristianismo em referência à psicoterapia e ao aconselhamento, uma vez que brotam da Bíblia e da tradição cristã.[4] O projeto todo foi orientado pela seguinte pergunta: “Qual é o benefício terapêutico deste aspecto da fé cristã em particular?”.

Esse pode parecer um projeto tão utilitário, que chega a ser incapaz de gerar um grande benefício cristão. Não podemos nos aprofundar muito aqui a respeito dos primeiros princípios de psicoterapia e aconselhamento cristãos (PAC), que ainda examinaremos. Contudo, alguns temas podem ser mencionados para mostrar a trajetória do livro. Primeiramente, vamos pressupor — assim como Piper, e Edwards antes dele (e Agostinho e Tomás de Aquino antes de Edwards) — que Deus criou os seres humanos para florescerem ainda seu potencial sempre que ele ocupar o centro da vida deles e sempre que a glória dele for a principal motivação deles. Em segundo lugar, uma característica central da manifestação da glória de Deus é a revelação de que ele é triúno — Pai, Filho e Espírito Santo

—; portanto, o modelo PAC aqui desenvolvido é trinitário. Por último, o projeto de glorificação da Trindade é aprimorado pelo enfoque que se dá a Jesus Cristo, o Filho de Deus e Filho do Homem. Consequentemente, esse projeto poderia também receber o título de psicoterapia e aconselhamento cristológicos,[5] dado o enorme vulto que Cristo assume na orientação desse trabalho, tanto no que diz respeito à compreensão acerca dos seres humanos quanto no que se refere ao modo em que a cura deles é facilitada. Uma orientação teocêntrica transforma tudo o que se encontra em sua órbita, mostrando como aquilo que nos beneficia serve ao bem maior da glória de Deus.

O PÚBLICO-ALVO DESTE LIVRO

Aconselhamento cristão foi escrito tendo em mente profissionais de saúde mental (PSMs) cristãos, tanto experientes quanto ainda em formação, que queiram aprender mais sobre como os recursos da fé cristã podem moldar seu trabalho, especialmente ao lidarem com cristãos. Embora as teologias sistemáticas contemporâneas tratem do conteúdo da fé, o texto é geralmente um pouco distante do trabalho que se desenvolve na terapia, de modo que este livro pode ser usado como livro didático das disciplinas de teologia em programas de psicoterapia e aconselhamento cristãos. Também espero que os ministros cristãos encontrem utilidade nesse livro, sobretudo os que aconselham e desejam compreender melhor as implicações terapêuticas da fé cristã. Há hoje uma enorme necessidade de que ministros cristãos e PSMs trabalhem em estreita cooperação, e isso é mais provável de acontecer se tiverem o mesmo entendimento cristão acerca do cuidado das almas. Ficarei feliz se este livro promover maior diálogo e colaboração entre esses dois grupos do corpo de Cristo, cada um com seus dons e chamados.

PSICOTERAPIA E ACONSELHAMENTO CRISTÃOS SÃO

PROJETOS TRANSDISCIPLINARES

Segundo as modernas fronteiras disciplinares, este livro parece-se em muito com uma obra de teologia. No entanto, como está implícito no nome “psicologia cristã”, a principal tarefa da abordagem aqui adotada é o desenvolvimento de uma versão da psicologia que seja caracteristicamente cristã. Um dos problemas do conhecimento na era moderna, do ponto de vista cristão, é que ele se tornou fragmentado e carece de um conjunto central de textos ou axiomas que lhe confiram princípios espirituais e éticos superiores, capazes de orientar a interpretação do conhecimento e a conduta da vida. Em consequência disso, as disciplinas intelectuais operam independentemente umas das outras e os cristãos reconhecem que o conhecimento resultante é explicitamente desconectado de seu criador, Deus, ou seja, secular.[6]

Muitos avanços metodológicos ajudaram a psicologia moderna a se tornar a abordagem dominante em nosso tempo, mas muitos de seus métodos, se não todos, podem ser usados por pessoas de qualquer cosmovisão. Não obstante, a maioria das comunidades com determinada cosmovisão terá também pressupostos metodológicos próprios a orientar sua busca de conhecimento e, portanto, o modo de tratarem diferentes disciplinas. A psicologia cristã difere da psicologia moderna por seu rol ampliado de fontes válidas de conhecimento. Para o cristianismo, o Deus da Bíblia é o Criador do universo, e ele sabe como todos os conhecimentos se inter-relacionam, em última análise porque tudo está relacionado com ele. Além disso, ele revelou na Bíblia os primeiros princípios de seu entendimento e avaliação da realidade, dos quais podem se deduzir: seu projeto básico para os seres humanos; o que há de mais errado com eles; um esboço de seu modelo terapêutico singular para promover a recuperação; e a finalidade da vida humana. Mais ainda: os teólogos e filósofos cristãos refletiram minuciosamente sobre essa revelação durante séculos. Consequentemente, além da pesquisa empírica — única fonte oficial de conhecimento da psicologia moderna — o projeto de uma psicologia cristã utilizará conhecimento bíblico, teológico e filosófico na elaboração de seu conteúdo. Como o conhecimento bíblico e teológico foi por muitas gerações separado de outras formas do conhecimento, há hoje uma necessidade especial de nos dedicarmos a um exercício de recuperação e também de investirmos significativamente nessas “metadisciplinas” para assim desenvolvermos uma estrutura mais genuinamente

cristã que compreenda a realidade entre cristãos, fortaleça sua identidade cristã no ambiente acadêmico e oriente a formação de conhecimento em todas as disciplinas. Isso resultará em uma necessária reorganização das disciplinas de acordo com os princípios revelados, ressaltando a unidade subjacente deles em Deus, e até mesmo acrescentará conteúdo, à medida que o assunto que eles cobrem tenha relevância para determinada disciplina — e entre psicoterapia e aconselhamento há uma superposição considerável. Essa reconceituação da atividade acadêmica vem sendo chamada "abordagem acadêmica radicalmente cristã" ou "abordagem acadêmica cristã transdisciplinar" (veja Johnson e Bartholomew, manuscrito inédito), e nem é preciso dizer que nossos colegas seculares discordarão.

Em outras palavras, da perspectiva de uma psicologia cristã, este é um livro de psicologia que se concentra especialmente em conhecimento bíblico e teológico, juntamente com algum conhecimento empírico e filosófico, para desenvolver os primeiros princípios de psicologia e aconselhamento cristãos.

Muitas obras clássicas poderiam ser citadas como fontes de inspiração para este livro, entre elas o Enchiridion, de Agostinho, o Brevilóquio, de São Boaventura, as Institutas da religião cristã, de Calvino, o Diretório cristão, de Richard Baxter, e Thoughts on religious experience [Pensamentos sobre a experiência religiosa], de Archibald Alexander. Esta obra, obviamente, difere de todas essas por dialogar com o conhecimento e as inovações terapêuticas da psicologia moderna.

Nos últimos anos, foram publicados vários livros com uma proposta similar à deste trabalho: Aconselhamento bíblico cristocêntrico, organizado por MacDonald, Kellemen e Viars (2013); Aconselhamento segundo o evangelho: a rica teologia saturada do evangelho aplicada às lutas da alma humana, do próprio Robert Kellemen (2014); e A theology of biblical counseling [Teologia do aconselhamento bíblico] (2016), de Heath Lambert, que representa a linha do aconselhamento bíblico dentro do espectro mais amplo do aconselhamento cristão. Representando a linha da integração, Virginia Holeman escreveu Theology for better counseling [Teologia para aconselhar melhor] (2012). Cada um desses livros tem seus pontos fortes, e todos se sobrepõem em alguns aspectos à presente obra. Contudo, o aconselhamento bíblico e a integração, muitas vezes e de maneiras bem diferentes (embora não necessariamente!), tendem a pressupor a moderna separação entre teologia e psicologia (e psicoterapia e aconselhamento). O objetivo deste livro é fazer uma síntese de todas as formas pertinentes de conhecimento bíblico, teológico, psicológico e

filosófico sobre o homem, com o objetivo de entender o ser humano da forma mais abrangente possível, isto é, o mais próximo possível de como Deus nos entende.[7] É evidente que este livro é mais bíblico e teológico que empírico. No entanto, entendido como um corretivo e um exercício de recuperação, espera-se que futuras obras e gerações façam um melhor trabalho de síntese.

PSICOTERAPIA E ACONSELHAMENTO DE CRISTÃOS

Da perspectiva da psicologia cristã, o mais importante a avaliar na terapia é se o aconselhado é seguidor de Cristo ou não, procedendo a essa averiguação da melhor forma possível. Na maioria das vezes, essa avaliação é relativamente fácil de fazer — as perguntas de um formulário de anamnese ou feitas na primeira sessão revelam como o aconselhado se vê ou se o aconselhado é um membro em comunhão com a igreja onde o aconselhamento é feito. Outras vezes, os contornos não são tão nítidos, seja porque a pessoa está se aproximando do cristianismo, seja porque está se afastando dele.

Esse diagnóstico, porém, é muito importante, porque, ao trabalhar com aconselhados cristãos, o conselheiro cristão pode fazer uso de todos os recursos terapêuticos que Cristo pôs à disposição dos que creem nele — o que poderíamos chamar de recursos da "graça redentora". Mesmo trabalhando com não cristãos, ainda há muito que os conselheiros cristãos podem fazer, mas precisam trabalhar com o que poderíamos chamar de recursos da "graça criadora", que estão disponíveis a todos, independentemente de seu relacionamento pessoal com Cristo. Esses últimos recursos são, é claro, bem desenvolvidos em campo — e também dados por Cristo (Jo 1.9; Cl 1.15-20; 1Tm 4.10) — e incluem práticas como: formar vínculo terapêutico; treinar para reconhecer pensamentos automáticos; investigar de que forma padrões de apego estão afetando relacionamentos atuais; e usar role-playing (representação de papéis) para desenvolver habilidades sociais mais eficazes. Pesquisadores da psicoterapia tradicional também descobriram que certos "fatores comuns" respondem por bons resultados em terapia, independentemente de qual seja o

sistema teórico do terapeuta; por exemplo: a qualidade do vínculo terapêutico; a empatia e transparência do conselheiro; o compartilhamento dos mesmos objetivos na terapia; e assim por diante (Lambert, 2013; Norcross, 2011; Wampold, 2010). Por isso, os conselheiros cristãos precisam ser instruídos quanto aos recursos terapêuticos da graça criadora e quanto às habilidades que se valem dos “fatores comuns”.

No entanto, mesmo nessas áreas, a interpretação cristã terá seu diferencial. Por exemplo, o modo de entender um fator comum ou o que se considera um bom resultado pode diferir em alguns aspectos, dependendo da cosmovisão de cada um. Só para citar um exemplo, a formação de uma ligação empática entre conselheiro e aconselhado foi considerada um dos fatores mais importantes de uma terapia. Contudo, Stephen Muse (2015), psicoterapeuta ligado à igreja ortodoxa oriental, dá a essa experiência cristã de ligação empática o nome de dia-Logos, porque ela serve de canal para a presença e o amor de Cristo, capacitando conselheiro e aconselhado a participarem da comunhão da Trindade.

Existem muitos e muitos livros, tanto cristãos quanto seculares, que tratam dos fatores comuns e descrevem o que estamos chamando aqui de recursos da graça criadora, e parte do material que se segue leva em conta esse trabalho, já que todo tipo de PAC utiliza fatores comuns e recursos da graça criadora o tempo todo. A maior parte de Aconselhamento cristão, no entanto, concentra-se no uso dos recursos da graça redentora, os quais somente os conselheiros cristãos podem utilizar. O que precisamos hoje é de mais pesquisa sobre a eficácia de modelos solidamente cristãos como o aqui apresentado (Appleby, Ohlschlager, 2013; Garzon, 2008; Johnson, Worthington, Hook, Aten, 2013; Knabb, Frederick, 2017; Tan, 2011, cap. 15; Wardle, 2005). Um passo a tomar, que seria um corolário de tudo isso que acabamos de afirmar, é o desenvolvimento de credenciais para uma psicoterapia e um aconselhamento caracteristicamente cristãos com os mais altos padrões de conhecimento teológico e psicológico, além de habilidades terapêuticas avançadas.

UMA ALTERNATIVA CRISTÃ VIÁVEL NA PSICOTERAPIA E NO ACONSELHAMENTO CONTEMPORÂNEOS

Segundo MacIntyre (1984), uma comunidade/tradição intelectual é viável somente à medida que dialoga ativamente com seus principais rivais, contestando as estruturas alternativas de forma construtiva, incorporando os avanços dessas estruturas e traduzindo-os de acordo com formas próprias de pensamento e prática, sem deixar de apontar as deficiências da outra comunidade/tradição, particularmente quando comparadas com a sua. O mesmo princípio aplica-se a uma comunidade/tradição terapêutica. No atual ambiente cultural litigioso, é fácil os cristãos serem empurrados para um dos dois extremos: de um lado, a mera adaptação à comunidade/tradição dominante — psicoterapia e aconselhamento modernos (PAM) — reproduzindo fielmente suas regras de discurso e terapia sem questionamento nem negociação; de outro, o isolamento, resistindo a qualquer envolvimento com a PAM mantendo-se à parte do sistema público de saúde mental. Sem entrar nas razões cristãs legítimas para cada uma dessas opções, o objetivo deste livro — e da psicologia cristã em geral — é desenvolver uma alternativa cristã viável para a PAM em que nossas cosmovisões façam diferença.

Reconhecidamente, nos campos contemporâneos da psicoterapia e do aconselhamento, uma abordagem cristã é dificilmente reconhecida. Só para começar a ser levada a sério pela PAM, a psicoterapia e aconselhamento cristãos (PAC) precisa primeiro aprofundar sua compreensão e identidade cristãs nos aspectos psicológicos e terapêuticos, recuperando, reinvestindo e rearticulando os diferentes recursos de sua comunidade/tradição, mas levando em consideração os melhores trabalhos da PAM. Para termos êxito, precisamos primeiramente fazer isso dentro dos limites de nossa comunidade/tradição — comunicando-nos entre nós mesmos —; do contrário, nossa identidade e entendimento provavelmente serão um tanto distorcidos pelos valores da cosmovisão dominante da MPA, e isso de formas difíceis de identificar quando se está intelectualmente imerso em outra comunidade/tradição. Mas, em segundo lugar, nossa comunidade/tradição precisa se comunicar e colaborar sempre que possível com aqueles que seguem a PAM, contestando quando necessário e incorporando/traduzindo o que for válido. Em terceiro lugar, e funcionalmente mais importante, a PAC precisa desenvolver programas de pesquisa que testem sistematicamente suas hipóteses e propostas, seguindo, o máximo possível, padrões próprios para a qualidade da pesquisa e, ao mesmo tempo, mantendo suficiente conformidade com os critérios universais exigidos para publicação.

Existe uma prioridade lógica de começarmos pela primeira tarefa, e esse é o foco deste livro. No entanto, a bem da verdade, precisamos florescer onde fomos plantados e trabalhar em prol de uma maior coerência cristã nas tarefas mais prementes, considerando nossa localização e chamado, na esperança de que uma massa crítica de textos, pesquisas e teorias de cunho cristão finalmente se forme e demonstre a viabilidade da PAC. (Cumpre aqui registrar que também estou trabalhando nas duas últimas tarefas sempre que possível; veja Johnson, 2015a; 2015b; August, 2015.)

Alguns teólogos, filósofos e conselheiros (e.g., conselheiros bíblicos, pessoas que ministram oração de cura e diretores espirituais) já fizeram grande parte do importante trabalho de recuperação e reinvestimento. Agradeço a Deus por isso. No entanto, em razão de seu chamado e treinamento, poucos estão em posição de se envolver ativamente com a linguagem e com a literatura da PAM. Ao contrário deles, os líderes da integração têm conseguido participar com sucesso da PAM e da psicologia, até mesmo influenciando-os em aspectos significativos, conquanto sutis. Também agradeço a Deus por isso. Contudo, na melhor das hipóteses, apenas conseguem realizar a integração até o ponto permitido atualmente pelas regras do discurso e da terapia seculares. É preciso que haja a participação de todos os membros da comunidade cristã com alguma contribuição a dar para que possa surgir uma comunidade/tradição alternativa viável.

O problema, como já sinalizamos, é que a psicologia contemporânea é uma comunidade/tradição primordialmente secular em suas convicções, apesar das afirmações explícitas de neutralidade em relação a outras perspectivas e da recente abertura em relação à espiritualidade e à religião (pela qual sou muito grato). Consequentemente, a maioria dos membros dessa comunidade/tradição não vê o mundo da mesma maneira que os cristãos. Assim, contestar demais o pensamento vigente nesse campo resulta em algum grau de rejeição (por exemplo, dos artigos submetidos para possível publicação em periódicos, algo que sei por experiência própria). Entrementes, temos de criar muito mais "locais" onde cristãos que trabalham nesse campo possam fazer referência, em fé, ao Deus triúno, às Escrituras e à salvação, pelo menos quando estivermos dialogando entre nós: nas igrejas locais, em nossas instituições educacionais, em periódicos e livros, em programas de pesquisa, em congressos e em sessões de aconselhamento. Gradualmente, à medida que nossa identidade e nosso entendimento como comunidade/tradição intelectual e terapêutica distinta se desenvolver, em conjunto com nossa literatura e pesquisa acadêmicas em torno

de modelos psicológicos e “teoterapêuticos” sofisticados, que sejam validados empiricamente e totalmente coerentes com uma cosmovisão cristã, o atual predomínio do secularismo poderá ser mais vigorosamente contestado. Enquanto isso não acontece, os cristãos que trabalham aplicando a psicologia dominante precisam do suporte e do encorajamento de outros cristãos, e de muito discernimento. Quanto do discurso cristão é compartilhado com membros de comunidades com outras cosmovisões, e quando, depende de uma variedade de fatores comunicativos: a atual abertura cultural para uma genuína diversidade de cosmovisões; sua aplicabilidade ao assunto em pauta; a credibilidade do profissional na área; a qualidade e o contexto do relacionamento; e o chamado pessoal. Existe certa percepção na psicologia, pelo menos entre aqueles membros com mentalidade mais filosófica, de que o preconceito positivista para com a metafísica, o qual tem caracterizado a psicologia moderna desde seus primórdios, também se acha fora dos limites das evidências empíricas (Richardson, Fowers, Guignon, 1999; Slife, Reber, Richardson, 2005; Toulmin, Leary, 1992). Os cristãos podem ter a esperança de que essa percepção acabará por fim levando a uma interpretação mais pluralista da psicologia, vendo-a como necessariamente uma família de psicologias, baseadas em diferentes cosmovisões, compartilhadas por membros de comunidades/tradições intelectuais e terapêuticas específicas. Talvez esse seja o melhor e mais justo sistema de discurso que se possa alcançar em um mundo caído, considerando todas as nossas habilidades finitas e pecaminosas — embora os cristãos tenham toda razão para crer que um entendimento cristão seja aquele que reflete a realidade de forma mais precisa (Plantinga, 2000).

Para levarmos adiante uma empreitada desse tipo, será de grande utilidade encontrar psicólogos da corrente predominante que sejam imparciais e estejam abertos ao diálogo. Recentemente, Duarte, Crawford, Stern, Haidt, Jussim e Tetlock (2015) defenderam a ideia de que a psicologia social se beneficiaria de uma maior diversidade política, entrevendo nessa defesa a percepção de que seria útil pôr a descoberto o viés progressista que atualmente domina esse campo, abrir novas frentes de investigação científica proporcionadas por perspectivas de vanguarda e diminuir as deturpações na descrição de grupos sem representatividade. Em apoio a essas propostas de reforma, eles aludem a pesquisas da psicologia social sobre o problema do viés confirmatório e sobre o papel que a influência das minorias pode ter na redução dos efeitos deturpadores de processos cognitivos sociais como o pensamento de grupo, levando a uma reflexão mais profunda sobre questões controversas e questionáveis, decisões em grupo de alta qualidade e mais eficiência na solução de problemas. É só uma

questão de tempo até que essa conscientização se estenda à necessidade de uma diversidade de cosmovisões. É claro que isso pode não acontecer. Contudo, enquanto esperamos, todas as partes interessadas devem manter a esperança e orar, e aqueles cuja posição e chamado lhes permitir exercer alguma influência nos campos da psicologia, da psicoterapia e do aconselhamento, no sentido de que se tornem mais abertos a uma maior diversidade de cosmovisões, devem fazê-lo. E precisamos estar prontos para esse dia. Por certo, haverá quem diga que trabalhar em prol de uma psicologia pluralista e de um sistema público de saúde mental também pluralista não é um objetivo que valha a pena, e sem dúvida essas são questões complexas sobre as quais bons cristãos discordarão entre si. Entretanto, concordando com alguns kuyperianos (e.g., Skillen, 1994), um "pluralismo orientado por princípios" me parece ser a melhor estrutura para negociar a existência de cosmovisões múltiplas e viáveis em uma cultura. Como já ouvimos acerca da democracia, ela não é um sistema perfeito, mas é o melhor sistema que podemos ter neste mundo. Da mesma forma, uma psicologia e um sistema público de saúde mental de caráter pluralista não seria perfeito, mas seria melhor que o que temos atualmente, e que tanto favorece o naturalismo. Como os seres humanos terão cosmovisões discordantes, essa talvez será a melhor opção cultural de que disporemos.

A despeito do cenário atual em psicoterapia e aconselhamento, a comunidade cristã em geral colherá benefícios consideráveis com o desenvolvimento dos mais sofisticados e abrangentes modelos possíveis de psicoterapia e aconselhamento, moldados sob a base do plano do Deus triúno de glorificar a si mesmo enquanto promove a mais substancial cura da alma possível em Cristo, até que cheguemos a nosso verdadeiro lar, perfeitamente santos e sãos. Sem mais delongas, vamos dar os primeiros passos para tentar atingir esse objetivo.

[1] O termo, na realidade, faz mais sentido em uma cosmovisão que ainda creia que o ser humano seja uma alma que habita um corpo.

[2] Minneapolis e Saint Paul, no estado de Minesota, Estados Unidos. (N. da T.)

[3] Edição em português: Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (São Paulo: Shedd, 2021).

[4] Digo tradição (no singular) porque o livro foi escrito para todos os conselheiros cristãos, independentemente de sua tradição cristã específica. Contudo, cada um interpreta a fé cristã segundo sua própria tradição, e não fujo à regra,

favorecendo as tradições reformada e batista, embora com grande apreço por todas as expressões ortodoxas do cristianismo.

[5] Cortez (2016) defende que, para uma antropologia ser cristológica, suas "crenças sobre a pessoa humana (antropologia) devem estar fundamentadas de alguma forma em crenças sobre Jesus (cristológicas)" (p. 20). Além disso, o modelo deveria ser aplicado a uma gama mais ampla de áreas do que tradicionalmente se tem feito em teologia. O projeto em pauta atende aos dois critérios. No entanto, seguindo o costume de minha formação disciplinar e provavelmente da maior parte de meus leitores, usarei os termos psicologia, psicoterapia e aconselhamento em lugar de antropologia.

[6] A palavra secular tem vários sentidos, e esse sentido pejorativo é apenas um deles. O adjetivo pode também se referir a aspectos da realidade que contrastam com outros explicitamente espirituais, ou religiosos, ou sagrados. Taylor (2007) argumentou que atualmente secular significa o reconhecimento de que há muitas opções fundamentais para entender a natureza das coisas.

[7] Em retrospecto, agora que este projeto se aproxima da conclusão, lamento não ter procurado mais cedo a colaboração de um teólogo. Desde que comecei a escrever, tem ficado cada vez mais claro para mim que um bom academicismo cristão transdisciplinar requer múltiplos autores com conhecimento especializado complementar para produzir textos disciplinares para a comunidade cristã que reflitam a influência formativa das metadisciplinas cristãs, particularmente as áreas de pesquisa bíblica, teologia e filosofia cristã. Espero passar o resto de minha carreira compartilhando as lições que aprendi.

Agradecimentos

Sou grato a muitas pessoas que me ajudaram a aperfeiçoar este trabalho. Muitos alunos ao longo dos anos leram capítulos de antigas versões e ajudaram a desenvolver minhas ideias em conversas dentro e fora da sala de aula. Quero agradecer especialmente a Lydia Kim, Ben Askins, Jonathan Badgett, Unhye Kwon, Sean Brooks, Michael Spalione, Chris Croley, Jordon Goings, Brett Vaden, Gene Burrus, Kyu Bo Kim, Kyunga Song, Todd Hardin, Natalie Pickering, David Svihel, Soon Park, Jinse Kim, Brandon Wright e Aaron Kennedy. Também gostaria de destacar Kristine Johnson, Jenny Johnson, Ben Askins, Jordon Goings, Sean Brooks, e Brett Vaden por me ajudarem com os índices.

Além desses, alguns colegas de profissão deram opiniões muito úteis a respeito de capítulos específicos, e entre eles estão Tom Schreiner, Shari Stewart, Philip Jamieson, Tyler Wittman, Jonathan Pennington e Bruce Ware.

Entre as pessoas com quem mantive diálogo sobre assuntos relativos a este livro durante esses anos, estão Kathrin Halder, Werner, Agnes May e outros professores do IGNIS: The Institute for Christian Psychology; também P. J. Watson, Warren Kinghorn, Robert Roberts, Timothy Sisemore, C. Stephen Evans, Stephen Greggo, David Powlison, Richard Winter, Siang-Yang Tan, Michael Cook, Shannon Wolf, John Coe, Sam Williams, Todd e Elizabeth Hall, Mike Wilkerson, Chuck DeGroat, Jeremy Lelek, Robert Kellemen, Diane Langberg, Ed Welch, Jeremy Pierre, Heath Lambert, Mark McMinn, Peter Hill, Alan Padgett, Fred Sanders e James Olthuis; e estou certo de que há muitos outros que por infelicidade esqueci e estou deixando fora da lista, lamentavelmente.

Gostaria também de agradecer a meus editores, Joel Scandrett, Andy LePeau e, em especial, David Congdon, e a meus revisores, Phil Monroe e Gary Deddo. Gary, em particular, gastou mais tempo nesse manuscrito do que qualquer outro além de mim, ajudando a corrigir erros, omissões e imperfeições, além de me ajudar a corrigir meus pontos de vista em vários assuntos. No entanto, assumo total responsabilidade pela forma final deste livro e pelas limitações que ainda restaram.

Parte da redação do material foi financiada pelo Lilly Theological Research Grants Program, o que coincidiu com um sabático que me foi concedido pelo diretor, Albert Mohler, e pelo conselho de administração do Southern Baptist Theological Seminary. Alguns anos depois, ainda recebi um segundo sabático do Southern, durante o qual completei o manuscrito. No primeiro sabático, desfrutei de um escritório e contei com a maravilhosa hospitalidade dos líderes e do corpo docente do IGNIS: The Institute for Christian Psychology, em Kitzingen, na Alemanha. Que Deus abençoe aquela pequena mas poderosa instituição. Quero ainda agradecer à Fundação Templeton, ao Center for Christian Thought e à Biola University por uma bolsa que permitiu que eu trabalhasse como pesquisador-bolsista naquele centro durante um semestre, no outono de 2014. Agradeço também aos outros bolsistas daquele semestre que me ajudaram muito com suas opiniões sobre o capítulo 1 e sobre o livro como um todo. Que meses maravilhosos eu passei ali!

Desejo ainda expressar minha gratidão ao Mid-America Reformed Seminary, sobretudo ao diretor, Cornelius Venema, ao corpo docente (em particular, Alan Strange, Nelson Kloosterman e Mark Beach) e aos alunos, bem como aos visitantes que assistiram às palestras baseadas em quatro capítulos deste livro que apresentei ali em novembro de 2009, vários dos quais me deram um feedback específico e muito útil.

Esboço analítico

Ofereço aqui um esboço analítico do livro que fornece sua estrutura organizacional lógica. Cada capítulo começa com uma das declarações do esboço e procura desenvolver essa declaração. Portanto, o esboço serve também de resumo do conteúdo terapêutico da fé cristã.

-

CINCO AXIOMAS DO MODELO DE PSICOTERAPIA E ACONSELHAMENTO CRISTÃOS (PAC)

-

Axiomas 1-4: O Deus triúno, centro do modelo de psicoterapia e aconselhamento cristãos

Axioma 1: O Deus triúno é o centro de sua criação e criou os seres humanos à sua imagem, de modo que refletir e participar de sua glória é o objetivo último e transcendente da vida deles.

Corolário: O florescimento adequado dos seres humanos é, portanto, um objetivo imanente e subordinado nos desígnios de Deus (cap. 1).

Axioma 2: Deus é uma comunhão triúna de pessoas, o arquétipo da forma de vida pessoal e social dos seres humanos.

Corolário: O Pai determinou que o Espírito Santo trouxesse seres humanos caídos, por intermédio da fé no Filho, para a comunhão deles, para serem um sinal cada vez mais claro da Trindade (cap. 2).

Axioma 3: O Deus triúno é especialmente glorificado na comunicação do Filho, Jesus Cristo, que, como Deus e humano, fornece a unidade definitiva da psicoterapia e do aconselhamento cristãos.

Corolário: O objetivo intrínseco do desenvolvimento humano individual é a conformidade com a imagem de Cristo.

Expansão do corolário: A imagem de Cristo consiste em santidade, integridade criativa e receptividade ativa (cap. 3).

Axioma 4: O Espírito Santo é a dádiva do Deus triúno que consiste em sua habitação nos crentes, unindo-os ao Filho, e o meio definitivo de proporcionar o adequado bem-estar dos seres humanos.

Corolário: O Espírito Santo utiliza muitos meios da criação e secundários para promover o adequado bem-estar dos seres humanos (cap. 4).

Axioma 5: A Palavra do Deus triúno na Escritura, a fonte primordial para determinar os objetivos da psicologia e do aconselhamento cristãos.

Axioma 5: A palavra do Deus triúno na Escritura comunica de forma singular seu entendimento, avaliação e atividade com relação aos seres humanos, particularmente sua missão redentora em Jesus Cristo em prol deles, de modo que a Bíblia é o cânon da psicoterapia e do aconselhamento cristãos, o principal guia para o estabelecimento de seus objetivos e fonte de seus "primeiros princípios" (veja Johnson, 2007).

Corolário: O Deus triúno não transmitiu por meio da Bíblia todo o seu entendimento sobre os seres humanos, de modo que a utilização de outras fontes relevantes de conhecimento sobre os seres humanos em favor da psicoterapia e do aconselhamento cristãos é legítima e altamente desejável, contanto que operem de modo subordinado às Escrituras (veja Johnson, 2007).

Expansão do axioma 5: A estrutura organizacional fundamental da palavra de Deus na Escritura é o drama da autoglorificação de Deus na história humana, sintetizado na metanarrativa cristã da Criação, Queda, Redenção e Consumação, cujo ápice é a história de Jesus Cristo, na qual as histórias dos crentes estão agora sendo escritas (cap. 5).

DEZ PRINCÍPIOS ESTRATÉGICOS DE PSICOTERAPIA E ACONSELHAMENTO CRISTÃOS (PAC)

Princípio 1: Um relacionamento de adoração e amor com o Deus triúno em todas as suas perfeições é extremamente benéfico para os seres humanos (cap. 6).

Princípio 2: O Deus triúno criou os seres humanos para se tornarem participantes de sua glória, e receber isso com gratidão contribui para seu pleno florescimento (cap. 7).

Princípio 3: A psicopatologia é compreendida de forma mais abrangente por três perspectivas: pecado, sofrimento e dano biopsicossocial (caps. 8-11).

Expansão 1: A revelação bíblica concentra-se sobretudo no pecado por ser psicopatologia fundamentalmente contrária à glória de Deus e ao bem-estar humano (cap. 8).

Expansão 2: O sofrimento e o dano biopsicossocial também são aspectos significativos da psicopatologia, porque podem ser obstáculos ou meios para promover a glória de Deus e o bem-estar humano (caps. 9 e 10).

Princípio 4: O Filho de Deus tornou-se humano e estabeleceu o ideal concreto da vida humana, cumprindo a vontade de seu Pai, uma perfeição que é creditada aos crentes por meio da união com Cristo e a qual eles também buscam realisticamente pelo Espírito Santo e pela fé (cap. 12).

Princípio 5: A morte expiatória de Cristo derrotou o pecado, anulou a penalidade que pesava sobre nós por causa dele e, por intermédio da união com Cristo pelo Espírito Santo e pela fé, eliminou em parte nesta era muitas das consequências do pecado que perturbam a alma (cap. 13).

Princípio 6: A nova criação começou na ressurreição de Cristo e, por meio da união com Cristo, está sendo concretizada nos crentes e entre eles pelo Espírito Santo e pela fé (cap. 14).

Princípio 7: A expansão da nova criação está sendo guiada pelo Cristo exaltado, operando no interior dos que se unem a ele pelo Espírito Santo e pela fé e entre todos eles (cap. 15).

Princípio 8: A igreja é o corpo de Cristo — a nova criação que está se tornando visível —, e seus membros estão sendo conformados a Cristo individualmente e à Trindade coletivamente, pelo Espírito Santo e pela fé (cap. 16).

Princípio 9: Conformidade com Cristo é a concretização pessoal da nova criação por intermédio da diferenciação redentora e da integração em Cristo, realizada pelo Espírito Santo e pela fé (caps. 17-19).

Princípio 10: O fato de os cristãos já fazerem parte da nova criação dirige-os

para um futuro eterno com Deus e reformula radicalmente sua vida na terra (cap. 20).

PRIMEIRA PARTE

O Programa Doxológico-Terapêutico da Trindade

De acordo com a maioria dos pensadores cristãos, o ensino bíblico e a razão humana levam à conclusão de que Deus criou o universo com o objetivo primordial de manifestar sua glória (doxa), ou seja, a beleza de suas perfeições (Tomás de Aquino, 1947; Balthasar, 1982-1991; Barth, 1957a; Calvino, 1559/1960; Edwards, 1989; Piper, 1991; 1996). O próprio Deus precisa ser a motivação e a finalidade mais elevadas dele mesmo, caso contrário essa motivação e finalidade mais elevadas não poderiam ser ninguém mais a não ser ele mesmo. Tendo sido criados à imagem de Deus (Gn 1.28,29), para sua glória (Is 43.7; 1Co 10.31) e para ter com ele um relacionamento de reverência e amor (Ef 3.16-19), os seres humanos florescem melhor quanto mais a glória de Deus se torna verdadeiramente sua maior motivação e propósito. Deus também constituiu a vida humana de tal modo que temos necessidades e desejos segundo a nossa criação — entre os quais a necessidade de um relacionamento de reverência e amor com ele —, os quais podem também ser satisfeitos com coisas que são secundárias, mas também boas e legítimas (Gn 1.26-31; 2.18; Sl 104; 1Tm 4.3-5). No entanto, o cristianismo também ensina que os seres humanos estão fundamentalmente afastados de Deus, de modo que sua razão de ser foi frustrada e a matriz de suas necessidades, desejos e afetos tornou-se fundamentalmente desordenada. Por conseguinte, a maior necessidade do ser humano é ser restaurado para viver da maneira para a qual foi criado — mas ele mesmo é incapaz de executar essa restauração.

A glória de Deus manifestou-se de forma ainda mais profunda por meio da revelação de que Deus é uma comunidade de três pessoas com um conjunto harmônico de missões estabelecidas com o propósito de resgatar a humanidade e conduzi-la de volta à vida para a qual o ser humano foi criado e cujo ápice se deu quando o Filho de Deus se tornou humano, sofreu e morreu pelo pecado, ressuscitou dos mortos e subiu ao céu para que o Espírito Santo pudesse vir e realizar essa restauração. Em decorrência disso, a glória de Deus está agora

sendo manifesta por meio da cura, do fortalecimento e do bem-estar humanos, em nome de Cristo, do qual os homens têm a glória de participar. A Escritura está estruturada em torno dessa metanarrativa e contém a história da relação entre a manifestação da glória de Deus e a participação humana nessa glória.

As formas dominantes de psicoterapia e aconselhamento hoje em dia operam dentro de uma cosmovisão naturalista e de uma metanarrativa naturalista e evolucionista nas quais não há Deus e o bem-estar humano é buscado sem a ajuda dele. Embora a psicoterapia e o aconselhamento cristãos possam ser enriquecidos pelo conhecimento que a psicologia moderna obteve pela graça criadora de Deus, o programa doxológico do Deus triúno envolve uma orientação terapêutica radicalmente diferente.

—1—

A órbita da alma humana

Levantai vossas cabeças, ó portas, e levantai-as, ó portais eternos, para que entre o Rei da glória! Quem é esse Rei da glória? O Senhor dos exércitos; ele é o Rei da glória.

Salmos 24.9,10

Deleitem-se em Deus; aplaudam quando o virem!

Salmos 68.4, A Mensagem

O que será que as pessoas pensavam quando contemplavam o Sol no mundo antigo? Naquela época, nada seria mais visível que o movimento do Sol no céu, de Leste a Oeste, e nada poderia ser mais garantido que a firmeza e a imobilidade da Terra, em que as pessoas se encontravam. Agora é difícil imaginar como a Terra e o Sol eram percebidos na época em que os seres humanos "sabiam" que o Sol e todos os planetas e estrelas giravam em torno da Terra e que a Terra era o centro do universo. Que loucura deve ter sido, a princípio, quando certos astrônomos começaram a dizer que era a Terra que se movia ao redor do Sol, e não o contrário.

Mesmo pensando nos tempos atuais, o Sol não parece tão grande. De onde estamos, ele parece muito maior que as estrelas, mas, comparado à Terra, que se estende à nossa volta, o Sol parece relativamente pequeno. No entanto, hoje sabemos que a aparência do Sol e a da Terra são exatamente o oposto da

realidade — mais de um milhão de Terras poderiam caber dentro do Sol! Durante séculos, subestimamos muito o tamanho do Sol e superestimamos o tamanho da Terra. Perspectiva é um fator muito importante.

Mas vamos investigar isso um pouco mais a fundo. Por que Deus criou o sistema celeste em que nos encontramos com uma aparência tão diferente da realidade? Por que Deus o criou dessa maneira, sabendo qual seria nossa percepção dele durante milhares de anos e sabendo que só o "compreenderíamos" nos séculos 15 e 16, depois que a matemática e a observação astronômica tivessem se desenvolvido o suficiente para nos permitir ver as coisas como realmente são? É óbvio que podemos apenas especular quais seriam as razões de Deus, mas pelo menos uma explicação plausível pode ser cogitada. Talvez a maneira em que tudo foi orquestrado tenha um significado — talvez seja um sinal. Talvez Deus o tenha criado dessa forma para servir de analogia profunda — no "centro" da criação e do desenvolvimento cultural humano — da tendência radical que temos de ver a nós mesmos e não a Deus como centro absoluto do universo.[1]

Para nós, parece muito natural supor, embora mal tenhamos consciência disso, que somos extremamente importantes. É muito fácil acharmos que nossos interesses são mais importantes que os de qualquer outra pessoa (Deus, o resto da criação, outras pessoas). Para romper com esse modo de vida fundamental, era preciso mais do que matemática e observação empírica cuidadosa. O próprio Deus teria de explicar tudo isso a nós diretamente, em Cristo e nas Escrituras, e talvez indiretamente, por meio de sua criação. Nessas fontes, descobrimos que ele é o maior ser que existe: transcendente e supremamente majestoso, perfeitamente amoroso e perfeitamente justo, o onipresente, onisciente e onipotente Criador e Redentor, a fonte insondável de bondade, verdade, beleza e amor. O corolário dessa revelação é, por certo, que não somos esse ser. Podemos parecer muito importantes em comparação com pedras, árvores e vacas. Mas, em comparação com o maior ser que existe — e que é a fonte de tudo o que não é ele mesmo —, percebemos que, de fato, somos profundamente insignificantes, situados em um único local e tempo, dotados de habilidades e capacidades muito limitadas e vulneráveis a doenças, a ferimentos e, por fim, à morte. Perspectiva é demasiado importante. Então, talvez Deus tenha criado o sistema solar da maneira que criou como uma espécie de metáfora irônica, querendo que servisse de ilustração de nossa futura perspectiva pecaminosa a respeito de nós mesmos e do resto da realidade, a qual só seria revelada à humanidade no desdobramento de seu desenvolvimento cultural e científico, nos séculos 15 e 16.[2] Neste capítulo — diga-se de passagem, no livro inteiro —, vamos examinar o significado

terapêutico daquilo que ocupa a posição central no coração e na vida de uma pessoa, de seu universo relacional e de sua cosmovisão, pois sua orientação em relação a esse assunto, que é o mais importante de todos, tem consequências psicológicas tremendas. Viver em torno de qualquer coisa que não seja o verdadeiro centro da realidade é um fator que contribui muito para o sofrimento e os conflitos que afligem a sociedade e o coração humano, e caminhar em direção a esse centro leva à resolução de muitos dos maiores problemas psicoespirituais que podemos enfrentar e, finalmente, à felicidade duradoura. Os cristãos creem que ser atraído pela graça para orbitar em torno de Deus pode produzir o melhor tipo de florescimento humano e que esse é o melhor caminho para maior cura, fortalecimento e amadurecimento da alma. Para o cristianismo, isso ocorre porque o ser humano foi feito exatamente para estar nessa órbita. Todos os nossos desejos — bons e maus — representam, de uma maneira ou de outra, nossa necessidade fundamental de estar em um relacionamento amoroso e dinâmico com o maior Bem que existe, em consciente dependência, adoração, comunhão e gratidão, e de desejá-lo acima de tudo. Consequentemente, o florescimento humano e a satisfação de todos os relacionamentos e atividades do ser humano são encontrados, em última análise, em sua adequada relação com Deus.

A própria vida humana oferece várias evidências sutis porém convincentes de sua orientação transcendental fundamental. A religiosidade está em toda parte, religiões desenvolvem-se há milênios e pessoas religiosas tendem a ser mais saudáveis e felizes que as sem religião (Masters e Hooker, 2013; Park e Slattery, 2013; Myers, 2000). Oração e meditação podem reduzir o estresse e a ansiedade (Spilka e Ladd, 2013; Wachholtz e Austin, 2013). A maioria das pessoas acredita que a moral transcende as normas culturais. Encontrar significado na vida é algo que traz profunda satisfação (Baumeister e Vohs, 2002). Assumir responsabilidade por nossos atos, ter autocontrole e virtude são fatores que contribuem para nosso bem-estar (Baumeister e Exline, 2000; Peterson e Seligman, 2004; Wong, 2014). Não viver só para satisfazer os próprios interesses, mas tendo também as pessoas em mente, faz parte da natureza humana (Batson, Ahmad, Lishner e Tsang, 2002). A gratidão está relacionada com o bem-estar (Emmons e McCullough, 2004). A descrição cristã da realidade é a que consegue melhor explicar essas descobertas como um todo, mas essa interpretação baseia-se nos ensinamentos da Bíblia, que afirma revelar o contexto motivacional supremo da humanidade segundo seu Criador.

Por que, então, a religião para muitas pessoas no Ocidente é assunto tão

secundário? Muitos parecem estar bem mais preocupados com a vida na Terra que focados em Deus. Hoje, família, emprego, casa e diversão consomem muito mais atenção e energia da maioria das pessoas do que a qualidade de seu relacionamento com Deus. No entanto, mesmo aqui, oculta no esforço de alcançar esses bens humanos legítimos, podemos discernir uma busca por algo muito maior, realçada pelo fato de que nossas maiores alegrias terrenas têm uma temporalidade fugaz e uma insuficiência essencial a ponto de nos levar a crer que deve haver algo mais. A satisfação de nossos desejos e o fato de eles nunca serem plenamente satisfeitos revelam que existe uma realização a ser encontrada em uma felicidade imensurável e infinita.

Ao mesmo tempo, o desejo humano tem seu lado sombrio. Na busca por maior felicidade na terra, a maioria de nós fica mais ou menos frustrada quando não consegue o que deseja. Podemos ficar decepcionados conosco e envergonhados por nossas limitações. Alguns, quando se decepcionam com outras pessoas, ficam com ódio; outros, guardam mágoa; e, quando somos maltratados, a maioria de nós guarda um profundo rancor e às vezes se torna vingativa. E o que explica a exploração, a violência e a dominação escancarada, tão frequentes em todas as partes do mundo? Se formos atrás da fonte desses problemas, vamos constatar algo a respeito do que Cristo e Buda concordam: a maior parte (se não a totalidade) do sofrimento humano (nosso e o dos que estão à volta) é causada por desejos frustrados que se originam de um modo de vida egocêntrico — viver como se fôssemos o centro do universo é tanto universal quando universalmente criticado.

A natureza autodestrutiva do egocentrismo mostra-se com mais clareza naqueles que apresentam transtorno de personalidade narcisista (TPN). Patologicamente egoístas, esperam ser reconhecidos como superiores, procuram a admiração dos outros, não têm capacidade de empatia e podem ser insuportavelmente invejosos e arrogantes. O ensino do cristianismo sobre o pecado universal, no entanto, mostra que não devemos menosprezar essas pessoas, e sim enxergar nelas a exacerbação de nossas próprias tendências naturais, que nelas estão menos contidas pela autoconsciência e pela conformação às convenções sociais. E se todos os seres humanos tiverem um autoconceito falho e exagerado, geralmente menos escancarado que o TPN — na verdade, às vezes parecendo o contrário —, mas, mesmo assim, distorcido e sujeito a se manifestar em momentos de crise; por exemplo, na perda de um amor, de um emprego ou de algo importante que havia sido conquistado? Enquanto a maioria das coisas está do jeito que queremos, enquanto sentimos que nossos desejos estão sendo basicamente

satisfeitos — ou, se preferir, enquanto o mundo gira em torno de nós —, essa tendência permanece oculta. Segundo o cristianismo, cada um de nós traz dentro de si um impulso egocêntrico antinatural e excessivo. De onde ele vem?

A maioria dos ocidentais considera a Bíblia um ótimo texto religioso e ético. No entanto, um de seus principais temas é a denúncia desse excessivo egocentrismo, que ela chama de pecado. De fato, o retrato da humanidade apresentado na Bíblia é tão repulsivo, que, sendo bem sincero, grande parte dela é de difícil leitura sem que haja um distanciamento, seja por meio de uma crítica acadêmica da Bíblia, seja pela crítica aos que confiam nessa crítica. Mas e se a Bíblia estiver certa nas duas avaliações? Ou seja, que Deus é o verdadeiro centro do universo e que todos somos muito mais inclinados a ser nosso próprio centro do que somos capazes de imaginar.

Depois de passar anos sem rumo na vida, Agostinho (trad. 1958) aceitou o relato bíblico e concluiu que a humanidade caída é composta de apenas duas comunidades básicas. À primeira ele chamou cidade dos homens, já que todos os seres humanos nascem nela. Essa cidade, escreveu ele, é motivada fundamentalmente pelo amor próprio e pelo desprezo a Deus. À segunda chamou cidade de Deus, e só se entra nela nascendo do Espírito (Jo 3.6). Os habitantes da segunda cidade estão sendo ensinados pelo Espírito a não confiar em si mesmos, no bom sentido, a amar a Deus em conformidade com o valor que ele tem e a alcançar o cumprimento do propósito para o qual foram criados. Toda a história humana, pensava Agostinho, pode ser lida de um modo cristão, como um conflito entre essas duas comunidades (e dentro do coração de cada um de nós) no que diz respeito ao verdadeiro centro espiritual do universo.

Se Agostinho estiver certo, é de esperar que cada cidade esteja ocupada com as implicações de sua motivação primordial. Um dos lugares em que isso certamente aconteceria é o conjunto de práticas de cura da alma de cada cidade. Toda religião e todo sistema de aconselhamento e psicoterapia têm um conjunto de pressupostos sobre a natureza humana e seu florescimento, sobre o que há de errado com ela e sobre a melhor forma de cuidar dela e curar seus distúrbios (Roberts, 1987; 1988). Quer bem articuladas, quer mais implícitas, essas crenças constituem sua “estrutura de edificação” (Johnson e Sandage, 1999). Do ponto de vista cristão, a parte mais importante dessa estrutura é o que se considera central.

O CENTRO DA TERAPIA MODERNA

Quando eu era jovem, todos os anos esperava com ansiedade a exibição de O mágico de Oz na televisão. Que história incrível: a emoção de uma busca, o desenvolvimento do caráter, as alegrias da amizade, um intenso conflito entre o bem e o mal e até um pouco de terror (aqueles macacos!). Por isso, tive um choque quando tornei a assistir ao filme já adulto, depois de me tornar cristão, e percebi que ele é uma parábola modernista. Depois que a Bruxa Malvada do Oeste é finalmente morta, Dorothy e seus amigos voltam para o "mágico", que tinha dito antes que os ajudaria se trouxessem de volta a vassoura da bruxa. No entanto, o "Grande e Poderoso Oz" (que os adultos conseguem identificar como uma figura de Deus violenta e ameaçadora) revela-se um verdadeiro charlatão, admitindo ser incapaz de atender aos pedidos (orações?) de quem quer que seja. Pelo contrário, o mágico diz a Dorothy e a seus amigos que o tempo todos eles já tinham dentro de si todas as capacidades necessárias para ajudar a si mesmos, já apontando, cinquenta anos antes, para a terapia centrada na pessoa.

Assim como O peregrino e A guerra santa de Bunyan, mais de dois séculos antes, as histórias de Oz, de Frank Baum, eram alegorias que simbolizavam uma cosmovisão e um entendimento da humanidade bem específicos. A edição original de O mágico de Oz foi publicada em 1900, oito anos depois da fundação da American Psychological Association [Associação Psicológica Americana], quando a psicologia moderna estava começando a ascender à posição de psicologia dominante do Ocidente. Frank Baum e a maioria dos primeiros líderes da psicologia moderna compartilhavam algumas ideias fundamentais a respeito dos seres humanos e de seu aperfeiçoamento, além de terem participado de uma abrangente transição de cosmovisões, do cristianismo para o modernismo tardio, que estava ocorrendo entre os líderes intelectuais da cultura ocidental no que ficou conhecido como a revolução secular (Smith, 2003).

Uma cosmovisãoé um conjunto de pressupostos normativos, incluindo crenças, bens e práticas, que orientam, guiam e contextualizam a compreensão que uma pessoa tem a respeito de todas as coisas (Naugle, 2002; Koltko-Rivera, 2004).[3]

As cosmovisões são mantidas por comunidades, e as pessoas geralmente se socializam dentro da cosmovisão da comunidade na qual cresceram e foram educadas (embora, a partir da adolescência, uma pessoa possa adotar outra). A adesão a uma cosmovisão é especialmente complicada em uma cultura altamente comunicativa como a do Ocidente, em que diferentes cosmovisões são defendidas por muitas pessoas; a informação é interpretada de diferentes maneiras e amplamente disseminada, de modo que a maioria dos membros da cultura ocidental é influenciada por mais de uma cosmovisão. Eu diria que o modernismo tardio[4] é a cosmovisão aceita pela maioria dos intelectuais do Ocidente, e entre suas hipóteses normativas estão as seguintes: (1) os seres humanos surgiram em decorrência de processos evolutivos puramente naturais; (2) o conhecimento humano só pode ser oriundo de raciocínio/matemática, observação criteriosa e discurso social; portanto, (3) crenças religiosas e metafísicas alheias à ordem natural não podem ser reconhecidas como verdadeiras; (4) em religião e metafísica, o indivíduo humano (em comunidade) é a mais alta autoridade; (5) a posição oficial de uma sociedade democrática deve ser neutra no que tange às cosmovisões, isto é, não deve fomentar nenhuma cosmovisão religiosa ou metafísica, o que significa dizer que deve ser secular; portanto, (6) a sociedade deve proteger o direito de todos os indivíduos de seguirem um entendimento próprio de bem-estar, limitados apenas pelo entendimento e bem-estar do outro; e, por último, (7) são necessárias regras de discurso e prática para manter o caráter secular da esfera pública (e.g., governo, negócios, educação, mídia pública e saúde mental). Penso que a esfera pública dos Estados Unidos atualmente é reprimida por algo similar a esse conjunto de pressupostos.

O modernismo tardio tem outros pressupostos, alguns dos quais são compatíveis com uma cosmovisão cristã (e alguns deles foram mesmo moldados pelo cristianismo, como o valor da ciência).[5] No entanto, essas duas cosmovisões obviamente divergem em vários aspectos importantes. Talvez a maior diferença, do ponto de vista cristão, seja o que se considera central à vida humana. O que quero dizer com “central” é o valor mais alto ou o maior bem (o que Charles Taylor [1989] chamou de “hiperbem”). O que funciona como ponto central influencia tudo o mais na vida e no pensamento de alguém; é o que motiva mais profundamente o indivíduo, o que é mais importante ou mais amado em sua vida, aquilo a que ele mais se dedica, poderíamos dizer. Contudo, é preciso também distinguir o centro ideal — o que a pessoa deseja conscientemente que seja central — daquilo que é realmente central no coração: o centro psicológico. Saber com precisão o que é psicologicamente central fica obscurecido pelas

crenças e normas religiosas e éticas da pessoa, pela falta de autoconsciência e pela pura opacidade desses assuntos, bem como pelos muitos objetos que competem pelas nossas afeições e desejos. Porém, uma implicação importante do cristianismo é que o fato de serem feitos à imagem de Deus torna os seres humanos intrinsecamente religiosos em seu coração. Tendo sido criados para Deus, mas sem estarem em um relacionamento com ele, adultos normais necessariamente terão alguma coisa (ou várias coisas) ocupando o lugar central em sua vida, estejam eles conscientes disso ou não.

As cosmovisões teístas, como o cristianismo, quase por definição deixam claro seu ideal central, pois ele é partilhado por toda a comunidade. Já as cosmovisões que não são claramente religiosas, como o modernismo tardio, não têm um ideal central oficial e publicamente identificado. Por isso, muitos candidatos disputam não oficialmente a supremacia da cultura ocidental — riqueza, conforto, relacionamentos, sexo, realizações, esportes, entretenimento, música —, moldada pelas tendências culturais e pelo gosto pessoal. No entanto, é possível afirmar que o centro principal, não oficial e implícito do modernismo tardio, tanto ideal quanto psicologicamente, é o ser humano individual, a que chamaremos “eu”.[6]

Desnecessário dizer que essa afirmação pode ser contestada, e fornecer todas as provas de sua veracidade ultrapassa o escopo deste livro,[7] mas o argumento já foi defendido várias vezes em outros textos (veja Baumeister, 1993; Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler e Tipton, 1985; Giddens, 1991; Lasch, 1979; Taylor, 1989; Twenge e Campbell, 2010; Yankelovich, 1981). Uma vez que os cristãos estão convictos de que todo ser humano tem um centro psicológico (ou mais de um), na ausência de um centro ideal publicamente acordado, é preciso interpretar símbolos culturais, atividades e valores para inferir quais sejam os centros ideal e psicológico. Encontra-se apoio indireto para essa afirmação no fato de que autoestima elevada, liberdade e felicidade do indivíduo, autoexpressão, autorrealização e autossatisfação estão entre os valores mais importantes do Ocidente hoje e, reciprocamente, a baixa autoestima e qualquer crítica à satisfação desses desejos do eu (desde que ninguém mais seja prejudicado) estão entre as coisas mais nocivas do Ocidente. Esse conjunto de valores é muito diferente, por exemplo, dos valores da antiga China ou da Europa do século 13.[8]

Antes de prosseguir, é preciso reconhecer que não sou um observador neutro dessas dinâmicas culturais. Cresci na cultura do modernismo tardio e bebi profusamente de suas águas, o que trouxe inúmeros problemas para mim e para

as pessoas à minha volta. Por isso, não sou imparcial, nem tenho condição de atirar pedras. O que quero aqui é simplesmente destacar as obscuras influências sociais contemporâneas que intensificaram as dinâmicas vagas e inconscientes que o cristianismo afirma estarem entranhadas no coração de todas as pessoas. Como observou Pascal (1941), um agostiniano tardio: “O Eu tem duas características: é inerentemente injusto por se colocar como centro de tudo; é inconveniente aos outros, uma vez que os escravizaria; para cada um, o Eu é o inimigo, e gostaria de ser o tirano de todos os outros” (p. 151, nota 455). Já em Gênesis 3, o teísmo judaico-cristão ensinava que o eu humano quer se tornar deus de si próprio.

Qual a relação de tudo isso com psicoterapia e aconselhamento? Há grande relação, na verdade, já que a psiquiatria, a psicologia e a psicoterapia/aconselhamento do modernismo tardio[9] têm desempenhado um papel importante nas transformações culturais abordadas anteriormente (Adams, 1971; Cushman, 1995; Holifield, 1983; Johnson e Sandage, 1999; Rieff, 1966; Vitz, 1994; Wallach e Wallach, 1983). Além de investigar os seres humanos utilizando os poderosos métodos das ciências naturais, sua tarefa era ajudar uma liderança intelectual emergente a moldar uma maneira “moderna” de entender as pessoas e de tratar seus problemas psicológicos sem ser tolhida por sistemas religiosos e filosóficos desacreditados (veja Thorndike, 1905; Watson, 1925). Embora Carl Rogers (1951; 1961) tenha sido um dos mais categóricos e coerentes ao falar de um programa centrado no cliente/centrado na pessoa, todas as formas modernas/seculares de psicoterapia e aconselhamento partilham da mesma estrutura em que “o eu” é pelo menos implicitamente o centro ideal e em que se pressupõe que sua realização e satisfação são os maiores objetivos da vida (dentro de limites para salvaguardar a realização e a satisfação do eu de outras pessoas).[10]

Por essa razão, o cuidado da alma (psiquiatria, psicoterapia e aconselhamento) no modernismo tardio tem dificuldade de identificar os tipos mais sutis de patologias resultantes de uma vida em que o eu é o centro primordial, e no máximo consegue enxergar suas formas mais evidentes (e.g., transtornos de personalidade antissocial e narcisista). Pesquisas sobre terapia secular demonstraram de forma convincente que ela é capaz de melhorar o aspecto funcional do ser humano. Contudo, os cristãos podem argumentar que ela faz isso, até certo ponto, cultivando um autocentrismo cada vez mais sofisticado e adaptativo, “civilizando-o”, por assim dizer, ao treinar o eu autônomo para aprender a conviver melhor com os outros e a inibir o comportamento que busca

excessivamente o benefício próprio, ao mesmo tempo normalizando-o,[11] encorajando a “confiança em si mesmo” e a “autodeterminação” e, nesse processo, minando involuntariamente os vínculos sociais.[12] As famílias contemporâneas estão pagando um preço altíssimo por causa da terapia moderna (Cushman, 1995; Rieff, 1966; Twenge e Campbell, 2010; Wallerstein, Lewis, e Blakeslee, 2000).

Ao mesmo tempo, os cristãos não devem reagir a esse estado de coisas com radicalismo, abandonando o campo da saúde mental. Pelo contrário, o cristianismo apoia muitos dos bens culturais que este campo promove, incluindo o tratamento dos doentes mentais, o alívio do sofrimento, a pesquisa sobre a eficácia da terapia e muitos outros que não temos espaço aqui para enumerar. As ciências humanas e o campo da saúde mental pertencem a Deus. Além disso, a psicologia do modernismo tardio tem pontos fortes que ao longo da história faltaram à tradição cristã: ênfase na pesquisa empírica, psicologia comparada e orientação para o desenvolvimento, sem falar do imenso volume de conhecimento psicológico descoberto pelos pesquisadores e teóricos dessa comunidade! De fato, o amor a Deus leva os cristãos a apreciar e a utilizar as contribuições significativas da psicologia moderna, uma vez que, em última análise, são devidas à graça criadora de Deus. Como afirmou Calvino (1559/1960): “Se considerarmos o Espírito de Deus o único fundamento da verdade, não rejeitaremos a verdade em si, nem a desprezaremos onde quer que se mostre, a menos que desejemos desonrar o Espírito de Deus” (p. 273).

Além de tudo isso, o valor da participação cristã atualmente nos campos da psicologia e da saúde mental pública deve ser visto como algo incontestável. Esse envolvimento já produziu contribuições estratégicas significativas (e.g., Jones, 1994; McMinn, 2006; Miller; Delaney, 2004), pautadas por valores cristãos, sobretudo em áreas como a psicologia da religião e da espiritualidade, valores em psicoterapia, perdão, gratidão e outras áreas da psicologia positiva.[13]

No entanto, nossa valorização desses benefícios não deve encobrir as diferenças significativas que existem entre as cosmovisões, o pensamento e os objetivos terapêuticos dessas duas comunidades. Os cristãos acreditam que uma orientação autocentrada não pode satisfazer os seres humanos por muito tempo. Como criaturas — insuficientes em nós mesmos —, precisamos de uma base transcendente e pessoal para nossa vida, e, tendo sido criados à imagem de Deus — como seres relacionais, responsivos e dialógicos —, precisamos de um Deus pessoal que nos ame e a quem possamos amar, com quem possamos interagir e

para quem possamos viver. À medida que avança este século (e as pesquisas sobre aconselhamento e psicoterapia caracteristicamente cristãos), esperamos, como cristãos, que o teísmo transcendente e tripessoal do cristianismo demonstre ser um centro melhor para a vida e para a terapia humana do que o centro da modernidade secular.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A CENTRALIDADE DE DEUS

Os conselheiros procuram ajudar as pessoas a lidar com a realidade. Mas o que é realidade? Qual é a melhor maneira de conceituá-la? Para o naturalismo, a realidade constitui-se de todas as moléculas do universo. Para o construtivista social, ela é o produto de nosso sistema cultural. Os subjetivistas creem que a realidade é simplesmente o conjunto das crenças, sentimentos, valores e interpretações de uma pessoa. Do ponto de vista cristão, “Deus é a realidade suprema” (Danielou, 1996, p. 3). Antes que a matéria existisse e os seres humanos desenvolvessem culturas e começassem a refletir sobre o mundo, Deus era… e é, e há de vir. Segundo a Escritura e a tradição cristã, o Deus triúno é o único ser necessário; é o único ser que tem de existir. Tudo o mais não é necessário; tudo o mais que existe é contingente; é derivado e dependente de Deus e de sua palavra.

Assim, no princípio, Deus falou e a criação surgiu. Ele verbalizou a existência de todas as coisas e hoje as sustenta pela palavra de seu poder (Hb 1.3). A criação é a expressão das ideias da mente de Deus (Edwards, 1994, nota 247; ou de sua imaginação infinitamente fértil), que ele escolheu realizar, de modo que agora são reais, mas de forma contingente e derivada em comparação com a realidade de Deus, que é necessária e eterna. Para usar uma forma mais trinitária de expressão, a criação é aquilo que o Pai quis trazer à existência por intermédio do Filho, a Palavra (ou sentido expresso) de Deus (Jo 1.1-3; Hb 1.3), por meio do Espírito, o poder explanatório de Deus.

A criação é real (e não mera ilusão, como ensina o hinduísmo), mas é uma

realidade de uma ordem diferente, uma ordem inteiramente dependente do Deus triúno em todos os momentos de sua existência. Uma vez que Deus é sua origem, ela é incomparavelmente inferior a ele (Gilson, 1936, cap. 4). Segundo o cristianismo, considerar que qualquer coisa na criação seja divina como Deus (novamente, como o hinduísmo ensina que os seres humanos são em essência) é a pior das ilusões. É idolatria. Ao contrário, todas as coisas criadas devem ser vistas como subordinadas e submissas ao Deus triúno. Elas orbitam ao redor dele. O'Donovan (1986) dá a esse fato o nome de "'relação teleológica' da criação" (p. 33), isto é, ela é ordenada para um telos, finalidade ou objetivo, fora de si mesma.[14]

Segundo a Escritura, tudo existe para Deus (Sl 148; Pv 16.4; Hb 2.10). Ele é a suprema raison d'etre de toda a criação. "Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele seja a glória para sempre. Amém!" (Rm 11.36). As Escrituras declaram que Deus é "o primeiro e […] o último", "o Alfa e o Ômega" (Is 41.4; 48.12; Ap 1.8; 21.6). Ele é a fonte, o sustentáculo e o supremo propósito de toda a sua criação. Só Deus é autoexistente e autossuficiente.

Paulo aplica esse tema diretamente aos seres humanos. "Para nós há um só Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas, e nós existimos para ele" (1Co 8.6). O ser humano encontra a principal razão de sua existência em Deus, não em si mesmo. Deus é o verdadeiro centro da vida humana, infinitamente mais importante que qualquer coisa que seja meramente humana. As Escrituras põem a centralidade de Deus na vida humana de diversas maneiras. O ser humano deve usar o corpo para a glória de Deus (1Co 6.20) e para fazer boas obras que glorifiquem o Pai (Mt 5.16; 1Pe 2.12). Deve viver para a glória de Deus em todas as coisas, desde a mais simples função biológica (comer, beber) até o exercício dos dons espirituais (1Co 10.31; 1Pe 4.11). Parece que, na Escritura, a glória de Deus é uma expressão abreviada de designar o alvo mais elevado da vida humana (veja 1Cr 16.28; Is 42.10; 60.21; Jr 13.11; Jo 15.8; Fp 1.10,11; 2.11; 2Ts 1.10; Ap 4.9,11; 11.13).

A centralidade oficial de Deus na vida humana é ressaltada também de forma singular no antigo ensino bíblico de que os seres humanos foram feitos à imagem de Deus (Gn 1.27; 9.6). Isso implica pelo menos dois temas relacionados. Em primeiro lugar, os seres humanos não são o fim supremo. Os seres humanos são "sinais"[15] de alguma outra coisa, algo transcendente para o que foram estruturados; são réplicas do original. Em segundo lugar, ser imagem de Deus significa que os seres humanos são intrínseca e fundamentalmente

relacionais. Portanto, não podem ser entendidos apenas de uma perspectiva individual. Estão necessariamente relacionados a Outro, e é nesse relacionamento que encontram significado e satisfação. Do ponto de vista cristão, nada no ser humano é mais importante que isso. Assim, para cumprir mais plenamente seu propósito ou função, os seres humanos precisam estar, de modo correto, relacionados com a comunhão triúna de pessoas à qual foram basicamente criados para corresponder. Os humanos são seres necessitados, e sua maior necessidade é ter Deus no centro de sua vida, pois precisam amar e ser amados por esse ser infinitamente maior. Somente essa realidade é capaz de satisfazer a alma humana de modo pleno.

A principal finalidade de Deus é sua glória

Os seres humanos, portanto, são feitos para ter Deus como centro ideal e centro psicológico.[16] No entanto, para traçarmos as implicações disso para o aconselhamento e a psicoterapia, precisamos saber quais são as mais profundas razões de Deus para fazer o que faz (e.g., por que criou o mundo e por que Cristo morreu?), porque isso nos ajudará a entender o que estamos fazendo aqui. Alguns gigantes da tradição cristã — Agostinho, Tomás de Aquino e Calvino — desenvolveram uma resposta cristã e, nos últimos cinquenta anos, alguns luminares estelares a desenvolveram (Balthasar, 1982-1991; Barth, 1957a; Hart, 2003). Além disso, o escolasticismo reformado atacou o problema nos séculos 17 e 18 (Muller, 2003), e Jonathan Edwards (1765/1998) escreveu o melhor ensaio sobre o assunto em inglês, The end for which God created the world [O fim para o qual Deus criou o mundo] (e Piper [1991; 1996] popularizou o tema de Edwards em nossos dias). Na primeira metade do ensaio, Edwards faz uma explanação filosófica e, na segunda, organiza e analisa a maioria das passagens bíblicas pertinentes ao assunto, mostrando que Deus faz o que faz por amor a si mesmo (Is 48.11), por amor a seu nome (Êx 9.16; Is 48.9), para sua glória (Is 43.7; 61.3; Jo 13.31,32; Ef 1.5; Fp 2.6-11) e para seu louvor (Jr 13.11; Fp 1.11). A pletora de expressões como essas no Antigo e no Novo Testamento não deixa dúvida quanto à principal motivação para as ações de Deus. Deus ama a si mesmo acima de tudo. Ele tem extremo prazer em si mesmo e em sua atividade; ele faz o que faz primordialmente para si mesmo, isto é, para sua própria glória.

O que significa glória? A palavra hebraica que traduzimos por glória, kābôd, tem como primeira acepção a ideia de “condição do que é pesado” ou “peso” e veio a ter o sentido de “relevância”, ou influência, ou grandeza de uma pessoa, honra, prestígio e esplendor visível (Bauckham, 2015; Oswalt, 1980b). A palavra grega usada para traduzir kābôd na Septuaginta é doxa, de modo que foi usada no Novo Testamento com o sentido de honra/prestígio, magnificência/laudabilidade, bem como brilho, esplendor[17] e fulgor; e especialmente o fulgor da grandeza de Deus (Arndt e Gingrich, 1957; Bauckham, 2015; Kittel, 1964). Resumindo os dois Testamentos, a glória de Deus é a manifestação de sua honra e grandeza, o fulgor de sua majestade, santidade e bondade intrínsecas. Barth (1957a) definiu a glória de Deus como “a plenitude, a totalidade, a suficiência, a soma das perfeições de Deus na irresistibilidade de sua declaração e manifestação” (p. 645). Edwards a caracterizou de várias maneiras: como a excelência intrínseca de Deus — seu caráter virtuoso e todas as suas perfeições, aquilo que torna Deus o ser “infinitamente mais belo e excelente” (1765/1998, p. 550; veja 1765/1998, p. 429-33); e também como a consciência e a celebração dessa excelência; assim, no caso de Deus, ela consiste no conhecimento de si mesmo, no amor a si mesmo e no regozijo em si mesmo (1765/1998, p. 438).[18]

Pensadores cristãos também fizeram distinção entre glória interna e glória externa de Deus. Edwards (1765/1998) considerava a glória interna de Deus o somatório de seu conhecimento infinito, de sua virtude ou santidade infinita e de sua infinita alegria e regozijo (p. 244), toda a bondade e beleza que Deus é inerentemente por toda a eternidade. Portanto, a glória interna de Deus é o fato de ele conhecer, amar e valorizar a si mesmo de forma absoluta, infinitamente mais que qualquer outra coisa.

No entanto, Deus decidiu demonstrar sua grandeza e majestade intrínsecas, de modo que criou este universo para ser um “teatro glorioso” (Calvino, 1559/1960, p. 72). A glória externa de Deus consiste na manifestação “visível” de sua glória interna na criação e por meio dela, por meio das ações que ele executa nela, nas Escrituras e, em especial, na vida do Filho na terra (Jo 1.14, 18). Então, a bondade e o amor do Deus triúno são tão grandes, que ele decidiu criar alguns seres com os quais pudesse compartilhar essa glória (isto é, seu conhecimento de si mesmo, amor a si mesmo e regozijo em si mesmo), de modo que a felicidade deles se unisse à dele ao comunicar-lhes sua glória e gradativamente atraí-los livremente para a comunhão da Trindade (Edwards, 1765/1989, p. 531-3). A glória externa de Deus insere suas criaturas nos fins dele (Edwards, 1765/1989, p. 454; Hart, 2003, p. 17). Em consequência disso, a principal manifestação da

glória de Deus na criação é aquela em que os próprios seres humanos participam pessoalmente.[19] Deus criou os seres humanos para que pudéssemos participar de sua celebração.

Ao mesmo tempo, temos de admitir que o programa doxológico (doxa = glória) de Deus tem caráter paradoxal, já que Deus está obviamente, por enquanto, "retendo" a maior parte de sua glória. Na criação de Deus, seu poder e natureza divina, em geral, se manifestam indiretamente, intermediados por sua criação e seus profetas (Sl 19.1-6; Rm 1.20), e são ainda mais obscurecidos pelas calamidades naturais e pelo pecado e a maldade da humanidade. Até mesmo quando o Filho de Deus veio à terra, a maior parte de sua glória permaneceu basicamente oculta. No entanto, poderíamos ressaltar que sua capacidade de se tornar um bebê e de sofrer e morrer não contradiz sua grandeza, e sim a demonstra. Tanto sua majestade quanto sua absconsidade são aspectos de sua glória, já que em conjunto revelam uma humildade incomparavelmente grande.

Natural e justo

Desse modo, Deus criou o mundo por causa de si mesmo, com o propósito de manifestar sua glória interna. Antes de esmiuçar algumas das implicações da glória de Deus no aconselhamento e na psicoterapia, precisamos examinar uma objeção bastante comum. Essa orientação teocêntrica faz Deus parecer egoísta. Ele parece querer a adulação dos seres humanos e os estar apenas usando para os propósitos dele. Será que isso quer dizer que Deus é o supremo narcisista?

Edwards (1765/1998) reconheceu o problema e apresentou várias explicações muito boas (Holmes, 2001), mas a melhor delas é surpreendentemente simples (p. 142-4, 168-71). Deus é o maior ser que existe. Ele é necessariamente autoexistente e autossuficiente, completamente bom, onipotente, onisciente e santo. É natural que Deus se ame supremamente e seja seu próprio fim. É justo que Deus faça o que faz, em última análise, por si próprio, e não por um ser menor. O respeito devido a alguém ou a alguma coisa deve ser proporcional à importância e significado dessa pessoa ou coisa. Portanto, se Deus é infinitamente grande, ele precisa se considerar infinitamente acima de todas as outras coisas. Isso é o natural; não poderia ser de outra maneira. Aliás, se a

motivação suprema de Deus fosse alguma coisa que não ele mesmo, essa coisa seria seu deus; esse seria o ser mais importante de todo o universo. Desse modo, se Deus criasse ou redimisse por alguma outra razão última que não a glória dele mesmo, o próprio Deus seria idólatra. É evidente que isso é impossível. Assim, a perfeição de Deus é revelada no fato de ele amar a si mesmo mais que qualquer outra coisa. O fato de Deus agir por amor a si mesmo é infinitamente natural e justo. Ele tem de ser o centro de suas preocupações.[20]

Então, será que esse Deus é egoísta e narcisista? Até Kohut (1971), o narcisismo era considerado uma falha de caráter, derivada da história de Narciso, cujo amor a si mesmo era tão grande, que chegou a causar sua autodestruição. Essa antiga percepção grega harmoniza-se bem com o cristianismo. Se considerarmos o narcisismo o ato de alguém centrar-se de modo injustificado e inapropriado em si mesmo, Deus não pode, necessariamente, ser egoísta e narcisista. Nosso problema com a avaliação divina das coisas, que, de fato, remonta ao jardim do Éden, está no fato de que existe uma assimetria recíproca absoluta entre a natureza de Deus e a nossa.[21] Por ser Deus, ele tem de amar a si mesmo acima de tudo e amar sua criação de forma absolutamente secundária em relação ao amor que ele tem para com ele mesmo. Como criaturas suas, devemos amá-lo acima de tudo e nos amar de forma secundária em relação ao amor que temos para com ele, demonstrando assim seu perfeito amor-próprio. Não somos a imagem exata de Deus, mas uma imagem correspondente. O que, para ele, é amor-próprio justificado, no nosso caso seria narcisismo; o que, para nós, é amor-próprio justificado (amar outro [Deus] mais que a nós mesmos), no caso de Deus seria idolatria.

O glorioso amor de Deus

Aceitar essa assimetria absoluta e recíproca entre Deus e nós mesmos é fundamental para todo o teísmo, corretamente entendido. No entanto, a glória trinitária é intrinsecamente a antítese do que os humanos consideram “egoísmo”. A natureza eterna de Deus é amor (1Jo 4.10), porque Deus é triúno. O amor-próprio de Deus é no fundo também o amor mútuo do Pai e do Filho no Espírito. Deus não é, portanto, fundamentalmente individualista (como deve ser o Deus de qualquer monoteísmo puro e simples), mas eternamente comunitário,

interpessoal e dialógico. De fato, o amor da Trindade é parte significativa de sua glória mútua (veja Jo 14—17, espec. Jo 17.5,24; veja tb. cap. 2, adiante).

Além disso, Jesus Cristo é a manifestação pessoal da glória do Deus triúno. Ele revela a natureza da glória de Deus (Jo 1.14; 14.1-11; 17.22) e nos revelou um Deus que se esvaziou de suas prerrogativas divinas por nossa causa (Fp 2.7), que curou doentes, andou com pecadores e deu a vida por seus amigos (Jo 15.13). Não, esse Deus é tudo, menos egoísta. O amor de Deus é central em sua glória.

Deus busca pessoas para participarem voluntariamente de sua glória

Pelas razões aqui apresentadas, a glória (interna) de Deus inclui seu amor intratrinitário, que ele se propôs manifestar e compartilhar com suas criaturas (a maior característica de sua glória externa). Portanto, a glória de Deus é intrinsecamente relacional (Kelsey, 2009). Ela é a causa de todas as coisas, entre as quais o propósito divino de criar seres a sua imagem, libertá-los do pecado e atraí-los para sua comunhão trinitária. Ser feito à imagem de Deus significa, entre outras coisas, participar de sua glória, e podemos fazer isso de pelo menos três maneiras: primeiro, por meio da percepção que temos dela, isto é, de nosso reconhecimento e compreensão da supremacia de Deus, de seu belo caráter de amor santo e infinitas perfeições em nossa mente (ao que poderíamos chamar participação cognitiva), o que inclui a permissão consciente para que Deus seja nosso centro ideal; segundo, por abrir no coração um prazer em Deus e em seu caráter e perfeições e uma amor a ele e seu caráter e perfeições, expressos na adoração e no desejo de alcançar uma união mais profunda e adequada[22] com ele e de compartilhar essa união com outros (essa é a participação “carditiva”, que diz respeito ao coração, kardia); terceiro, por meio da emulação parcial e dependente (analógica) do caráter e bem-estar divinos, por meio do Espírito, à medida que buscamos uma união diferencial[23] com Deus em Cristo e andamos na santidade de Deus e em alegria e amor uns com os outros (o que também é “carditivo”). Essas duas últimas formas de participação dizem respeito à realidade de Deus como centro psicológico de uma pessoa.[24]

Sendo imagens de Deus, os seres humanos foram criados para desejar Deus quanto para serem recipientes ativos de sua bondade, receptivos e dialógicos,

mas necessariamente (e de forma mais ou menos consciente) dependentes da Fonte. Por um lado, não contribuímos com absolutamente nada que venha “de nós mesmos” (veja Jo 5.19). Deus compartilha de sua glória, e não podemos fazer nada a não ser recebê-la e devolvê-la, no que poderíamos chamar de “círculo de glória”. Edwards (1765/1989, p. 530-1) comparou a participação do crente na glória ao lustro, à beleza e ao brilho de um objeto exposto à luz do sol. “Os raios de glória vêm de Deus e trazem algo de Deus, sendo devolvidos à sua fonte original” (p. 531). Os seres humanos brilham como os planetas ao redor do Sol; refletem a luz que vem de outra fonte.

Em contrapartida, nossa atividade teocêntrica é inerente à glorificação de Deus. Participar da glória de Deus envolve refletir essa glória de volta a Deus de forma pessoal, ativa e geralmente consciente, em louvor, amor, união diferenciada com ele, alegria, obediência, amor ao próximo e cura da nossa alma. Trata-se de uma união pactual e relacional, e não uma fusão ontológica de naturezas (Horton, 2005). Essa participação voluntária é algo que as árvores e os búfalos não podem fazer. Eles glorificam a Deus da mesma maneira que um software executa as intenções de seu programador: automaticamente e sem a autoconsciência, a alegria e a liberdade que uma imagem de Deus pode ter.[25] Crentes maduros são, portanto, singularmente capazes de glorificar a Deus por meio do dom avançado de ter prazer e responder a Deus de forma voluntária e consciente, algo análogo[26] ao modo de Deus amar a si mesmo voluntária e sinceramente e agir de modo coerente com isso, e fazemos isso compartilhando a eterna felicidade que Deus tem em si mesmo. A participação pactual está resumida em Filipenses 2.12,13: “Desenvolvei vossa salvação com temor e tremor; porque é Deus que opera em vós tanto o querer quanto o efetuar, segundo sua boa vontade”.

O pecado e a ruína da humanidade, é claro, romperam tragicamente esse círculo de glória. No entanto, desde a eternidade, Deus havia incluído essas condições fatais em seu programa doxológico, pois permite que demonstrem aspectos de seu caráter virtuoso que não teriam sido exibidos de outra maneira: fortaleza, paciência, misericórdia, compaixão, perdão e assim por diante. De fato, era intenção de Deus exibir a glória da Trindade precisamente pelo envolvimento direto no fornecimento de uma solução completa para a queda humana, que consistia tanto em o Filho se tornar humano e morrer por nossos pecados quanto na vinda do Espírito Santo para aqueles que creem, permitindo, assim, que participem pessoalmente, mas de forma dependente, de sua recuperação e também compartilhem a felicidade de Deus. Em outras palavras, a participação ocorre por meio da fé em Cristo, à medida que aprendemos a morrer para a

tendência pecaminosa de nos centrarmos em outros deuses e desenvolvemos um novo eu, cada vez mais centrado no Deus triúno. Por fim, a intenção de Deus era que a igreja retratasse a comunhão trinitária, à proporção que seus membros ajudassem uns aos outros a participar desse círculo de glória, amando cada vez mais a Deus e uns aos outros (Ef 4.12-16), e procurando, por sua vez, atrair mais pessoas para essa comunhão feliz. Obviamente, esses objetivos, por enquanto, estão sendo realizados apenas de modo parcial.

Nosso bem-estar, a glória de Deus

"Deus é glorificado ao nos tornar felizes, e, ao desfrutarmos a felicidade, devemos glorificar a Deus" (Sibbes, 1635/1973, p. 247). Um dos mais belos aspectos de toda essa economia é como Deus escolheu manifestar sua bondade por meio de uma união hierárquica, radicalmente assimétrica. O amor de Deus por si mesmo brilha sobre tudo o que ele fez (Edwards, 1765/1998, p. 176-7). Aliás, um dos motivos pelos quais Deus se regozija em nós é o fato de compartilhar de si mesmo com outros (veja Piper, 1991, caps. 3, 7-9). Mas a glória de Deus está especialmente concentrada na vida, morte, ressurreição e exaltação do Filho e na habitação do Espírito Santo em nós e, além disso, na cura e conformação dos crentes à imagem do Filho, por meio da união com Cristo, com o auxílio do Espírito, de modo que, cada vez mais a nossa alegria e a dele se tornem, conscientemente, uma só. Como disse Piper, em uma frase que ficou famosa: "Deus é mais glorificado em nós quando estamos mais satisfeitos nele" (1996, p. 50). Ou, como supostamente escreveu Ireneu de Lião, muito antes de Piper: "A glória de Deus é uma alma vibrante". Essa relação entre a glória de Deus e nossa felicidade ou bem-estar constitui o alicerce do paradigma de uma terapia teocêntrica.[27]

Curvados sobre nós mesmos

Tudo isso parece maravilhoso, mas, para intensificar a força dramática (e a

glória), as condições em que tudo ocorre parecem ter sido calculadas para solapar todo o empreendimento, uma vez que os que foram designados para glorificar a Deus agora se opõem totalmente a que ele seja seu centro e estão inclinado a serem eles mesmos o centro. Como expressou Lutero, estamos curvados sobre nós mesmos (Bayer, 2008). O modernismo não é nosso maior problema — ele é apenas uma manifestação contemporânea da inconsciente oposição/inclinação que todos os humanos têm e que a Bíblia chama de pecado.

Para que Deus seja Deus, ele precisa opor-se de forma absoluta à oposição que fazemos a ele. Qualquer coisa menos que isso indicaria que o próprio Deus é cúmplice de nossos pecados e maldades. Sua glória manifesta-se ainda no fato de ele responsabilizar os seres humanos pelos pecados e maldades que cometem e puni-los por isso. Por conseguinte, o princípio da sabedoria é o temor de Deus, e parte dessa sabedoria consiste no verdadeiro conhecimento de nós mesmos (Calvino, 1559/1960, I.i.1), conhecimento que nos conduz a Cristo (Gl 3.24). Infelizmente, esse transtorno psicológico/relacional não é eliminado tão logo nos tornamos cristãos; antes, esse fato apenas começa a diminuí-lo e continua a diminuir por meio de nossa participação mais profunda na glória de Deus, ou seja, pelas práticas terapêuticas da fé e do arrependimento em Cristo.

Teólogos da glória e teólogos da cruz

Encerramos esta seção com uma advertência sobre a glória. Alguns anos após ter-se aprofundado no evangelho, Lutero (1518/2005) fez uma notável e provocativa comparação entre o que chamou "teólogo da glória" e "teólogo da cruz".[28] Aquele, disse Lutero, "chama o mal bem e o bem, mal", ao passo que este "chama cada coisa pelo que realmente é" (p. 49). O amor de Lutero pelo paradoxo está em plena demonstração nesse artigo, que resume um pouco do autoconhecimento que ele obteve em sua árdua busca de uma década pela perfeição espiritual (e que fez dele o primeiro cristão desconstrucionista da religião, o qual tanto precedeu quanto influenciou Kierkegaard).

O teólogo da glória, explicou ele, "prefere as obras ao sofrimento, a glória à cruz, a força à fraqueza, a sabedoria à loucura e, em geral, o bem ao mal" (Lull, p. 58); isto é, ele ou ela ainda deseja fama e sucesso mundanos, apenas

escondidos sob o manto da religião. Já o teólogo da cruz reconhece que “Deus só pode ser encontrado no sofrimento e na cruz” (p. 58). Lutero sabia por experiência que o poder enganador do pecado é tão grande que se instala em nossos melhores pensamentos e ações, até mesmo na busca de Deus e de sua glória. Talvez tendo em mente os fariseus mencionados nos Evangelhos, ele estava nos lembrando de que o melhor disfarce para nossa tendência inconsciente de nos centrarmos em nós mesmos é a demonstração pública e consciente de estarmos centrados em Deus. A advertência de Lutero nos lembra de lidar com temas como a glória de Deus com muito cuidado, estando prontos a examinar nossas motivações e a ouvir o que os outros têm a dizer, para que nossa autoconsciência cresça. Além disso, estava nos incentivando a buscar glória em lugares surpreendentes — pessoas com deficiência mental ou distúrbios de personalidade, esquizofrênicos, ansiosos e deprimidos, sim, e até pecadores, que, como vasos de barro, mostram que “esse poder que a tudo excede provém de Deus, e não de nós” (2Co 4.7, NVI).

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Vimos que o papel que Deus desempenha dentro de uma estrutura terapêutica cristã não é apenas de apoio. Deus, e somente Deus, é o maior bem da humanidade (Bavinck, 1956, p. 17). Em consequência disso, o bem-estar humano é promovido ao centrarmos nossa vida nele e ao participarmos de sua glória. De que modo o ideal da centralidade de Deus influi na psicoterapia e aconselhamento cristãos?

“Criaste-nos para ti mesmo, e nosso coração não encontra descanso enquanto não descansar em ti” (Agostinho, 2009, p. 3). Da perspectiva teocêntrica, a vida humana, na idade adulta, é uma busca consciente ou não por Deus. Todo o mundo que procura aconselhamento está em busca de algum tipo de felicidade, algum tipo de satisfação. Os cristãos ao longo da história entendem que essa busca é fundamentalmente um anseio inconsciente pela perfeição e pela comunhão que só podem ser encontradas em Deus (Burnaby, 1938, p. 141).

Nosso Criador constituiu a vida humana de tal maneira que todas as alegrias legítimas da vida, desde a infância, apontam para algo maior, Alguém que é a única realização que satisfaz a alma com toda a alegria que um ser humano pode ter. Somente no amor de Deus o ser humano pode encontrar consolo, perdão e razão de existir que sejam transcendentes.

É verdade que muitas pessoas parecem razoavelmente felizes sem Deus. Talvez sejam. Mas a interpretação agostiniana faria supor que manter esse estado exige a repressão de uma sensação sutil e crônica de incompletude ou falta de sentido que os outros, por várias razões, não podem desconsiderar. Muitos outros têm consciência de sentirem grande estresse e frustração ao tentarem encontrar satisfação neste mundo, onde isso está fora de alcance. Talvez isso ocorra porque esses anseios não satisfeitos são, na verdade, anseios por um Ser infinito, e são impossíveis de satisfazer com coisas menores, que duram pouco tempo e nos deixam sempre querendo mais.

Mas todos os que experimentaram conscientemente a glória de Deus sabem que foi para isso que foram criados. Existe um tipo inigualável de satisfação que o ser humano obtém na adoração e no amor a Deus. Há algo de extremamente imaculado e bom no louvor a Deus, algo mais puro, mais elevado e maior que qualquer outra alegria desta vida, incluindo o prazer do sexo. Exaltar a beleza de Deus nos faz felizes; receber o amor dele nos dá paz; saborear sua imensidão, santidade, sabedoria e compaixão faz bem, e faz bem porque é bom. Esses sentimentos atestam o valor do objeto. A psicologia positiva atesta que uma orientação positiva é boa para a alma. O que pode ser mais positivo que voltar regularmente nossa mente e coração para a infinita positividade da beleza e da perfeição de Deus? Perder-se na grandeza de Deus pode fornecer uma “distração gloriosa” das tristezas e depravação deste mundo, bem como de nossas dificuldades e pecados ativos, pelo menos por um tempo, até aprendermos a enfrentá-los de maneira mais eficaz em Cristo. O próprio culto é terapêutico e pode fazer com que os crentes, em vez de terem Deus apenas como centro ideal, passem a tê-lo cada vez mais como centro psicológico, onde a centralidade dele pode trazer muito mais cura para a alma. O aconselhamento e psicoterapia cristãos incentivam, portanto, o hábito de passar mais tempo com Deus todos os dias — orando e meditando, cantando ou mantendo um diário e compartilhando-o com outras pessoas. Pesquisadores descobriram que atividades como a “elevação”[29] e o desenvolvimento de um senso de reverência estão associadas com o florescimento humano (Shiota, Thrash, Danvers e Dombrowski, 2014). Precisamos de pesquisas em psicologia positiva cristã a respeito dos benefícios

da participação no “amor que excede todo entendimento, para que sejais cheios de toda a plenitude de Deus” (Ef 3.19).

Mas, antes de passarmos adiante, precisamos também reconhecer que nosso pecado e fragmentação, bem como as experiências ruins em um mundo pecaminoso e fragmentado, inevitavelmente atrapalham nossa capacidade de experimentar a glória de Deus de forma constante. Até mesmo crentes maduros relatam terem passado por períodos de abandono espiritual e por noites escuras da alma. Assim, temos de moderar nossas expectativas em relação à glória de Deus nesta vida, reconhecendo que a experimentamos como algo que vai e vem. Aliás, Deus parece usar esses abandonos para beneficiar nossa alma e aumentar nossa futura participação em sua glória (Voetius e Hoornbeeck, 2003; Exline, Hall, Pargament e Harriott, 2016). Além disso, há variações entre os crentes no que tange a sua experiência com Deus, dependendo do ponto em que se encontram em sua peregrinação. Por isso, os conselheiros cristãos precisam ter muita sabedoria para ajudar as pessoas a desfrutar da alegria de Deus.

Deus no centro do mundo relacional

A vida humana caracteriza-se pela interação social: pessoas relacionando-se umas com as outras, conversando e fazendo coisas em conjunto. No entanto, do ponto de vista cristão, sem um relacionamento pessoal com Deus, estamos no fundo, psicologicamente sozinhos. Por sermos imagem de Deus e criados para ele, sem ele temos nossa capacidade relacional comprometida. Sim, precisamos de outros seres humanos (necessidade criada por Deus, diga-se de passagem; Gn 2.12), mas, se Deus não for nosso centro relacional significativo, somos inevitavelmente compelidos a buscar as posições mais elevadas, a ser admirados ou a servir aos outros de forma egoísta e, de uma maneira ou de outra, a tentar fazer com que supram nossas necessidades. Ao mesmo tempo, nossas grandes falhas denunciam que somos indignos dessa estima. Por causa disso, o ser humano geralmente “dedica toda a atenção ao ocultamento de suas falhas, tanto diante dos outros quanto diante de si mesmo, e não pode suportar que os outros as apontem ou as enxerguem” (Pascal, 1941, p. 38-9). Isso leva a uma existência paradoxalmente precária para nós, criaturas humanas caídas, que desejamos de forma desesperada o amor e a estima de outras pessoas, mas temos medo de nos

aproximarmos demais e sermos “desmascarados” e rejeitados.

Os terapeutas que seguem a teoria das relações de objeto descobriram que os seres humanos desenvolvem esquemas psicossociais dinâmicos já em suas primeiras experiências sociais: unidades com alta carga emocional, formadas de uma autorrepresentação e uma representação do outro (chamados objetos internos), por meio das quais interpretam seus relacionamentos e experiências relacionais atuais. Se as primeiras pessoas que cuidaram deles foram imagens precárias de Deus e repetidamente pecaram contra eles, causando-lhes grande sofrimento, essas estruturas ficam por isso distorcidas e defesas psicológicas se formam para manter fora da consciência o máximo de sofrimento possível. O resultado disso é que as representações do eu [Self] e do outro podem se tornar separadas (o mau separado do bom), oscilando emocionalmente como uma gangorra, com o eu percebido positivamente e o outro, negativamente, e depois o contrário; vergonha e ansiedade permeiam esses processos, fazendo com que a maior parte dessa atividade interna seja inconsciente.

Essas descobertas são importantes. No entanto, o que acontece com essas estruturas quando crentes abrem a alma vivencialmente para a centralidade psicológica do Deus infinito, em adoração e oração meditativa? É quase certo que serão significativamente modificadas. A maior dificuldade para os crentes talvez seja a profunda dissociação que existe entre o conhecimento consciente de que Deus é o centro ideal de uma pessoa e o que realmente se passa psicologicamente no interior oculto de seu coração sombrio e ferido, no que tange ao pecado interior e a experiências sociais ruins na infância. Esse abismo no autoconhecimento proporciona aos conselheiros cristãos e seus aconselhados muito material de trabalho, e também faz com que a presença concreta dos conselheiros seja essencial como agentes de cura, já que devem trazer para as sessões uma imagem do verdadeiro Deus. Essa complexidade requer um modelo de relacionamento triangular, com Deus no topo (simbolizando sua supremacia ou centralidade) e o “eu” e o “outro” nos dois vértices da base (veja Johnson, 2007, cap. 9).

Descentrando e recentrando o eu

“Vivemos em um mundo de sonhos e fantasia. Abrir mão de nossa posição no centro, renunciar a ela, não só intelectualmente, mas na parte imaginativa da alma, significa despertar para o que é real e eterno” (Weil, 1951, p. 159). Descentrar é uma forma verbal cunhada recentemente por pós-modernistas que faz muito sentido em um vocabulário cristão. Esse termo, em minha opinião, pode nos ajudar a interpretar algumas das “duras declarações” de Jesus acerca do discipulado: “Se alguém quer vir após mim, deve negar a si mesmo, tomar sua cruz e seguir-me” (Mc 8.34), bem como sua instrução para “odiar” os membros de nossa família e até a nós mesmos (Lc 14.26). Paulo levou mais longe esse tema e exortou seus leitores a se considerarem “crucificados com Cristo” (Gl 2.20) e “mortos para o pecado” (Rm 6.11), ensinando sobre “um eu erroneamente centrado que precisa ser descentrado ao ser pregado numa cruz” (Volf, 1998, p. 69).

Quando o centro psicológico de uma pessoa é ela mesma, isso significa que tudo em sua vida e alma — relacionamentos, pensamentos, desejos e maneira de viver — está encurvado sobre o eu e excessivamente organizado em torno de propósitos próprios. Parte importante da salvação/terapia de Deus diz respeito, portanto, ao reposicionamento contínuo e cada vez mais profundo do centro da alma, levando ao abandono de seu local padrão e possibilitando uma recentração em Deus e em sua beleza, pensamentos, desejos e ordenanças.[30] Adorar e amar a Deus é a principal maneira de fazer essa recalibração psicológica. No entanto, esse processo avança por meio de um realinhamento intencional de uma fração cada vez maior do universo interior e dos relacionamentos do indivíduo em relação à glória de Deus. Essa é uma jornada gradual e vitalícia, e requer períodos regulares (idealmente diários) de solitude, autoexame, manutenção de um diário e reorganização psicológica, geralmente com a ajuda de outros em períodos de terapia.

O perfeccionismo — o desejo de ser ou parecer perfeito — existe em todas as pessoas até certo ponto, e é tanto um sinal da origem “muito boa” do eu como portador da imagem de Deus quanto é um irônico sintoma de atual imperfeição desse mesmo eu (Winter, 2005). A descentração e a recentração em Cristo e no Espírito também exigem as penosas práticas de admitirmos pecados e fraquezas, aprendermos a ser honestos com os outros a respeito disso e resistirmos à tendência de fingir que não temos nenhum problema. À medida que aumenta nossa confiança em Deus e sentimos cada vez mais que ele é o centro psicológico de nosso universo, diminui a pressão causada pelo sentimento de que temos de estar sempre certos ou mesmo de ser onicompetentes. Um Deus no

universo já é o bastante, o que nos deixa livres para enxergar a verdade a nosso respeito: somos, na realidade, criaturas finitas, com muitas limitações, às vezes cometendo maldades e trazendo dentro de nós o pecado residente que mancha tudo o que fazemos de bom. Conscientizar-se cada vez mais dessas realidades é bom para os aconselhados, porque ajuda a mortificar o velho eu, particularmente o que Merton (1961a; e Winnicott, 1965) chamou falso eu, aquela parte que acredita ser melhor do que realmente é e se projeta como tal. À medida que os aconselhados passam a descansar cada vez mais na absoluta perfeição de Deus, creem no que realmente são em Cristo e aceitam quem verdadeiramente são agora, tornam-se capazes de modificar seu desejo em grande parte inconsciente de serem perfeitos por meio do próprio esforço e ficam cada vez mais contentes com o ponto em que estão em sua jornada.

Reconhecer a centralidade de Deus também nos ajuda a estabelecer limites apropriados no relacionamento com os outros. Sem um forte senso de que Deus é nosso centro psicológico, facilmente ficamos ansiosos para não decepcionar as pessoas, além de nos preocuparmos demais com o que os outros pensam a nosso respeito e fazermos de tudo para agradá-los (Cloud e Townsend, 1992; Welch, 1998), tendência que reflete algum grau de codependência. Fortalecer a alma, centrando-a em Deus — de modo que ele seja nossa rocha e escudo (Sl 18.2) — permite que levemos os outros a sério, sem sentir que nossa identidade está se amoldando para agradar preferências e atitudes de pessoas que, no final das contas, são tão limitadas quanto nós.

Rumo a uma hierarquia de valores teocêntrica

Os seres humanos têm muitas necessidades e desejos legítimos, que fazem parte de sua estrutura criada: comida, segurança, amor, pertencimento, e (na idade adulta) significado, senso de competência, satisfação sexual e muitos outros. Essas necessidades e desejos foram criados por Deus, e eram bons, de modo que, em geral (a menos que sejam desvirtuados e ultrapassem os limites determinados), a satisfação dessas necessidades e desejos é algo bom, estabelecido por Deus (1Tm 4.4,5). O desejo de evitar o sofrimento é um desses desejos criados, e nos foi dado por Deus porque o sofrimento é um “mal misto”.[31] Por essa razão, é bom evitar o sofrimento e digno de elogio ajudar

outros a evitá-lo.

Ao mesmo tempo, reconhecer que Deus é nosso bem maior influencia nosso modo de interpretar outros bens menores, incluindo nosso modo de encarar o sofrimento. Vamos analisar alguns exemplos. A maioria dos casamentos envolve algum sofrimento, e a Bíblia ensina que, quando o sofrimento atinge determinado limiar de gravidade, o divórcio é permitido, em especial quando um dos cônjuges abandonou funcionalmente seus votos (Mt 5.32; 1Co 7.15). Contudo, na maioria das vezes casais em crise não devem considerar o divórcio a melhor opção. Por quê? Por uma combinação da glória de Deus com o próprio bem-estar deles em longo prazo. Primeiro, perseverar em face de algum sofrimento conjugal é um retrato do amor de Cristo por sua igreja, apesar das falhas que ela apresenta (Ef 5; 1Pe 2.20-23) — e, assim, Deus é especialmente glorificado.[32]

Segundo, é fácil para os cônjuges culparem um ao outro pelos problemas conjugais, principalmente nos primeiros anos de casamento, de modo que uma dose de perseverança (e geralmente aconselhamento) é necessária para cada cônjuge quebre a barreira de suas defesas pessoais e comece a ver exatamente de que modo está contribuindo para os problemas do casal, para que possa realmente trabalhar em si mesmo, na dependência de Cristo. Esse processo produz crescimento e virtude (e glória) que talvez nunca sejam alcançados se o casal parte para o divórcio com muita rapidez.

Terceiro, muitas pessoas que têm um casamento conflituoso se sentiram inconscientemente atraídas por seu cônjuge, pelo menos em parte, por causa de questões mal resolvidas em um relacionamento problemático com o genitor do sexo oposto. Provavelmente não há maneira melhor de promover sua cura psicológica e enfrentar e tratar as feridas causadas por sua família de origem do que no contexto de seu casamento atual, e, em decorrência dessa resolução gradual, o casamento geralmente melhora. Por conseguinte, os esforços para resolver conflitos conjugais podem promover a glória de Deus e o bem-estar das pessoas envolvidas.

Um medicamento, quando usado da maneira certa, glorifica a Deus, já que ele é um dom da graça criadora e é santificado pela palavra de Deus e pela oração (1Tm 4.4,5). De fato, no caso de psicopatologias graves — episódios psicóticos, depressão ou ansiedade profundas — o primeiro nível de intervenção geralmente deve ser o uso de medicação psicotrópica. Contudo, há pelo menos três ordens

da natureza humana mais altas que a biológica (da mais baixa para a mais alta): psicossocial, ética e espiritual (Johnson, 2007, caps. 8, 9 e 15). Tendo isso em mente, sugeri estas duas diretrizes para a terapia em Foundations (Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã [Shedd Publicações]). Primeira: os cristãos devem intervir nos mais altos níveis possíveis e nos mais baixos níveis necessários. As intervenções de baixo nível, como as medicações psicotrópicas, somente melhoram os sintomas devidos a falhas neurológicas; não alteram a organização do cérebro do paciente. Portanto, se os sintomas biológicos estão na faixa do espectro que vai de leve a moderado, os terapeutas devem primeiro tentar gerar uma mudança mais permanente por meio de intervenções de nível mais alto, como a relação de aconselhamento e o ensino de estratégias cognitivas, afetivas e espirituais, que realmente modificam e formam novas redes neurais que ajudarão no futuro. Segunda: embora Deus seja glorificado na cura nos quatro níveis, o uso eficaz de estratégias que dependam claramente da morte e da ressurreição de Cristo, por exemplo (que abordaremos em capítulos posteriores), é o que melhor parece pôr em prática o programa doxológico de Deus, mantendo-se todas as outras condições, ao trazer para o processo de cura as atividades divinas que mais manifestam sua glória. (No caso de transtornos mais graves, é claro, pode ser necessário iniciar as intervenções médicas e terapêuticas simultaneamente.)

Muitos terapeutas modernos — pressupondo uma estrutura em que o maior valor se encontra no bem-estar (imediato) do eu — tendem, no entanto, a se concentrar principalmente na redução de todo sofrimento do aconselhado, sem dar muita atenção a outros possíveis resultados positivos de um sofrimento de leve a moderado (como evidenciam estudos de crescimento pós-traumático; Calhoun e Tedeschi, 2014). Nesse contexto, soluções como divórcio ou medicação podem ser adotadas mais rapidamente do que seria benéfico para o aconselhado em longo prazo. A orientação teocêntrica vê as necessidades e o sofrimento humanos sob uma ótica diferente, em que o bem de aliviar o sofrimento em curto prazo é relativizado levando em consideração bens maiores de um bem-estar de longo prazo associado a uma glória maior para Deus. Nossa principal necessidade é estar em um relacionamento correto com o maior Ser do universo e estar em comunhão com ele. De fato, “a menos que uma pessoa tenha Deus como o mais profundo desejo de seu coração, sempre terá em seu âmago mais profundo um anseio vago e insatisfeito” (Stump, 2010, p. 440).

É claro que o sofrimento, em si, não pode ser valorizado por um cristianismo fiel à missão e à mensagem de Cristo. Ao curar doentes e ressuscitar mortos, ele

estava revelando a intenção de Deus e prefigurando o plano escatológico de Deus de um dia eliminar da nossa vida todo o sofrimento (Ap 21.4). Portanto, o amor e a glória motivarão os crentes a aliviar ao máximo o sofrimento, à medida do possível. Não obstante, a escolha de suportar um sofrimento evitável é uma questão de liberdade cristã. Quando feito por amor aos outros, é uma questão de caridade cristã. Quando feito para a glória de Deus, como no chamado para missões ou para o martírio, é um ato de adoração e de transmissão da imagem divina, porque todo sofrimento de Deus é por livre escolha, visto que ele poderia ter criado um mundo diferente deste. Quando também abraçado em nome da futura alegria do eu, seja na era presente, por meio do crescimento psicoespiritual do indivíduo, seja na era vindoura de felicidade eterna, o projeto egocêntrico do eu está sendo minado e transformado em uma ordem mais elevada, que é tanto teocêntrica quanto terapêutica.

Deus quer que você floresça!

Talvez se o título deste livro fosse Deus quer que você floresça, ele venderia mais! Aos ouvidos de alguns cristãos, isso soaria muito antropocêntrico e, como vimos, a glória de Deus é muitíssimo mais importante. Mas a grande tradição do cristianismo concluiu que a Bíblia ensina que Deus deseja nosso florescimento correto exatamente porque ele decidiu, neste universo, ligar sua glória ao florescimento humano adequado (Charry, 2010; Edwards, 1765/1998; Piper, 1991; Sherwin, 2005). No desenrolar dessa revelação, aprendemos que a glória do Deus triúno é amor, e é da natureza divina querer compartilhar esse amor e trazer outros para essa glória. “O maior desejo de nosso Senhor é que [seu amor] seja aceso no coração dos homens. Como Deus, ele não deseja mais nada, já que sua glória e nossa felicidade — as duas finalidades de tudo o que faz — estão inseparavelmente ligadas ao amor do Pai” (Grou, 1796/1962, p. 2). Sim, tudo gira em torno dele. Deus é o maior ser que existe no universo e, portanto, digno de nosso louvor. Mas uma das partes mais extraordinárias de seu programa doxológico é seu desejo de nos trazer para sua glória, amor e felicidade. A vida cristã foi projetada para ser uma jornada rumo à glória. “No fim das contas, Deus é nossa felicidade” (Sherwin, 2005, p. 81). Consequentemente, uma das coisas que fazem com que o aconselhamento cristão seja tão gratificante é sua participação no glorioso amor de Deus pela humanidade e seu desejo de atrair

mais pessoas para a comunhão desse amor. Ele realiza isso ao salvar/curar pessoas, de modo que elas o desejem acima de tudo (Piper, 1991).

Contudo, essa pauta maravilhosa não é muito valorizada, mesmo por muitas pessoas que estão na igreja. Há muitas razões para isso — a absconsidade de Deus, ensino cristão fraco, o problema do mal, nossa resistência pecaminosa, sofrimento pessoal extremo e casos em que as pessoas foram criadas por pais violentos ou negligentes, que projetaram uma péssima imagem de Deus. Portanto, os principais desafios do aconselhamento e da psicoterapia no modelo teocêntrico são, em primeiro lugar, ajudar os aconselhados a entender a correlação existente entre ter Deus como centro ideal e como seu florescimento e realização, e, em segundo lugar, cultivar uma orientação cada vez mais teocêntrica em sua alma. De acordo com a psicologia positiva cristã, é assim que os seres humanos florescerão melhor. Esperamos que este livro ajude os conselheiros a aprender a fazer melhor essas duas coisas.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Augustine. Confessions. Tradução para o inglês de H. Chadwick (New York: Oxford University Press, 2009). [Depois da Bíblia, essa é a leitura inicial para entender os gloriosos propósitos divinos da cura da alma.]

_____ [Agostinho de Hipona]. As confissões. Tradução e notas de Jorge Pimentel Cintra (São Paulo: Quadrante, 2015).

Balthasar, H. U. von. The glory of the Lord: a theological aesthetics (San Francisco: Ignatius, 1982-1991). vols. 1-7. [‡ Obra monumental, escrita por um católico, sobre o mais importante de todos os assuntos.]

Barth, K. Church dogmatics. Tradução para o inglês de T. H. L. Parker; W. B. Johnston; H. Knight; J. L. M. Hare (Edinburgh: T&T Clark, 1957). vol. 2.1. [Veja a seção sobre a glória de Deus, p. 640-77.]

Edwards, J. The works of Jonathan Edwards: religious affections (New Haven: Yale University Press, 1989). vol. 8. [Esse volume da edição crítica das obras de Edwards contém The end for which God created the world (O fim para o qual Deus criou o mundo) e True virtue (Verdadeira virtude).

_____. “A dissertation on the end for which God created the world”. In: God’s passion for his glory (Wheaton: Crossway, 1998). (Obra original publicada em 1765.) [‡ Possivelmente o mais importante ensaio já escrito em língua inglesa, e essa é a maneira mais fácil de obtê-lo.]

_____. O fim para o qual Deus criou o mundo.Tradução de Almiro Pisetta (São Paulo: Mundo Cristão, 2017).

Hopkins, G. M. “Instructions”. In: Thornton, J. F.; Varenne, S. B., orgs. Moral beauty, God’s grace: major poems and spiritual writings of Gerard Manley Hopkins (New York: Random, 2003). p. 180-4. [Uma doce e sucinta síntese da glória de Deus.]

Luther, M. “Heidelberg disputation”. In: Lull, T. F., org. Martin Luther’s basic theological writings. 2. ed. (Minneapolis: Fortress, 2005). p. 47-61. (Obra original publicada em 1518.)

_____[Martinho Lutero]. Controvérsia de Heidelberg. In: Martinho Lutero: uma coletânea de escritos. Tradução de Johannes Bergmann; Arthur Wesley Dück; Valdemar Kroker. Clássicos da Reforma (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Tozer, A. W. The knowledge of the Holy (New York: Harper, 1992).

_____. O conhecimento do Santo. Tradução de Osler Gustavo Manzini (Americana: Impacto, 2018). [Veja principalmente os capítulos sobre a autoexistência e a autossuficiência de Deus.]

Contemporâneos

Crabb, L. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009).

Forde, G. On being a theologian of the cross: reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518 (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

Hart, D. B. The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth (Grand Rapids: Eerdmans, 2003). [‡ Obra difícil, mas brilhante, escrita por um teólogo da Igreja Ortodoxa Oriental.]

Keller, T. Counterfeit gods: the empty promises of money, sex, and power, and the only hope that matters (New York: Dutton, 2009).

_____. Deuses falsos: as promessas vazias do dinheiro, sexo e poder, e a única esperança que realmente importa. Tradução de Jurandy Bravo (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Piper, J. Desiring God: meditations of a Christian hedonist. 2. ed. (Sisters: Multnomah, 1996).

_____. Em busca de Deus (São Paulo: Shedd Publicações, 2008). [Como todos sabem, Piper é o grande responsável, nos dias de hoje, pela popularização da concepção teocêntrica da vida segundo desenvolvida por Edwards.]

_____. The pleasures of God. 2. ed. (Sisters: Multnomah, 2000).

_____. The dangerous duty of delight: the glorified God and the satisfied soul (Sisters: Multnomah, 2001). [Com apenas 82 páginas, é bom como lição de casa.]

_____. Plena satisfação em Deus: Deus glorificado e a alma satisfeita. Tradução de Juliana G. Duarte Portella (São José dos Campos: Fiel, 2009).

Storm, S. One thing: developing a passion for the beauty of God (Rossshire: Christian Focus, 2004).

Welch, E. When people are big and God is small (Phillipsburg: P&R, 1997).

_____. Quando as pessoas são grandes e Deus é pequeno (São Paulo: Batista

Regular, 2017).

‡ Texto mais intelectualmente difícil; portanto, mais recomendável para conselheiros e pastores que para aconselhados.

[1] Em uma explanação devocional do plano de Deus exposto na Bíblia, Larry Crabb (2009) apresenta Deus dizendo as seguintes palavras aos leitores: “Vocês são mais ptolemaicos que copernicanos. Cláudio Ptolomeu, astrônomo do primeiro século, pensava que o Sol girava em torno da Terra. Vocês supõem naturalmente que meu programa gira em torno dos objetivos de vocês. Dezesseis séculos mais tarde, Nicolau Copérnico percebeu que é a Terra que gira em torno do Sol. Demora muito para vocês entenderem que não estou aqui por causa de vocês; são vocês que estão aqui por minha causa” (p. 38).

[2] Algo análogo a essa percepção, mas de contornos muito mais pessoais, ocorre com todo ser humano. A consciência humana surge nos primeiros anos de vida, evoluindo de um senso básico de nossas necessidades físicas para o reconhecimento de que o mundo é uma realidade separada de nosso eu, habitada por outras pessoas também com direitos e em relação às quais temos obrigações, além do reconhecimento de que — dependendo da cultura e família do indivíduo — tudo isso foi trazido à existência de alguma maneira.

[3] Além de cosmovisão, vários outros termos poderiam ser usados para designar essa estrutura psicológica, entre os quais: episteme, jogo de linguagem, ordem de amor, paradigma, estar no mundo, imaginário social e mundo da vida. Outrossim, há alguns problemas com o termo cosmovisão, e um deles é o fato de que ele carrega conotações perceptuais e objetivistas. Não obstante, por causa de seu uso disseminado e do papel normativo de crenças e discursos na vida humana, optei por utilizar cosmovisão.

[4] A expressão “modernismo tardio” é usada para distingui-lo do modernismo original, mais aberto ao teísmo que lhe deu origem.

[5] O cristianismo tem certa responsabilidade no desenvolvimento do modernismo, tanto em um aspecto positivo quanto negativo (Milbank; Pickstock, 2001; Stark, 2004; Taylor, 1989).

[6] Costuma-se fazer distinção entre formas modernas e pós-modernas de discurso

e prática, e certamente há importantes diferenças entre elas. No entanto, para os propósitos deste livro, considera-se pós-modernismo simplesmente uma vertente mais pessimista e relativista, além de mais sensível à comunidade, dentro do modernismo tardio, se comparada, digamos, ao naturalismo e ao humanismo, duas outras vertentes. Essa sensibilidade em relação à comunidade faz com que os pós-modernistas tenham a tendência de respeitar muito as diferenças entre os grupos sociais e até mesmo questionar a existência de um "eu" (veja Gergen, 1992). Contudo, o pós-modernismo secular contemporâneo promove comunidades por elas serem contextos que oferecem ao indivíduo secular contemporâneo os materiais que ele pode utilizar para sua construção, possivelmente um avanço na compreensão da construção do eu individual (apesar dos protestos em contrário). Apesar disso, o pós-modernismo secular opõe-se, na mesma medida que o humanismo ou o naturalismo, àqueles sistemas comunitários que admitem uma situação religiosa e ética absoluta a que o eu esteja sujeito e em relação à qual ele tenha uma dívida ou dever, como no caso das vertentes ortodoxas do islamismo, do judaísmo e do cristianismo.

[7] A transição do cristianismo para o modernismo é analisada em mais detalhes em Foundations for soul care [Fundamentos para o cuidado da alma] (Johnson, 2007) e no capítulo introdutório de Christianity and psychology: five views [Cristianismo e psicologia: cinco posições] (Johnson, 2010).

[8] Como mencionamos na nota 5 deste capítulo, também se pode dizer que, ironicamente, o cristianismo é em parte responsável pelo atual estado de coisas, graças ao valor que dá a todos os seres humanos (e não apenas aos que estão no poder), já que todos foram criados segundo a imago Dei. Não havia problema com isso enquanto Deus era o centro infinitamente glorioso. Mas, quando Deus foi relegado à periferia, restou ao Ocidente a presença de seres humanos altamente valorizados, com nada maior que eles no universo para manter sob controle nosso narcisismo inato.

[9] Embora eu esteja me referindo à cosmovisão do modernismo tardio, por uma questão de simplicidade e porque a psicologia e a psicoterapia que utilizo são comumente denominadas apenas modernas, vou evitar, de modo geral, o adjetivo "tardio".

[10] É instrutivo consultar alguns dos fundadores da psicoterapia do modernismo tardio, como Rogers, por ainda estarem vivos em meio à revolução secular (Smith, 2002) e, portanto, serem mais explícitos que os teóricos de hoje a

respeito das implicações religiosas dela. Especialmente interessante neste capítulo inicial sobre glória é o primeiro capítulo da obra magna de Horney (1950), Neurosis and human growth [A neurose e a crescimento humano], intitulado “The search for glory” [Em busca da glória].

Embora as implicações religiosas da psicoterapia secular sejam menos claras hoje, elas continuam a dar sustentação a suas atividades, como fica evidente na seguinte citação: “A teoria do aprendizado por meio da experiência é, por natureza, dialeticamente construtivista, ressaltando que a mudança é um aspecto inerente a todos os sistemas; esse significado é criado pela atividade humana, é criado no diálogo, é restringido por uma experiência emocional sentida no corpo e, por fim, é criado pela síntese da experiência e do símbolo. A experiência emocional é vista, ao mesmo tempo, como algo que cria e é criado por sua simbolização e expressão consciente. Essa concepção, portanto, nos lança como criadores do eu que somos” (Greenberg; Watson; Lietaer, 1998, p. 453).

[11] Esse viés é evidente no termo notável usado por Kohut (1971; 1977), o “narcisismo saudável”, apesar de Narciso ter morrido por causa de seu egocentrismo!

[12] É claro que existem vozes na psicologia contemporânea, entre as quais a teoria das relações do objeto, a teoria dos sistemas familiares e o construtivismo social, que defendem uma orientação mais socialmente sintonizada. Mas esse é ainda um protesto minoritário.

[13] É claro que os teístas estão contentes com o crescente interesse da psicologia contemporânea, nas duas últimas décadas, pela religião e pela espiritualidade (e.g., Richards; Bergin, 2000; Shafranske, 1996). Aconselhamento e terapia explicitamente religiosos ou espirituais estão sendo anunciados por alguns como opção legítima para clientes que os queiram, e aqui podemos ver que o pós-modernismo corrigiu os excessos do modernismo tardio, defendendo um papel mais formativo para a comunidade na psicologia, bem como a necessidade de incorporar as perspectivas de grupos minoritários, como mulheres, minorias raciais e étnicas, gays e lésbicas, além de grupos religiosos, trazendo junto uma crítica ao alvo modernista de um conhecimento universal (especificamente, uma psicologia universal que se aplique a todas as pessoas) (Cushman, 1995; McNamee e Gergen, 1992). Inclusive, a APA [American Psychological Association] chegou a publicar materiais sobre diversidade religiosa (Richards e Bergin, 2000), sendo dois deles explicitamente cristãos (McMinn, 2006; Miller e

Delaney, 2004)!

Esses ajustes devem ser recebidos com alegria por todas as pessoas de fé; aliás, é possível até crer que prenunciem uma mudança de paradigma nessa área, em que um pluralismo genuíno possa ser instaurado (veja Johnson, 2007, cap. 7). Mas não podemos deixar a satisfação obscurecer nossa visão do presente. Para os que estão comprometidos com o cristianismo histórico, a abertura do pós-modernismo à religião é menos útil do que parece à primeira vista, visto que, ao mesmo tempo, proponentes mais radicais rejeitam, em geral e com mais veemência, quaisquer metanarrativas específicas, assim como afirmações categóricas de verdade universal, o que, paradoxalmente, torna a orientação em rigor antagônica a qualquer posição religiosa em particular, sobretudo quando se trata do cristianismo, que pressupõe ter recebido do Deus triúno a missão de levar o mundo a se converter a Cristo. Por conseguinte, grande parte desse crescente corpo de literatura em psicoterapia acaba promovendo uma "espiritualidade" genérica com relativamente poucas características em comum com qualquer religião real (exceto as versões liberais que surgiram na era moderna e que estão dispostas a aceitar que todo tipo de fé é válido, em princípio; veja, por exemplo, Fowler, 1982; Miller, 1999).

[14] Essa orientação também faz distinção entre o entendimento cristão da realidade criada e o entendimento moderno (Oliver, 2013).

[15] "Sinal" é qualquer coisa que aponte para outra coisa ou a ela se refira. Assim, fumaça é sinal de fogo; celeiro é sinal linguístico de uma edificação em uma fazenda usada para abrigar animais e guardar equipamentos. Sermos criados à imagem de Deus significa que os seres humanos são os melhores sinais de Deus na criação.

[16] O termo finalidade (como no subtítulo) era expresso na época de Jonathan Edwards, como às vezes o é em nosso tempo, por seu sinônimo fim, também com o sentido de "objetivo".

[17] Em seu tratamento magistral da glória, Hans Urs von Balthasar (1982-1991) fez uma importante distinção, seguindo Tomás de Aquino, ao dizer que a glória se manifesta em duas dimensões: forma e esplendor. Forma é o padrão ou configuração de elementos que faz com que alguma coisa seja bela, como a configuração original e complexa de formas e cores de uma pintura notável, ao passo que esplendor é a "dimensão profunda" da forma — o significado interior

expresso por meio da forma — como um tema retratado de maneira emocionante em uma grande pintura. Imagine uma pessoa e uma excelente estátua de cera dessa mesma pessoa; as duas têm a mesma forma física, mas a pessoa real tem muito mais esplendor. “Também a título de exemplo, pense em dois irmãos que cuidam da mãe em estado terminal, um deles para garantir uma herança vultosa e o outro por amor e dedicação. As ações podem ter a mesma forma, mas seu esplendor moral é consideravelmente diferente. Forma e esplendor são inseparáveis, já que o esplendor de uma coisa é dependente de sua forma” (Johnson, 2007, p. 312). Forma, poderíamos dizer, é a beleza superficial e a complexidade de uma coisa, ao passo que esplendor é sua beleza ou complexidade interior, a densidade da significação da forma.

Dois séculos antes, Edwards (1974) definira excelência como uma “admirável conjunção de diversas excelências” tão diferentes “que nos pareceriam totalmente incompatíveis no mesmo sujeito” e “impossíveis de ser exercidas no mesmo objeto” (vol. 1, p. 680). Excelência parece ser um aspecto importante do esplendor. Em um sermão intitulado “On the excellency of Christ” [Sobre a excelência de Cristo], Edwards argumentou que a grandeza da glória de Cristo é observada no fato de nele conviverem em harmonia características aparentemente antagônicas; por exemplo, sua “infinita majestade e transcendente mansidão” (p. 680) e sua “infinita capacidade para o bem e a maior paciência para sofrer o mal” (p. 681). Edwards entendia que a grandeza da glória de Deus se revelava precisamente na complexa profundidade de seu caráter, manifesta em Jesus Cristo. Um deus menor não teria se tornado um bebê, sofrido e morrido.

Resumindo, o esplendor ou excelência de Deus é a profunda união e harmonia da extrema diversidade de seus atributos, talvez especialmente evidente aos seres humanos em razão da presença de oposições ou contrastes reais ou aparentes. Neste livro, tentaremos explorar algumas das profundezas do esplendor de Deus, a fim de aproveitar seus benefícios de cura da alma, examinando, por exemplo, a Trindade (cap. 2), a encarnação de Cristo (cap. 3 e 11), as perfeições de Deus (cap. 6), sua resposta justa e redentora ao pecado humano (caps. 8 e 12-14), sua disposição de sofrer (cap. 9) e tornar-se fraco (cap. 10) e, talvez o mais surpreendente, sua comunhão e habitação com pecadores (caps. 4 e 15), bem como os paradoxos, ironias e dramáticas reviravoltas que a manifestação de sua glória neste “presente século mau” implica.

Deus tem uma forma infinitamente bela (dada sua significação infinita, sua imensidão e a qualidade de suas perfeições e virtudes) e um esplendor ou

profundidade infinitos (ou seja, importância infinita, presença pessoal e sinceridade). Todas as criaturas compartilham um pouco da glória de Deus, mas, por necessário, têm infinitamente menos forma e esplendor que ele. Os seres humanos, no entanto, tendo sido criados à imagem de Deus e sendo capazes de conhecer e responder livremente a Deus em amor, têm o potencial, por intermédio desse relacionamento, de desenvolver forma e esplendor maiores. Além disso, seus pecados, sofrimentos e fraquezas fornecem um contexto rico e complexo para a manifestação da forma e do esplendor de Deus por meio de suas interações com eles e de sua própria forma e esplendor crescentes, à medida que "lidam" com seus pecados, sofrimentos e fraquezas — vencendo o pecado e aceitando seu sofrimento e fraqueza — pela fé em Cristo. Portanto, Deus tem muito com o que trabalhar em seu drama doutrinário doxológico (e terapêutico) (Balthasar, 1988-1998; Vanhoozer, 2005), e a psicoterapia e o aconselhamento desempenham papel importante nesse programa.

[18] É óbvio que a história completa inclui as relações triúnas da Trindade — um maravilhoso desenvolvimento na revelação. No entanto, o cristianismo é um monoteísmo trinitário, e convém reconhecermos que Deus ama a si mesmo acima de tudo. No próximo capítulo, examinaremos as implicações trinitárias da glória de Deus, analisando com minúcia por que ela é intrinsecamente relacional e constatando que o Pai, o Filho e o Espírito Santo se conhecem, se amam e se valorizam de forma absoluta, infinitamente mais que qualquer outra coisa. Ainda assim, a natureza de sua glória é tal, que procuram atrair para sua comunhão outros seres feitos a sua imagem.

[19] "Deus somente é sua própria bondade, e somente ele é essencialmente bom. Todos os outros seres são considerados bons à medida de sua participação nele, até certo ponto" (Tomás de Aquino, 1947, p. 116).

[20] Como veremos no próximo capítulo, a glória das Pessoas da Trindade é ao mesmo tempo compartilhada e social (Jo 17.5).

[21] O problema inverso ocorre quando aplicamos a nós mesmos conceitos aplicáveis somente a Deus. Por exemplo, alguns cristãos sugeriram que os seres humanos têm valor infinito. Todavia, só Deus pode ter necessariamente valor infinito, de modo que essa afirmação implica, de modo inadvertido, a conclusão de que os seres humanos têm o mesmo valor que Deus.

[22] O conceito de união adequada baseia-se no pressuposto cristão de que meros

seres humanos não podem se tornar ontologicamente um com Deus, em contraste com a encarnação definitiva do Filho de Deus, em que as naturezas divina e humana foram unidas na Pessoa do Filho quando este assumiu a natureza humana. Interpretações não ortodoxas da união com Deus confundem as naturezas humana e divina e são semelhantes a experiências relacionais entre seres humanos, como as relações de codependência, em que não há fronteiras apropriadas entre o eu e o outro.

[23] Deus e os crentes estão unidos, por meio de Cristo, em santidade, justiça e amor, mas permanecem absolutamente diferentes dele em essência.

[24] É certo que há diferentes entendimentos cristãos sobre a participação em Deus. Supondo-se a diferença absoluta entre Criador e criatura, devemos ter o cuidado de rejeitar qualquer insinuação de absorção no divino, como as que encontramos nas formas mais radicais de misticismo cristão. Ao mesmo tempo, ao fundamentarmos a atividade humana na absoluta dependência para com Deus, ela fica igualmente distante de qualquer ideia de uma espécie de colaboração divino-humana na qual os seres humanos e Deus contribuem com as respectivas partes.

[25] Em decorrência disso, o termo participação é mais bem aplicado apenas à atividade humana intencionalmente dependente da bondade de Deus. Usá-lo, como fazem alguns, para se referir à automática dependência da criação não humana em relação à bondade de Deus é antropomorfismo. Ninguém pode participar de algo de que não tenha consciência, e o restante da criação carece da autoconsciência que a participação requer. Usar participação para se referir a toda a criação minimiza a singularidade da imagem de Deus e remete a uma visão pré-cristã do mundo como lugar encantado, e não como lugar sustentado pela palavra de Deus.

[26] Em teologia, a palavra analogia é usada para fazer referência à relação dos seres humanos com Deus, já que os humanos são criaturas semelhantes a Deus em alguns aspectos e diferentes em outros, embora a dessemelhança seja infinitamente maior que a semelhança.

[27] Poderíamos chamá-lo paradigma terapêutico eudemonístico-teocêntrico, no qual a glória de Deus e a concretização de nossa felicidade são interrelacionados. (Eudemonismo é o termo usado para designar a ideia aristotélica de que a felicidade humana é o principal objetivo da humanidade.) Agostinho, Tomás de

Aquino, Edwards e outros entendiam que um arcabouço cristão levava a uma reconceituação radical do eudemonismo, em que a glória de Deus era o objetivo final, mas nossa felicidade estava diretamente relacionada a essa glória.

[28] Ele fez essa distinção pela primeira vez em 1518, no que ficou conhecido como a Controvérsia de Heidelberg, defesa inicial de suas ideias reformacionais.

[29] Elevação é uma emoção causada pela observação de atos de virtude moral. É marcado por uma sensação de calor ou ardor no peito, e faz com que as pessoas também desejem se tornar moralmente melhores (Haidt, 2003).

[30] Piaget reconheceu que o desenvolvimento cognitivo adequado envolve o processo de "descentração" (Kegan, 1982), no qual a orientação mental egocêntrica da criança é gradualmente superada e uma estrutura mais ampla e objetiva é desenvolvida, levando em consideração a existência e as perspectivas de outras pessoas. A orientação egocêntrica de uma criança em idade pré-escolar não é pecado; é inerente às capacidades cognitivas limitadas da criança. Desse modo, Piaget está se referindo a um processo da criação, não resultante do pecado original. No entanto, esse egocentrismo criado fornece uma metáfora para o egocentrismo que caracteriza a vida adulta pecaminosa, pelo qual somos responsabilizados diante de Deus. Da mesma forma, os processos cognitivos de descentração, "a perda de um antigo centro e o que poderíamos chamar de 'recentração', a recuperação de um novo centro" (Kegan, 1982, p. 31), também têm análogos redentores posteriores nas ordens ético-espirituais que são possíveis apenas pela fé em Cristo e, embora dependentes dessas capacidades cognitivas, as transcendem.

[31] Um mal misto é fundamentalmente mau, mas inclui algum bem (Chisholm, 1986). A dor, ou sofrimento, é desagradável, mas pode resultar em algo bom.

[32] Ao mesmo tempo, Deus pode ser glorificado por um divórcio, digamos, em resposta a um adultério, já que isso retrataria a justiça de Deus. O fato de que a glória pode ser manifesta de diferentes maneiras é a razão pela qual os que estão fora da relação conjugal devem ser cautelosos nas avaliações da situação.

—2—

As missões gloriosas da trindade

A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós.

2Coríntios 13.13

No capítulo anterior, concentramo-nos no extraordinário plano de Deus de glorificar a si mesmo por meio do florescimento da humanidade. Segundo Agostinho, esse grande psicólogo trinitário, a Trindade, “é a fonte suprema de todas as coisas, e a mais perfeita beleza, e o mais abençoado deleite” (1948, vol. II, p. 770; Sobre a Trindade). Ao mesmo tempo, a Trindade é o maior dos mistérios, transcendendo nossa capacidade de compreendê-la plenamente. Assim, nossa apresentação será feita passo a passo, para que se possa absorver o máximo possível. Nosso percurso se fará em três “etapas”. Na primeira, examinaremos a gloriosa natureza, os atos e a comunhão da Trindade. Na segunda, nosso foco estará no modo de a Trindade manifestar sua glória ao possibilitar a restauração do relacionamento dos seres humanos com Deus e uns com os outros: por meio da atividade do Filho — ao mesmo tempo, Deus e homem e, portanto, a “ponte” entre os seres humanos e a Trindade — e por meio da atividade do Espírito Santo, que habita nos crentes, atraindo-os para a comunhão trinitária. Na terceira etapa, analisaremos o papel que os crentes devem desempenhar na glorificação da Trindade por meio de sua participação nesse Deus e de sua semelhança com ele.[1]

O QUE O CRISTIANISMO ENSINA SOBRE A TRINDADE

O judaísmo e o islamismo são religiões monoteístas. Afirmam que há um só Deus; no entanto, esse Deus é absoluta e eternamente solitário. Como ninguém é igual a Deus, não existe ninguém com quem ele possa se relacionar de forma plena, e isso pode ter levado a um pressuposto implícito de que Deus é fundamentalmente um soberano isolado, solitário e indiferente. Talvez com base nessa suposição, ao teorizarem sobre o motivo pelo qual Deus criou os seres humanos, houve quem elaborasse a hipótese simplista de que um Deus solitário desejava ter um relacionamento com alguém: ele estava se sentindo só. O cristianismo crê que Deus é um, mas há uma diferença em seu monoteísmo: ele é trinitário. Obedecendo à revelação do Novo Testamento, o cristianismo afirma que o Deus Criador é três Pessoas em um Ser. Esse Deus não é solitário, mas existe eternamente em perfeita e abençoada comunhão de amor e mútuo contentamento. Esse Deus não precisa de ninguém mais, porque sua natureza é sobretudo interpessoal e relacional. O cristianismo ensina que "toda a base do ser é uma comunidade de Pessoas" e a essência de seu ser é amor (Danielou, 1969, p. 45; 1Jo 4.12).

Os cristãos ortodoxos creem que o único Criador do Universo e Salvador do mundo é Pai, Filho e Espírito Santo. Desde os primeiros séculos da igreja primitiva, os cristãos têm declarado de modo unânime que Deus é um único ser (ou substância ou essência) que consiste em três Pessoas (ou subsistências ou hipóstases) (cf. Augustine [Agostinho], 1948; Bavinck, 2004; Barth, 1936; Emery e Levering, 2011; Holmes, 2012; Thompson, 1994). Entretanto, os cristãos sempre consideraram a Trindade um mistério — algo além da total compreensão humana, o Ser dos seres, com certas características paradoxais que precisamos entender da melhor maneira possível.

Baseado no monoteísmo hebraico, o cristianismo sempre afirmou que só há um Deus verdadeiro: "Ouve, Israel! O Senhor é o nosso Deus, o Senhor é um!" (Dt 6.4). No contexto do politeísmo generalizado, Deus começou sua autorrevelação à humanidade com a informação de que existia somente um ser divino. Somente depois de ressaltar por séculos essa verdade fundamental é que Deus deu o passo seguinte de revelar de forma mais completa que esse ser único é também tripessoal; isso ocorreu na vinda do Filho, com seu ensino sobre o Pai e o

Espírito, e na vinda do Espírito. Os apóstolos, depois, nos deram no Novo Testamento uma descrição inspirada e preliminar desse ser complexo. Observe o seguinte: o Pai conhece os acontecimentos históricos futuros (Mc 13.32), escolhe (Mt 11.27), ama (Jo 3.35), responde à oração (Ef 3.14) e assim por diante; o eterno Filho de Deus sustenta todas as coisas (Hb 1.3), fala (Ap 2.18), se compadece (Hb 4.15), dá entendimento (1Jo 5.20) etc.; e o Espírito Santo é mencionado junto com outras pessoas, como os apóstolos (At 15.28), Cristo (Jo 16.14) e o Pai e o Filho (Mt 28.19; 2Co 13.13) e, além disso, tem autoconsciência (At 13.2) e autonomia (At 16.7; 1Co 12.11), ensina (Jo 14.26), pode ser entristecido (Ef 4.30), dá testemunho de Cristo (Jo 15.26; 16.13,14), pode falar aos crentes de forma audível (At 13.2) e, no interior deles, ora (Rm 8.26) e clama “Aba, Pai!” (Gl 4.6). Os membros da Trindade também se relacionam e interagem uns com os outros. O Pai enviou o Filho (Jo 5.37), e os dois enviaram o Espírito (Jo 14.26); o Filho obedece ao Pai (Jo 12.49,50); e o Filho e o Espírito oram ao Pai (Mt 11.25; Jo 11.41; Rm 8.26) (veja Bavinck, 2004; Frame, 2002; Horton, 2011).[2]

Refletindo sobre esse ensino apostólico em relação à vinda do Filho de Deus e ao dom do Espírito de Deus e também em relação à forma essencialmente trinitária de sua adoração, líderes da igreja primitiva entre 300 e 700 d.C. desenvolveram uma doutrina da Trindade mais elaborada, em resposta a distorções que haviam surgido. Esse processo levou à composição de documentos formais, denominados credos, que resumiam o consenso da igreja primitiva e continuam a unificar a igreja até os nossos dias. A igreja primitiva continuou afirmando que Deus era um, mas também concluiu que esse único Deus era Pai, Filho e Espírito, que cada um deles é plenamente Deus e que a Trindade não são três deuses. Para ajudar a explicar a esse Deus, a igreja primitiva escolheu os termos substantia, na igreja de língua latina, e ousia, na igreja de língua grega, em referência à natureza e ao ser do único Deus, e persona (latim) e hypostasis (grego) em referência a cada membro da Divindade[3] e para comunicar as identidades distintas entre si (Bavinck, 2004). Portanto, já de há muito é costume dizer que Pai, Filho e Espírito são Pessoas.

Relações entre a comunidade triúna

Um aspecto central da revelação bíblica sobre a Trindade são os relacionamentos que existem entre essas Pessoas. Estudando os dados disponíveis, teólogos estabeleceram uma distinção entre duas perspectivas principais sobre o relacionamento trinitário: imanente e econômica.[4] As relações imanentes (ou intratrinitárias) dizem respeito ao tipo de relações que o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm entre si na eternidade. As relações econômicas, ao contrário, dizem respeito à "economia"[5] da obra de Deus no tempo, externa a suas relações mútuas intrínsecas, ou seja, na Criação, na providência e na redenção (Bavinck, 2004; Frame, 2002), e concernem aos papéis e responsabilidades que cada um desempenha nessas atividades. Os teólogos pressupõem que as relações das três Pessoas na história são congruentes com suas relações na eternidade e delas emanam, mas não podem ser equiparadas, porque estas referem-se a Deus como ele é em si mesmo, independentemente da criação, ao passo que aquelas envolvem as condições paradoxais de o Filho eterno permanecer o que era e, ao mesmo tempo, tornar-se também um ser humano temporal e de o Espírito eterno vir habitar os crentes na história.[6]

Relações trinitárias imanentes. A Bíblia, compreensivelmente, tem muito mais a dizer sobre as relações das três Pessoas no tempo do que sobre suas relações na eternidade (Bavinck, 2004), e esse será nosso foco principal. Não obstante, como aquelas são dependentes destas, é preciso falar um pouco sobre o segundo tipo. O material a seguir resume a interpretação e as conclusões sedimentadas da igreja a respeito das evidências disponíveis. O Pai é a eterna origem-em-si-mesmo, a fonte não gerada de todas as coisas — e inclui, de modo especial, a pessoalidade dos outros membros da Trindade; o Filho é eternamente gerado, ou concebido, ou proferido pelo Pai; e o Espírito procede eternamente do Pai e do Filho.[7] A natureza da Trindade é tal que cada Pessoa é eternamente "constituída" em relacionamento com as outras. O Filho é o Filho em virtude de seu relacionamento de dependência filial com o Pai, enquanto o Pai é quem é por ser fonte do Filho e do Espírito, e assim por diante. As pessoas não são intercambiáveis, e são quem são por causa de suas relações. Deus não seria Deus, e as Pessoas não seriam quem e o que são, não fosse por suas singulares relações umas com as outras. As relações entre elas são essenciais ao Ser do Deus triúno. Mas isso também implica uma ordem ou taxis dentro da Trindade — correlacionada com a absoluta igualdade das três Pessoas, já que o Pai tem a primazia por ser a fonte das outras duas Pessoas, e tanto o Pai quanto o Filho enviam o Espírito.[8]

O amor eternamente glorioso do Pai pelo Filho. Até agora, as relações

imanentes da Trindade pareceram um tanto abstratas, mas, na Bíblia, elas também são caracterizadas pelo amor. "Deus é amor" (1Jo 4.8,16), e muitos teólogos cristãos argumentaram que essa afirmação só poderia ser verdadeira se aplicada a um Deus triúno. Contudo, quem mais nos fala sobre a relação entre o Pai e o Filho é o apóstolo João. Na oração sumo sacerdotal de Cristo, ele se referiu ao relacionamento que tinha com o Pai na eternidade: "Agora, ó Pai, glorifica-me junto de ti, com a glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse" (Jo 17.5); também orou para que seus discípulos vissem sua "glória, a qual me deste, pois me amaste antes da fundação do mundo" (Jo 17.24; veja tb. Jo 1.1,2; Pv 8.22,30,31). No capítulo 1, comentamos que o amor de Deus é fundamental para sua glória. Aqui, observamos que a glória interna da Trindade é o amor que existe entre seus membros. Em particular, na Bíblia, "a relação entre o Pai e o Filho é retratada como uma vida de amor" (Bavinck, 2004, p. 215), com foco especial no amor do Pai pelo Filho (Jo 3.35; 5.20; 15.9; 17.23,24,26).

O eterno amor do Pai pelo Filho ecoa na história quando ele expressa publicamente o prazer que sente no Filho, agora humano. Primeiro em seu batismo (iniciação de seu ministério para com a humanidade e cumprimento do chamado do Pai) e depois na transfiguração (glorificação especial e visível do Filho diante de três discípulos), ouve-se o esfuziante elogio do Pai ao Filho: "Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo" (Mt 3.17; cf. Mt 17.5, ARA). O que ouvimos nessa exclamação?[9] "A alegria original, primal, mais profunda, fundacional de Deus é a alegria que ele tem em suas próprias perfeições quando as vê refletidas na glória de seu filho" (Piper, 1991, p. 38). Parece tratar-se aqui do amor de apreciação ou prazer, a pura alegria do Pai na beleza virtuosa do Filho, o reflexo consumado de sua perfeição, a qual o Filho retribui plenamente.

O eterno amor do Pai pelo Filho é também tratado como um compartilhamento. "O Pai ama o Filho e entregou todas as coisas nas suas mãos" (Jo 3.35) e "O Pai ama o Filho e mostra-lhe tudo o que está fazendo" (Jo 5.20). Assim, eles compartilham tudo, como afirmou Cristo em sua oração: "Todas as minhas coisas são tuas, e as tuas coisas são minhas" (Jo 17.10), o que inclui sua autoexistência: "Assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo" (Jo 5.26). Por conseguinte, o relacionamento deles é mais tarde chamado koinōnia (1Jo 1.3; o que denota "comunidade, comunhão, associação"). O que o Pai compartilha com o Filho? Sua glória (Jo 17.5,11,22-24), isto é, suas perfeições, bem como seus planos e realizações. E o Filho age

de forma correspondente por toda a eternidade, porque “ele mesmo é o ato de dar-se ao Pai como Filho no Espírito de amor. O Filho é o ato de amor filial, filiação plenamente em ação” (Weinandy, 2011, p. 390). Embora o Filho seja coigual com o Pai, talvez possamos entender a natureza desse ato como uma “emulação receptiva”. Tal Pai, tal Filho, por toda a eternidade.

Um dos maiores mistérios das relações intratrinitárias é o fato de as Pessoas da Trindade habitarem umas nas outras. “… que possais saber e compreender que o Pai está em mim”, disse Cristo, “e eu estou no Pai” (Jo 10.38, ARA; cf. Jo 14.10-13; 17.21). Os patriarcas gregos deram a esse relacionamento o nome de perichoresis, e os patriarcas latinos, circumincessio, concluindo com base nas passagens acima que o Pai e o Filho se pervadem, inundam e habitam mutuamente (Frame, 2002). Roberts (1997b) dá a essa qualidade o nome de “permeabilidade”, e Volf (1998) diz que o Pai e o Filho são “mutuamente internos” (um em relação ao outro, p. 208); vivem um dentro do outro, compartilhando absoluta autoconsciência, mas permanecendo Pessoas distintas entre si, sem confusão de identidade.[10] Essa permeabilidade interpessoal só é possível em Deus, porque Pai e Filho são infinitos, oniscientes e omnipáticos, de modo que podem compartilhar pessoal e plenamente a pessoalidade e as atividades um do outro. Portanto, necessariamente experimentam unidade e harmonia perfeitas, por meio de intimidade infinitamente coextensiva e atividade conjunta.

Assim, grande parte do ensino bíblico sobre a Trindade imanente põe o foco na relação entre o Pai e o Filho, retratando aquele como Amante e este como Amado (Ef 1.6). Aprendemos na Bíblia que o Pai tem prazer no Filho e compartilha com ele tudo o que tem, ao passo que o Filho retribui com emulação receptiva, e habitam um no outro. Assim, o principal retrato que a Bíblia traça da Trindade eterna é o relacionamento Pai-Filho e sua consequente comunhão.

O Espírito Santo de amor. Contudo, como observamos antes, o Espírito Santo também é retratado nas Escrituras como um agente dinâmico e comunicativo, e completamente Deus, tal como o Pai e o Filho. Então, onde o Espírito se situa nas relações eternas da Trindade? Sinceramente, a Bíblia não nos diz muito sobre isso. Talvez encontremos uma pista no fato de Paulo o chamar Espírito de koinōnia (2Co 13.13; Fp 2.1) e de João usar a mesma palavra em referência à comunhão desfrutada pelo Pai com o Filho (1Jo 1.3). Mas teólogos cristãos como Agostinho, Tomás de Aquino, Edwards e Barth consideraram possível dizer mais do que isso. Lembremos que “Deus é amor” (1Jo 4.8,16), e, como as

três Pessoas são Deus, as três devem participar igualmente do amor divino — não é como se o Pai e o Filho fossem amor eterno e o Espírito ficasse de fora, num canto qualquer. Se Deus Pai é o eterno Amante e o Filho é o eterno Amado, podemos dizer que o Espírito Santo é o eterno Amor ou comunhão que compartilham.[11] *A eterna processão do Espírito, a partir do Pai e do Filho, pode ser entendida como o amor mútuo que existe entre eles. O Espírito, então, é a qualidade pessoal de seu relacionamento, mas não é uma abstração, uma vez que o Espírito é uma pessoa tão completa quanto o Pai e o Filho. "O Espírito é amor em pessoa" (Emery, 2007, p. 225), aquele que o Pai compartilha com o Filho e o Filho (reciprocamente) compartilha com o Pai. Ele é o dom mútuo dos dois, a alegria de sua mútua estima, o mover de sua mútua benevolência, a plenitude de sua mútua habitação. O Espírito Santo é a Pessoa divina que transmite beleza, bondade e significado de um para o outro. "O Espírito é o 'dom' do Pai e do Filho, visto que o Espírito é o que o Pai e o Filho 'tornam comum' um ao outro" (Vanhoozer, 2010, p. 258). Apoiando esse modelo de outro ponto de vista, Ricardo de São Vítor (1979, p. 391) conjecturou que, de fato, são necessárias três Pessoas para que haja um amor perfeito, porque o amor de duas Pessoas alcança uma dimensão transcendente quando compartilhado com uma terceira Pessoa que se compraz no amor deles altruisticamente. "Como a terceira Pessoa, que recebe e devolve o amor de Pai e do Filho, e assim o testemunha, desfruta dele e o aperfeiçoa, o Espírito também é aquele em quem esse amor se manifesta mais claramente como puro deleite, generosidade e desejo pelo outro" (Hart, 2003, p. 175).*

Refletindo sobre essa revelação relativamente escassa, cristãos concluíram que a natureza eterna de Deus desfruta de mútua generosidade e autodoação, em união perfeitamente ajustada. "Deus desfruta em si mesmo de comunicação interpessoal eterna e perfeitamente concretizada: comunhão" (Vanhoozer, 2010, p. 244). Cada pessoa se ama ao amar as outras infinitamente, de modo que seu amor próprio e o amor ao outro são igualmente supremos, capacitando cada uma a ser "amor que se doa" (Hart, 2003, p. 298). A glória eterna da Trindade é um amor mútuo de tal intensidade que maior não se pode conceber, que se encontra na fonte do universo e permeia nossa existência.[12]

Relações trinitárias econômicas. A maior parte do que sabemos sobre a Trindade, no entanto, diz respeito a suas relações econômicas, isto é, como Pai, Filho e Espírito Santo se relacionam uns com os outros no tocante a suas atividades no tempo, mais especificamente no que se refere à criação, providência e redenção. Calvino (1559/1960) mostra o entendimento padrão

nas distinções a seguir: "Ao Pai é atribuído o início da atividade e a qualidade de ser a fonte e o manancial de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é imputado o poder e a eficácia dessa atividade" (p. 142-3). Em relação ao universo de Deus, e, em particular, aos seres humanos que nele habitam, as três Pessoas desempenham funções diferentes em atividades comuns para executar o plano da Trindade de manifestar sua glória na história.

No entanto, precisamos preceder a abordagem que se segue com uma palavra sobre o pecado, já que grande parte do que distingue os papéis das diferentes pessoas na história diz respeito ao que elas fazem em relação a ele. Deus poderia ter permanecido glorioso em si mesmo se tivesse simplesmente deixado os seres humanos em sua condição caída e os tivesse condenado justamente. Em vez disso, porém, transformou a tragédia do pecado humano na maior manifestação de sua glória no universo — demonstrando tanto a excelência de seu caráter quanto as riquezas de sua natureza trinitária — de modo muito maior que a condenação jamais alcançaria por si só.[13] O papel singular que cada uma das pessoas, Pai, Filho e Espírito, desempenha na economia divina é o que chamamos a "missão" de cada um (Thompson, 1994).

As missões de Deus. Como fonte geradora, a missão do Pai foi o ímpeto do plano que está por trás de tudo o que acontece na criação (Ef 1.11), incluindo as missões das outras Pessoas e a elaboração e manutenção desse plano, primeiro enviando seu Filho e depois, com seu Filho, o Espírito, em suas missões inter-relacionadas para salvar e restaurar a humanidade arruinada pelo pecado (1Jo 4.10; Jo 15.26). A missão do Pai, portanto, incluía entregar o Filho amado para ser maltratado e morto, para a glória de Deus e o nosso bem-estar.[14]

A missão do Filho era dupla: divina e humana. Como Verbo eterno, ele é o meio pelo qual o Pai expressa seu plano de criar (Jo 1.3), de sustentar e cuidar de sua criação (Cl 1.15; Hb 1.3) e de salvar (2Co 1.20). Como Filho do Homem, ele abriu mão de seus direitos divinos e foi para a "terra distante" (Barth, 1956b), assumindo natureza humana para, assim, tornar visível o Deus invisível. Ser a imagem de seu Pai também envolvia obedecer a ele (Jo 4.34; 5.19,30; 6.38; 10.17; 17.4) — algo que os humanos haviam sido criados para fazer —, e foi desse modo que ele permaneceu no amor do Pai como ser humano (Jo 15.10). Em sua receptiva emulação do Pai, agora na forma humana, ele se tornou tanto o representante da humanidade diante do Pai (seu sumo sacerdote) quanto o Filho-

Servo representante do Pai diante da humanidade — seu Senhor, Messias, profeta, sábio, salvador, esposo, modelo arquetípico e muito mais (Torrance, 2008).

O ponto culminante da parte redentora de sua missão foi a entrega de sua vida pela humanidade (o sacrifício judicial de sua vida), manifestando a extensão radical do plano de Deus de salvar a humanidade de seu pecado e sofrimento.[15] A obediência vicária do Filho foi vindicada em sua ressurreição dos mortos — o início da nova criação — e sua missão continua agora na intercessão que ele realiza no céu por seu povo, e que terminará depois que ele voltar à terra e entregar tudo de volta ao Pai (1Co 15.28). Contudo, foi intenção do Pai exaltar seu Filho de forma especial, dando-lhe o papel mais proeminente entre as três Pessoas, na salvação e restauração dos pecadores.

O Espírito também esteve envolvido na criação no início e está envolvido até agora na providência (veja Gn 1.2; Sl 104.32), e sua missão tem sido cumprir os propósitos do Pai na criação e na redenção. O Espírito auxiliou o Filho durante todo o seu ministério terreno, ajudando-o a obedecer e emular o Pai (Mt 3.16; 12.18,28; Lc 2.27; 4.1; 10.21). Então, depois que Cristo foi glorificado (Jo 7.39), o Espírito foi enviado na principal fase de sua missão para realizar nos seres humanos a missão de Cristo em benefício deles: levar pessoas à salvação (e.g., convencendo-as de seu pecado, Jo 16.8-11), habitar naqueles que creem (Jo 14.17; 1Co 6.19), conformar cada um deles à imagem do Filho (Rm 8.29; 2Co 3.18) e refletir a Trindade em todos eles coletivamente (Gn 1.26,27; Jo 17.22; 2Co 13.14).

No capítulo anterior, vimos que a glória externa de Deus é a manifestação da beleza ou da excelência de seu caráter. Quando pensamos na Trindade, da perspectiva das obras de cada uma de suas Pessoas, devemos pensar em sua glória externa mútua como a manifestação de seu amor comunal, revelado mais claramente na história por meio do deleite do Pai no Filho, declarado publicamente, na perfeita autodoação do Filho ao Pai em obediência filial e conformidade e na obra do Espírito de moldar a mente, o coração e a vida dos crentes segundo o Filho.

A vida humana atraída para a comunhão triúna

Vimos que o “compartilhamento infinito é a lei que rege a vida interna de Deus” (Merton, 1955, p. 3). De que modo essa disposição ajuda a explicar o que Deus quer realizar na redenção (e na terapia)? Os seres humanos precisam de redenção, é claro, por causa de seu pecado, que agora os mantém separados de Deus (Ef 2.1-3). Entretanto, a intenção de Deus desde o início era glorificar a si mesmo como Trindade por meio da recuperação deles e, o que ainda mais surpreendente, realizar essa recuperação ao atraí-los para a comunhão trinitária (1Jo 1.4; veja tb. Jo 14.20; 17.21)! Como pode o Deus infinito e santo ter comunhão com criaturas, sobretudo pecaminosas? E por que ele desejaria isso? Para responder a essa pergunta, precisamos lembrar que Deus sempre tem lugar para “o Outro” dentro de sua própria natureza triúna (McIntosh, 2008). Portanto, é coerente com a natureza de Deus ter outros “dentro dele” que sejam iguais a ele. Assim como o Pai se compraz em ter comunhão com o Filho, que corresponde a ele em conhecimento e amor por meio do Espírito, o Filho também tem prazer em ter comunhão com seres humanos que correspondem a ele em conhecimento e amor por meio do Espírito (Edwards, 1994, p. 272). Sua disposição de trazer criaturas inferiores para essa comunhão de semelhança manifesta sua humildade infinita. O que o Deus triúno, especialmente o Filho, teve de sofrer para realizar isso, por causa do nosso pecado, é extraordinário.

O Filho, a ponte mediadora da comunhão triúna. O plano do Pai incluía a glorificação de seu Filho amado, ao enviar a ele — a eterna representação do Pai — à terra para tornar-se também a perfeita imagem humana do Pai. Tendo vindo principalmente por amor ao Pai, ele também veio “porque seu grande amor por nós fez com que ele desejasse ter uma comunhão familiar conosco”, unindo-se à nossa natureza (Edwards, 1994, p. 285).

Cristo serve de ponte fundamental entre Deus e a humanidade caída, porque “é da mesma realidade de Deus, no que diz respeito a sua divindade, e da mesma realidade que nós, no que diz respeito a sua humanidade” (Credo de Calcedônia, em Leith, 1963). Nessa notável união de naturezas, Cristo também mostra a correspondência e a similaridade essenciais entre as Pessoas do Deus triúno e as pessoas humanas que são portadoras de sua imagem em um relacionamento com Deus e com outros seres humanos, constituindo uma “analogia de relacionamento” fundamental e centrada em Cristo entre Deus e a humanidade (Barth, 1960a).[16] Isso também significa, de modo surpreendente, que nossa natureza está para sempre unida, sem confusão, com a natureza de Deus, e agora

participa, na realidade, de maneira mediada, da atividade de Deus. A humanidade de Cristo “atrai a atenção humana para segui-lo e para adentrar o mistério de sua união com o divino” (McIntosh, 2008, p. 157).

No entanto, como cria Atanásio, ele também tinha de assumir nossa natureza para poder redimi-la. O Filho reconciliou a humanidade pecaminosa com Deus, tornando-se o sacerdote humano-divino e o mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 2.5), bem como o sacrifício propiciatório (Rm 3.25; 1Jo 2.2; 4.10), em quem a justa ira de Deus contra o pecado foi absorvida e absolvida, e que foi vindicado por sua ressurreição dentre os mortos (Torrance, 2009). Nesse processo, muita coisa aconteceu: ele foi feito pecado (2Co 5.21) em seu corpo sobre a cruz e venceu o poder do pecado em seu corpo por meio da ressurreição desse corpo; assim, ele refez a natureza humana de dentro (McIntosh, 2008) e abriu caminho para que seres humanos pecadores se tornassem novas criaturas em união com ele e se juntassem a ele em seu retorno à comunhão triúna (1Jo 1.4). “O que ele é para Deus, também o é para o homem” (Barth, 1960a, p. 222). Em consequência disso, Jesus Cristo é o fundamento eterno dessa nova vida com Deus — seu modelo, guia e alvo — e aquele que seus seguidores, portanto, devem conhecer e amar de modo especial.

O Espírito, a dádiva da comunhão triúna. O plano do Pai de glorificar o Filho também envolvia que eles enviassem o Espírito Santo para concretizar ou disponibilizar nesta era atual o que Cristo havia efetuado. A dádiva desse Consolador divino (Jo 14.16) pega o que pertence ao Filho e compartilha com o que crê (Jo 16.14), começando com o segundo nascimento (Jo 3.6), ensinando-o e guiando-o (Jo 16.13) e também transformando-o (2Co 3.5-18) de maneiras que transcendem a capacidade humana autônoma (1Co 2.10-14). Ao habitar no crente (Rm 8.9; 1Jo 2.27), o Espírito o limpa e regenera de acordo com a humanidade santa de Cristo (Tt 3.5), derrama amor divino em seu coração (Rm 5.5), reproduz as virtudes divinas (Gl 5.22,23; Rm 14.17), capacita-o a resistir ao pecado (Rm 8.13) e a buscar a santidade de Cristo (2Ts 2.13), e desenvolve a unidade com outros crentes (Ef 2.22; 4.3,13; Fp 2.1,2). Mas o Espírito não chama atenção para si mesmo. Em vez disso, dá ao crente “uma visão da profundidade do Pai na beleza do Filho” (Hart, 2003, p. 185) enquanto o atrai para a comunhão deles.

Trazidos para a glória divina. Por intermédio do Espírito, os seguidores de Cristo são capacitados a participar da glória de Deus. Como disse Cristo em sua oração: “a glória que me deste, eu dei a eles” (Jo 17.22); aliás, ele já

estava sendo "glorificado neles" (Jo 17.10). Pelo Espírito, participamos da humanidade glorificada do Filho. O crente participa dessa glória pela fé, isto é, pela emulação receptiva, por meio da qual ele apropria e internaliza a palavra e a obra de Cristo — em sua humanidade —, primeiro cognitivamente e depois carditivamente, para então a manifestar em sua vida, sobretudo em seu amor a Deus e nas relações amorosas que mantém com outros crentes.

Trazidos para o amor divino. O Filho é o mediador do amor da Trindade. "Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei" (Jo 14.21; tb. Jo 14.23; 16.27), porque os crentes estão "no Amado" (Ef 1.6) e nada pode separá-los desse amor (Rm 8.39). Por meio de Cristo, os crentes "entram no coração de Deus" (McIntosh, 2008, p. 77).[17] Contudo, os crentes experimentam e participam desse amor pelo fato de ele ser "derramado em nosso coração pelo Espírito Santo" (Rm 5.5). "Reconhecemos a maravilhosa simetria de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito, mas não em um círculo de exclusão, e sim em um movimento de abraço extático, excêntrico e extrovertido, que se estende para incluir até mesmo inimigos em uma comunhão de paz" (Horton, 2007, p. 131).

Trazidos para a comunhão divina. Por meio do Espírito, os crentes também entram em algo análogo à pericorese divina. Cristo disse a seus discípulos que ele e o Pai habitariam com aqueles que o amam e obedecem às suas palavras (Jo 14.23; veja tb. Ap 3.20). Ele também orou por seus discípulos para "que […] como tu, ó Pai, estás em mim e eu em ti, […] possam eles também estar em nós. […] Eu neles e tu em mim" e que "o amor com que me amaste esteja neles" (Jo 17.21,23,26). Uma vez que o Espírito, na pericorese da Trindade, mutuamente habita no Pai e no Filho e constitui parte inseparável deles, sua habitação no interior do crente é o meio pelo qual se diz que o Pai e o Filho habitam nele. Mas Cristo também deu a seguinte instrução a seus discípulos: "Permanecei em mim, e eu permanecerei em vós" (Jo 15.4). O crente, portanto, tem um papel a desempenhar nessa habitação quase mútua, porque, pela fé e pelo amor, pode "entrar" em Deus e permanecer em Cristo, e Cristo nele (Ap 3.20). Mesmo assim, essa habitação é radicalmente assimétrica, dada a onisciência e onipresença de Deus e as capacidades limitadas do crente de "permanecer" em Deus. No entanto, Pai, Filho e Espírito Santo são um só ser, ao passo que os seres humanos, unidos a Cristo pelo Espírito, não se tornam um ao estarem com Deus — simplesmente compartilham a humanidade glorificada de Cristo.

Trazidos para o compartilhamento divino. Vimos que o Pai compartilha tudo

com o Filho, e o Filho é como o Pai, de modo que, por meio do Espírito, eles compartilham tudo com aquele que crê. Além das bênçãos da obra criadora, distribuídas entre todos os seres humanos, e da glória e do amor de Deus, os crentes recebem abundantemente, em Cristo, todas as bênçãos espirituais nas regiões celestes (Ef 1.3; 1Pe 1.4,5), entre as quais a vida eterna (Jo 5.21; 10.28; Rm 6.23), paz (Jo 14.27), graça (1Pe 5.5), justiça (Rm 5.17), sabedoria (Tg 1.5), repouso para os cansados e sobrecarregados (Mt 11.28) e tudo o que pedirem em nome de Cristo (Jo 16.23; Mt 7.11). De fato, tendo já dado seu Filho aos crentes, o Pai lhes dará no final todas as coisas (Rm 8.32).

E aqui chegamos ao monte Everest da glória de Deus no que diz respeito a nós, pois o Deus triúno compartilhou a si mesmo conosco — e fez isso duas vezes. Enviou-nos seu Filho, que morreu por nós e agora vive orando e "vibrando" por nós no céu, e também nos deu o dom de seu Espírito (Jo 16.14; 1Ts 4.8), que vive em nós para florescermos na comunhão divina. Que Deus é esse, que compartilha tanto com seres tão insignificantes? Faltam palavras, mas precisamos dizer alguma coisa, então talvez o melhor seja repetir as palavras de Paulo: "Graças a Deus pelo seu dom indescritível!" (2Co 9.15).

A comunhão divina e a comunidade humana

De modo geral, os cristãos devem considerar Jesus Cristo, Filho de Deus e Filho do Homem, o principal arquétipo ou padrão para os seres humanos e para o desenvolvimento deles (Muller, 2003; Tanner, 2010).[18] No entanto, existe pelo menos um sentido amplo em que a Trindade como um todo é também um arquétipo para os seres humanos e para o desenvolvimento deles: por serem Pessoas em relacionamento recíproco.[19]

Observamos acima que o conceito de "pessoa" foi desenvolvido nos primórdios da igreja para nos ajudar a entender o que Deus realizou em Cristo e no Espírito e também o que ele nos explica sobre isso na Escritura. Ao longo de séculos de reflexão, o conceito foi refinado e explicado, levando a uma compreensão mais clara da natureza misteriosa e singular da Trindade e também contribuindo indiretamente para um notável desenvolvimento em nossa compreensão acerca dos seres humanos.[20] Hoje, por exemplo, compreende-se que "pessoa", de modo

geral, é um sujeito racional-linguístico, autoconsciente e com capacidade de se autoexaminar, detendo continuidade narrativa, sendo capaz de executar, de forma (relativamente) livre, ações pelas quais é responsável e travando relacionamentos amorosos com outras pessoas.[21] Essa concepção contemporânea de pessoa teve muitas influências, mas uma delas foi a multicentenária recepção e internalização da revelação que o Deus triúno fez de si mesmo na história humana e na Bíblia, junto com o poder que essa revelação tem de estimular a pessoalidade. Lendo a Bíblia hoje, vemos que Deus (no Antigo Testamento) e o Pai, o Filho e o Espírito (no Novo Testamento) agem, falam e são referenciados e tratados como o exemplo máximo de pessoas desse tipo. Mais importante ainda é que tudo isso, aliado ao fato de que a revelação ajudou a moldar o atual conceito de pessoa, permite que hoje usemos o termo pessoa em referência aos Três.[22]

Mas o telos do projeto de desenvolvimento da humanidade elaborado pelo Deus triúno parece ser ao mesmo tempo pessoal e social: uma comunidade de pessoas interdependentes como exemplificado de modo ideal no corpo de Cristo (Ef 4.11-16). Esse telos, no entanto, só poderia ter sido compreendido depois que o conceito de pessoa tivesse se tornado bem desenvolvido no Ocidente, e isso após séculos de influência cristã; e, portanto, a viabilidade e a plausibilidade do ideal cristão final para a vida humana necessariamente levaram mais tempo para serem reconhecidas. De modo semelhante e por razões completamente análogas, uma ampla aceitação das implicações do ensino escriturístico sobre as Pessoas da Trindade e sua relacionalidade, embora antevisto talvez nos capadócios e com certeza em Ricardo de São Vítor e em Jonathan Edwards, também levou mais tempo para acontecer. Parece provável que, da perspectiva sócio-histórica e conceitual, uma compreensão mais plena da natureza comunal do Deus único esteja intimamente ligada ao ideal divino de uma comunidade de seres humanos interdependentes. Os dois encontram-se ao longo de toda a Escritura. A igreja apenas não conseguia vê-los de modo tão claro quanto alguns conseguem hoje (assim como não conseguiu entender totalmente a doutrina paulina da justificação pela fé até o século 16). Tendo por base a progressiva iluminação das Escrituras que nos precedeu (Orr,1898) talvez estejamos agora mais aptos a reconhecer a igual supremacia do ser e das Pessoas do Deus triúno, sua comunidade e agência tripla, descobrindo na vida divina da Trindade a comunhão perfeita de Pessoas perfeitas e, assim, o arquétipo formal da vida humana, entendido como comunidade de Pessoas interdependentes.[23]

Portanto, começando pela revelação bíblica e pelo pressuposto de que a Trindade

é a origem eterna e a inefável perfeição das pessoas-em-relacionamento (Ef 3.14), os cristãos interessados no progresso da vida humana (como os conselheiros, por exemplo) podem legitimamente formular normas para o desenvolvimento e o amadurecimento humano com base na Trindade, e desenvolver critérios de pessoalidade e comunidade correspondentes — orientados por pesquisa e reflexão sobre a vida humana[24] e ajustados por uma orientação analógica.[25] Então, com que se parece essa divina comunhão de Pessoas?

Pessoas em comunhão em perfeição. Já que Pai, Filho e Espírito Santo são igualmente Deus, cada um detém os poderes e virtudes de Pessoas perfeitas que interagem eternamente, em perfeita comunhão, sendo, ao mesmo tempo, pessoas e comunidade em grau superlativo e capacidade infinita. Diante de tudo o que foi dito até aqui, podemos inferir que cada uma dessas Pessoas é ação pura e dinamismo infinito (Hart, 2004, p. 167), além de ser um falante eterna e perfeitamente racional, onisciente e avaliador; exaustivamente autoconsciente; totalmente responsável por suas ações; virtuoso e amoroso ao máximo, em mútua comunhão amorosa. Desenvolvendo um pouco mais, cada Pessoa da Trindade é perfeitamente decisiva, resoluta, corretamente motivada, com os mesmos objetivos que as outras Pessoas, capaz de iniciar e terminar ações importantes (sempre em conjunto e em correto relacionamento umas com as outras), capaz de superar todos os obstáculos, não importa quão grandes sejam, e de perseverar ao encontrar qualquer tipo de dificuldade. Tendo todos o mesmo propósito, cada um dos membros da Trindade tem um senso eterno de sua existência pessoal em relação aos outros; controla perfeitamente suas emoções; assume total responsabilidade por si mesmo e por suas ações; e se ama completamente. Para também expressar o que as Pessoas da Trindade não são,[26] elas não são inconscientes, "sem força de vontade", inseguras, autodepreciativas, sem propósito, sem motivação, perversas ou carentes de autocontrole ou poder pessoal. Cada uma delas, sendo inteiramente Deus, é, portanto, uma pessoa máxima: um centro perfeitamente integrado de intencionalidade, energia e atividade conscientes — idêntica às outras em todos os aspectos, exceto em suas relações singulares umas com as outras —, junto com as demais Pessoas exemplificando perfeitamente a vigorosa agência pessoal e coexistindo como um único Deus. Os seres humanos devem ser agentes pessoais finitos que refletem esse padrão.

Pessoas em comunhão em perfeição. Com respeito à relacionalidade da

Trindade, já vimos que ela é eternamente uma comunhão de amor, mas como devemos entender amor? Edwards e Tomás de Aquino oferecem sua contribuição. De acordo com Edwards (1765/1960), existem dois tipos de amor. O amor de benevolência é o anseio pelo bem-estar ou pela felicidade do ser amado, junto com o desejo de consentimento e união afetiva com o amado. O amor de gratificação é um prazer na beleza do amado. O modelo edwardiano de amor provavelmente se baseia no de Tomás de Aquino (1945, vol. 1, p. 217; Pruss, 2013; Stump, 2010), exceto pelo fato de que a descrição de união de Edwards requer consentimento, o que envolve uma diferenciação mais marcante entre as pessoas.

Desenvolvendo o modelo de Tomás de Aquino, Stump (2010) propõe que a desejada união de amor requer um foco de atenção comum (ou pelo menos o desejo da presença do amado quando ausente) e uma intimidade mútua. No caso da intimidade, está em jogo também o compartilhar de pensamentos e sentimentos, um desejo mútuo de estar perto do amado (ter intimidade com ele) e a integração interna dos dois. Esta última característica significa que são honestos e sinceros no amor, isto é, sem ambivalência nem conflito interno. No modelo de Tomás de Aquino, o amor pode não ser recíproco, mas é cumprido em reciprocidade, já que só nessa mutualidade se encontra o desejo pelo bem-estar do amado e pela união plenamente realizada, assim como o bem-estar e a união são encontrados em grau máximo no perfeito amor recíproco.

O Deus triúno é amor em todos esses aspectos, no grau máximo: cada Pessoa tem prazer na outra eternamente, com alegria insuperável; cada uma age eternamente com bondade em relação à outra; e todas vivem eternamente em união pericorética, o que inclui um compartilhar completo do que sabem, pretendem, valorizam e fazem — tendo todas as coisas em comum —, a não ser as respectivas relações entre as três Pessoas. Sua unidade é a sua comunhão (Jo 16.14; 1Jo 1.3), sendo onipresentes, oniscientes, onipáticos e unidos na mesma vontade; por não terem conflito interno, desfrutam de uma perfeita e recíproca união de amor. Edwards (1994) acrescentou que “um sozinho não pode ser excelente” porque “não pode haver consentimento” (p. 284). As Pessoas da Trindade assentem mutuamente com o que o outro sabe, pretende, ama e faz — numa mútua afirmação honesta e sincera da gloriosa personalidade do outro —, sendo perfeitamente recíproco o amor que eles têm um pelo outro (Edwards, 2003). As Pessoas da Trindade, compartilhando eternamente a mesma identidade como o único Deus e ainda assim plenamente diferenciadas uma da outra em sua identidade relacional como Pessoas, vivem eternamente em completa

solidariedade de propósitos e atividades, embora honrando e afirmando as respectivas pessoalidades.

Em termos negativos, as Pessoas da Trindade não são carentes umas das outras, não têm inveja, não são competitivas, não sofrem de problemas de limites, não são "codependentes" nem enredadas umas em relação às outras, não se sentem ameaçadas pelas ações das outras nem vivem com medo do que as outras possam pensar. Em sua agência pessoal, não são solitárias, indiferentes, reservadas, autônomas, egoístas ou narcisistas, nunca agem sem consideração pelas outras e nunca duas delas se aliam contra a terceira. Ao contrário, constituem um "sistema" perfeito de relações interpessoais (e familiares?). Sua unidade eterna manifesta-se economicamente em sua mútua concordância com os planos criador e redentor do Pai neste universo, já que confirmam e aprovam os papéis e tarefas específicos que cada um desempenha na economia (como na confirmação do Filho pelo Pai e na obediência do Filho à vontade do Pai).[27] Os seres humanos devem ser amantes finitos que refletem esse padrão.

Ao mesmo tempo, precisamos reconhecer que a Trindade é um mistério para a mente humana. Portanto, não podemos supor que temos capacidade de entender a forma da Trindade por completo ou que os modelos extraídos da vida humana possam representar a forma da Trindade de maneira adequada, já que Deus transcende infinitamente a nós e à nossa capacidade de compreendê-lo. Os conceitos limitados que temos dele são necessariamente analógicos; isto é, podem ser representados, mas apenas de modo imperfeito. Talvez o aspecto mais importante seja o de que as pessoas humanas são seres ontologicamente distintos um dos outros, ao passo que as Pessoas divinas são ontologicamente um único ser. Assim, uma correspondência perfeita entre a Trindade e nossa compreensão da Trindade é impossível para nós, pois somos criaturas, e uma correspondência perfeita entre a comunhão divina e a comunidade humana é inalcançável para nós, uma vez que somos criaturas pecadoras.

No entanto, podemos afirmar legitimamente que haverá, e tem de haver, alguma analogia entre a comunhão divina e a comunidade humana, particularmente na igreja. No mínimo, podemos sustentar que a igual supremacia dos membros da Trindade em sua agência e na comunhão é normativa para os seres humanos em comunidade. A glória do Deus triúno é vista tanto em sua vigorosa agência tríplice quanto em seu vigoroso amor. Portanto, os cristãos devem se valer da revelação de Deus como Trindade para ajudar a formular sua compreensão do florescimento humano e dos objetivos da terapia cristã, que serão agora nosso

foco. Todavia, é preciso fazer uma ressalva. Como o termo pessoa também é comumente usado para se referir a todos os seres humanos (incluindo o nascituro), usaremos o termo agente pessoal para nos referirmos especificamente a seres humanos que detêm o conjunto de características da pessoalidade relacional madura discutidas acima.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Até aqui, a doutrina da Trindade pode ainda parecer basicamente sem valor direto para a psicologia. No entanto, se os seres humanos são criados à imagem do Deus triúno e os que creem são salvos por Cristo e pelo Espírito Santo, é razoável supor que não podemos entender corretamente os seres humanos, e especialmente os crentes, sem essa doutrina. Assim, no que será exposto a seguir, partiremos do pressuposto de que ensinar sobre a Trindade está dentro dos limites disciplinares de uma psicologia cristã tanto quanto da neuropsicologia e da teoria da personalidade. Vamos, então, analisar como esses ensinamentos podem ser relevantes para a psicoterapia e o aconselhamento cristão.

A beleza do Deus triúno é o cerne da abordagem cristã do cuidado da alma

Vimos no primeiro capítulo que Deus é o centro do universo, que os seres humanos foram feitos para orbitar em torno dele e que nada é melhor para a alma humana do que vivenciar isso. Neste capítulo, refletimos sobre o fato de que Deus é triúno. A beleza do amor santo, autoafirmativo, alteroafirmativo e autossacrificial do Deus triúno encantará os crentes por toda a eternidade. A paixão de Deus pela restauração deles está enraizada em sua paixão por glorificar a si mesmo, comunicando e estendendo sua própria glória e amor

intratrinitário para assim incluir a participação de outros — aqueles criados à sua imagem exatamente com esse objetivo. A natureza do Deus triúno expressa-se em todo o programa terapêutico que ele elaborou com o propósito de trazer seres humanos pecadores e arruinados para a sua comunhão. “A redenção está enraizada na restauração de relacionamentos que ocorre à medida que a humanidade é atraída para o relacionamento de Jesus com o Pai no Espírito deles” (McIntosh, 2004, p. 33). Os cuidadores cristãos da alma devem exercer sua prática com a mesma paixão, ajudando outros a aprender a receber esse relacionamento e a participar dele pela fé. A psicoterapia e aconselhamento cristãos, portanto, fazem parte da realização da missão doxológica da Trindade, pois a cura e a glorificação da humanidade de Cristo se manifestam mais plenamente nas pessoas humanas e em suas relações umas com as outras.

Um relacionamento intersubjetivo com o Deus triúno cura a alma

Ao se converterem a Cristo pela fé, os seres humanos são levados a uma união adequada com Cristo, o Pai torna-se seu Pai e eles recebem o dom de terem o Espírito Santo habitando em seu interior. Vimos antes que, por intermédio do Espírito Santo, os crentes têm com Deus algo análogo à pericorese (Jo 14.23; 15.4; 17.21,23,26). Contudo, o que experimentamos com Deus difere radicalmente da pericorese trinitária, porque somos muito diferentes de Deus e porque até mesmo a capacidade que os crentes têm de habitar em Deus pela fé e pelo amor está extremamente comprometida pelo pecado remanescente.[28] Apesar disso, há algo absolutamente notável na comunhão que podemos desfrutar (1Jo 1.3). Para começar, a comunhão divina é muito mais que simplesmente viver, nos mover e ter nosso ser em Deus — algo que se aplica a todos os seres humanos (At 17.28). O Deus triúno está presente de forma especial entre os crentes e os reconhece amorosamente como filhos, algo que comunica derramando seu amor no coração deles por meio do Espírito (Rm 5.5) e capacitando-os de tempos em tempos a receber a presença e o conhecimento de Deus e a retribuir seu amor de maneira radicalmente mais pobre mas vagamente semelhante ao amor recíproco, à afirmação e à alegria da Trindade. Por meio da fé e do amor — que João chama de “permanência” (Jo 15.4) —, os crentes e a Trindade participam de uma comunhão de consciências, uma harmonização de suas subjetividades (um tipo positivo de “intersubjetividade”). Stump (2010)

considera isso um aspecto do amor: ter o mesmo foco de atenção; presença pessoal; e pensamentos, emoções e desejos —, união psicológica dificultada apenas pelo conflito interno que permanece no crente.

Alguém poderia pensar que isso acarretaria benefícios psicoespirituais significativos para os crentes; dessa maneira, podem ter a mais rica experiência interpessoal possível com um ser tripessoal imaterial e infinito: um vínculo maduro e seguro de apego, uma amizade (Jo 15.13-15) e uma intimidade com Deus, além de um sentimento de ser desejado, querido e amado por um Deus santo e de amor, sendo todas essas experiências amplamente condicionadas por um espírito de dependência, adoração e obediência. Apesar disso, essas bênçãos não são comunicadas automaticamente. Excetuando os acontecimentos milagrosos comparativamente raros, para ter essas bênçãos em sua vida os crentes devem "permanecer em Cristo" (Jo 15.4), algo que envolve apropriação intencional e consciente — o "consentimento" de Edwards — e, portanto, é limitado pela capacidade do crente de fazer isso.

Essas experiências intersubjetivas com Deus ocorrem por meio da fé e da alegria do crente, e em oração, meditação bíblica e adoração, enquanto os crentes compartilham seu foco de atenção com o onipresente, habitando Deus em amor, concentrando-se especialmente em Cristo e integrando toda a vida deles nele. Por esses meios, possibilitam um tipo significativo de cura pela reorganização de seu cérebro/alma em torno de Deus e de sua glória, criando experiências relacionais reparadoras com Deus pelo Espírito, as quais promovem integração interna e reduzem sua inconstância e os conflitos de um coração dividido.

Elementos que dificultam a cura da alma

Nosso maior empecilho para alcançar essa cura é a resistência interna a Deus, chamada pecado, que todos os seres humanos têm e cuja solução Deus proveu em Cristo. Outro elemento que também compromete a capacidade de permanecer em Cristo, no caso de muitas pessoas, é o fato de que os seres humanos formam estruturas cognitivo-afetivas/neurais em seus estágios iniciais de socialização — denominadas "modelo interno de funcionamento" (Bowlby, 1988) — que passam a constituir sua visão profunda de si mesmos e do outro e

condicionam a qualidade de seus relacionamentos com Deus e com as pessoas (Coe e Hall, 2010; Guntrip, 1957; Moriarity e Hoffman, 2007; Spero, 1992). Por meio de experiências intersubjetivas com cuidadores cronicamente insatisfatórios, o modelo interno de funcionamento de uma pessoa pode ser distorcido de forma grave, e, a menos que haja cura, os efeitos dessa distorção condicionarão de modo negativo, por toda a vida, suas percepções dos outros e suas interações com eles, mesmo suas percepções profundas de Deus (denominada imagem-Deus; Moriarity e Hoffman, 2007) e, portanto, a qualidade de suas interações com ele.

Embora na conversão ocorra um fundamental recentramento da vida de uma pessoa, a maior parte dos efeitos danosos de seu desenvolvimento anterior não é imediatamente remediada. As estruturas dinâmicas cognitivo-afetivas/neurais que foram formadas em fases mais precoces da vida continuam existindo, e até para reconhecer esses efeitos é preciso certa maturação, quanto mais para aprender como miná-las e desenvolver novas estruturas mais sadias. Mudanças de significação em estruturas de memória do cérebro que formam a base da autorrepresentação e da percepção dos outros (incluindo crenças, emoções, imagens mentais e ações, tecidas na narrativa pessoal por meio da experiência e do discurso), requerem meses e anos de doses diárias de comunhão amorosa com Deus.[29] Por meio de novas experiências intersubjetivas e repetidas com o Deus triúno — quanto mais profundas e emocionalmente intensas, melhor —, novas crenças, sentimentos, imagens mentais, ações e episódios narrativos mais sadios podem ser armazenados no cérebro/na memória, os quais podem modificar gradualmente o modelo interno de funcionamento danificado do aconselhado (essa cura relacional entre seres humanos foi denominada “apego seguro adquirido” Hesse, 2008). Um relacionamento meramente intelectual com Deus, baseado apenas em conhecimento mental consciente (o conceito-Deus; Moriarity e Hoffman, 2007) não é suficiente para curar as regiões inconscientes da alma (Coe e Hall, 2010).

Vejamos, por exemplo, o caso de adultos que só recebiam críticas e rejeição por parte dos pais e que muitas vezes trazem dentro de si uma estrutura psicológica dinâmica condenatória, às vezes chamada o “crítico interior”. Conectada, em geral, à consciência e por ela desencadeada, essa estrutura pode ser fonte de constantes críticas internas que conservam uma vergonha exagerada que para o sujeito é evidentemente válida e “egossintônica”. Um relacionamento amoroso e intersubjetivo com o Deus triúno, orientado pela correta interpretação das Escrituras, pode dar aos crentes uma perspectiva alternativa e transcendente pela

qual possam ver a si mesmos, capacitando-os a identificar, objetivar e enfraquecer essa “voz”. À medida que avançam nesse sentido, eles podem aumentar cada vez mais a comunhão com o Deus triúno, um padrão recíproco que pode continuar se aprofundando indefinidamente.

Relacionamentos com outros também podem curar a alma

Talvez o maior desafio da psicoterapia e aconselhamento teocêntricos seja o fato de que não podemos ter um relacionamento concreto e tangível com o Deus invisível neste exato momento. Deus é imaterial (exceto Jesus Cristo, e ele agora está no céu), e a presença do Espírito que habita os crentes em geral é imperceptível: muitas vezes, não estamos conscientes de sua presença e deixamos de concentrar a atenção nele; outras vezes, simplesmente parece que ele está ausente, não importa o que façamos (e.g., Sl 22.1). É notável Deus dizer a Adão que não era bom que ele ficasse só numa época em que o próprio Deus estava com ele (Gn 2.18)! Os relacionamentos humanos, portanto, são essenciais para nosso pleno florescimento, bem como para a cura da alma, e a intenção de Deus era que complementassem e refletissem nosso relacionamento com ele. Os seres humanos foram criados para funcionarem como imagens concretas de Deus, uns para os outros. Embora relacionamentos adultos possam transformar-se em idolatria (Welch, 1998) nos corações pecaminosos e feridos, seres humanos também podem ser instrumentos nas mãos do Redentor (Tripp, 2002) e, portanto, um meio de graça uns para os outros, similares aos outros meios de graça que Deus nos deu, entre os quais estão a oração, a leitura e a meditação das Escrituras, o culto público e assim por diante. Relacionamentos humanos afetuosos modelam a comunhão triúna para que, em Cristo, pela fé, possam tornar-se um meio mais tangível, que utiliza a própria criação para a cura teocêntrica da alma, à medida que conselheiros amorosos servem de sinais do Deus triúno. Vejamos como isso funciona.

Intersubjetividade humano-humano: um análogo à pericorese trinitária. Já examinamos o tipo de intersubjetividade que Deus e os crentes podem compartilhar por meio da habitação do Espírito Santo e da fé e do amor (consentimento) do crente, mas existe outro tipo de intersubjetividade que a precede e, portanto, condiciona.[30] O termo intersubjetividade foi definido

acima como comunhão de consciências (coconsciência). Ocorre quando as pessoas têm o mesmo foco de atenção e experimentam um só significado ao mesmo tempo, geralmente por meio de uma comunicação entre elas, o que inclui expressões faciais, linguagem corporal, tom de voz e, principalmente, discurso. O amadurecimento de agentes pessoais capazes de amar requer da parte de agentes pessoais relativamente maduros um investimento de energia comunicativa amorosa nos menos maduros, mediado por repetidas experiências intersubjetivas positivas, as quais envolvem escutar com empatia, ter diálogos significativos e, em geral, levar as cargas dos menos maduros. Discurso e empatia — que Kohut (1984) definiu como "a capacidade de se imaginar e se sentir na vida interior de outra pessoa" (p. 82) — são elementos-chave nesse processo.

Esse investimento intersubjetivo é evidenciado sobretudo no início da vida em uma família amorosa, mas também ocorre ao longo da vida em casamentos saudáveis, amizades, ensino, pastoreio e aconselhamento. Em geral por meio de conversas em tom afetuoso, a pessoa mais madura transmite, até certo ponto, sua própria infraestrutura psicológica (crenças, atitudes, emoções) para a subjetividade da pessoa menos madura, complementando suas capacidades atuais (pense no efeito que uma pessoa feliz e socialmente bem-ajustada pode ter sobre outra durante o tempo que passam juntas, mesmo que seja por apenas alguns minutos). O mentor mais maduro "entra" na alma do mentorado por meio de sua presença e discurso, e o mentorado, até certo ponto, recebe ou internaliza aspectos do mentor em sua alma de maneira que beneficie suas estruturas dinâmicas próprias e relacionais, pelo menos de forma temporária e, com o tempo, permanente (Johnson, 2007; Martin, 1994).[31]

A intersubjetividade humano-humano, portanto, pode ser o análogo na criação mais próximo da pericorese da Trindade. Essa comunhão formativa na idade adulta é muito rara, e, em virtude da reduzida plasticidade do cérebro, seu impacto na idade adulta não se compara ao que essas experiências tiveram na infância, quando o cérebro era muito mais impressionável. Espera-se, porém, que os conselheiros sejam especialistas em facilitar esse impacto.

É claro que entre os cristãos esses processos naturais ainda operam. No entanto, são usados pelo Espírito Santo para promover a cura segundo diretrizes teocêntricas. A intenção divina, principalmente, é que outros crentes representem Deus um para o outro e que as igrejas locais sirvam de imagem da Trindade (Grenz, 2001; Volf, 1998), sendo locais de cura relacional e fortalecimento no

Espírito. À medida que os cristãos crescem no conhecimento e no amor de Deus, tornam-se mais preparados para amar, exortar, confortar, admoestar e apoiar outros cristãos na comunhão que compartilham com o Pai e com o Filho (1Jo 1.3) e, assim, contribuem cada vez mais para o "o crescimento do corpo, para sua edificação em amor" (Ef 4.16). Para crentes que sofreram danos particularmente graves, muitas vezes é preciso recorrer ao auxílio de especialistas relacionais cristãos — profissionais treinados em promover experiências intersubjetivas positivas em Cristo, pelo Espírito, com pessoas que tenham distúrbios relacionais complexos. Idealmente, no decorrer de determinada semana, as experiências terapêuticas intersubjetivas com o Deus triúno, em oração meditativa e adoração, são alternadas com experiências análogas com outros crentes, reforçando-se mutuamente e consolidando as transformações redentoras do cérebro/alma, que são um dos objetivos da atividade do Espírito.

Infelizmente, quem não foi criado pelos pais de forma "suficientemente boa" tem muito mais dificuldade de se beneficiar de experiências intersubjetivas positivas no presente, visto que suas atuais estruturas dinâmicas malformadas, tanto próprias quanto relacionais, provavelmente serão reativadas a ponto de distorcerem suas percepções e experiências, até mesmo em relação àqueles que o amam. Quanto maior o dano anterior, maior será a resistência à mudança. É por isso que é importante que os próprios terapeutas e conselheiros sejam relativamente mais saudáveis que aqueles com quem trabalham. Conhecer a Bíblia é essencial para a psicoterapia e aconselhamento cristãos, mas, se não houver amor, não é suficiente.

Tornando-nos imagens do Deus triúno

Se, de um lado, Jesus Cristo é o modelo da imagem de Deus para o ser humano individualmente (veja cap. 3), vimos que existem boas razões para acreditar que, de outro, o Deus triúno também é o modelo para os seres humanos relacionalmente. Isso pode estar implícito nos primeiros ensinamentos sobre a imagem de Deus: "Então, disse Deus: 'Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança'. […] Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou" (Gn 1.26,27).

A menção do plural divino aqui é controversa, mas, desde a época da igreja primitiva, os cristãos se perguntam se se tratava de uma alusão à Trindade, deixando prever que a imagem de Deus era necessariamente plural, refletida na distinção fundamental da humanidade como homem e mulher e, mais genericamente, como eu e o outro (Barth, 1960a; Bonhoeffer, 1959; Grenz, 2001).

As evidências são suficientes para respaldar a ideia de que a forma da Trindade molda um entendimento cristão do florescimento humano e os objetivos da psicoterapia e aconselhamento cristãos. A intenção de Deus é manifestar sua glória triúna e compartilhá-la com os seres humanos para que possam participar dela e manifestá-la ao se tornarem sinais de Cristo individualmente e do Deus triúno coletivamente. A comunhão triúna e a comunidade cristã são radicalmente distintas uma em relação à outra (Criador/Redentor — criatura/pecador/redimido), mas estão sendo unificadas (Jo 17.22). É maravilhoso perceber que os crentes podem participar de ambas pela fé e pelo amor (consentimento) e, dessa maneira, tornarem-se pouco a pouco "éctipos" de pessoas em comunidade, correspondendo analogicamente a seu arquétipo trinitário.

Como observamos, no entanto, por causa do pecado e do fato de crescermos em um mundo social pecaminoso, as comunidades humanas são imagens distorcidas da Trindade em maior ou menor grau. A graça criadora de Deus permite que todos os seres humanos — tanto individual quanto coletivamente — conservem alguma semelhança com Deus. Mas nossa condição é tão terrível que, sem os atos salvadores da Trindade (eles mesmos a manifestação mais notável da glória de Deus), os seres humanos não teriam nenhuma esperança de recuperação substancial e nenhuma capacidade de participar da glória de Deus em comunidade. Em Cristo, no entanto, os crentes recebem graça para fazer exatamente isso.

Agência e individualidade humanas vigorosas. As pessoas da Trindade servem de arquétipos "individuais" para os crentes, particularmente a Pessoa de Jesus Cristo, pois ele é tanto membro da Trindade quanto um ser humano que vive na dependência de Deus.[32] Portanto, cada cristão glorifica o Deus triúno ao pensar e sentir verdadeira e profundamente; ao se tornar mais autoconsciente; ao planejar, deliberar e agir decisivamente com força de vontade, sinceridade e perseverança (Pv 12.24; Ec 9.10); ao controlar cuidadosamente pensamentos, emoções e ações (Gl 5.23); ao assumir a responsabilidade por si mesmo (1Jo

1.9); ao visualizar um futuro virtuoso; ao alcançar o mais belo caráter ético-espiritual que for capaz de desenvolver (1Co 13; Gl 5.22,23); ao cumprir suas obrigações na nova aliança, amando a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo (Mt 22.37-39); e ao se doar totalmente a Deus e, com sabedoria, aos outros.

Em razão do estado de queda da natureza humana, os crentes enfrentam enormes obstáculos para cumprir esse chamado, tanto por causa do pecado quanto pelos danos causados a sua agência por uma socialização deficiente e pelas pessoas que pecaram contra eles, e isso se traduz em passividade, falta de motivação, agressão, "workaholismo", narcisismo, arrogância, orgulho e frustração causada pelos objetivos não alcançados. Em Cristo, porém, os crentes podem ser gradualmente curados, para que possam refletir cada vez melhor a imagem da agência divina em sua agência humana na terra.

Relacionalidade e comunhão humanas vigorosas. O Deus triúno é o arquétipo comunitário das comunidades cristãs. Por causa disso, os cristãos glorificam o Deus triúno ao se fortalecerem mutuamente, concordarem uns com os outros e promoverem a unidade em Cristo — isto é, ao se comprazerem nos dons e virtudes uns dos outros; ao falarem a verdade uns aos outros em amor (Ef 4.15); ao levarem as cargas uns dos outros (Gl 6.2); ao terem compaixão mútua e ao exortarem uns aos outros; ao se perdoarem "mutuamente" (Cl 3.13); ao respeitarem a autoridade humana, mas resistirem à injustiça; ao pensarem "a mesma coisa, tendo o mesmo amor" (Fp 2.2); ao confessarem de forma transparente os pecados e fraquezas uns aos outros (Tg 5.16); ao caminharem uns com os outros para que todos se arrependam cada vez mais de seus pecados; ao compartilharem a fé; ao terem consideração pelos pecadores, cuidando dos fracos e quebrantados e dos que têm necessidades físicas, emocionais, sociais ou espirituais; ao se doarem uns pelos outros, tanto dentro quanto fora da comunidade cristã; ao promoverem, em todo tempo, "a unidade do Espírito no vínculo da paz" (Ef 4.3).

Em razão do estado de queda da natureza humana, os crentes também enfrentam enormes obstáculos para cumprir esse chamado. Os efeitos do pecado, da socialização deficiente e das pessoas que pecaram contra eles se traduzem em servilismo, codependência e permissão para que outros tirem vantagem deles, bem como em dominação, inveja, competitividade, agressão, dissensão e isolamento. No entanto, em Cristo e por meio de várias experiências intersubjetivas com outros seres humanos mais saudáveis, os crentes podem ser

gradualmente curados e aprender a participar do poder amoroso de Deus, para que possam cada vez mais ser a imagem da comunhão divina em suas comunidades eclesiais.

A vida pessoal e social dos seres humanos encontra sua base, padrão e poder transcendentes na Trindade e em suas missões. Entre os muitos benefícios da revelação da Trindade está o fornecimento de uma dialética de "conceitos limitantes" relacionais (Van Til, 1969) que pode regular os ideais e práticas cristãs, ajudando os crentes a reconhecer os excessos de dependência e independência e a resistir a eles (pelo menos em princípio). Se, de um lado, Cristo é o arquétipo principal da pessoalidade cristã diante de Deus, a Trindade fornece, de outro lado, o arquétipo da relação correta entre o pessoal e o social: pessoalidade entre iguais. Ao mesmo tempo, a falta de critérios detalhados, aliada ao fato de que a própria Bíblia mostra uma progressiva variedade em relação ao modo em que as dimensões pessoal e social da vida humana são negociadas (compare o Antigo Testamento e o Novo), é sinal de que os cristãos têm alguma liberdade de expressão legítima, tanto individual quanto culturalmente, em sua representação do perfeito equilíbrio da Trindade. Mesmo assim, a Trindade oferece um "modesto" telos dialético que deve também orientar o modo em que a humanidade porta a imagem de Deus.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Augustine. On the Trinity. [Várias versões. ‡]

_____ [Agostinho]. Trindade: De Trinitate. Ed. bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo; Domingos Lucas Dias; João Beato; Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel (Prior Velho: Paulinas, 2007).

Danielou, J. God’s life in us (New York: Dimension, 1969). [Um pequeno tesouro devocional sobre a Trindade que merece ser reeditado.]

Grou, J. N. Meditations on the love of God (Westminster: Newman, 1962).

Juliana de Norwich. Revelations of Divine love (London, Reino Unido: Penguin, 1998). [‡]

_____. Revelações do amor divino. Tradução de Marcelo Masson Maroldi (São Paulo: Paulus, 2018).

Owen, J. Communion with the triune God (Wheaton: Crossway, 2007; ed. orig.: 1657). [A maior — e mais desafiadora — obra devocional de todos os tempos sobre a Trindade, em língua inglesa.]

Richard of St. Victor. “Book three of the Trinity”. In: Richard of St. Victor. Tradução para o inglês de G. A. Zinn (New York: Paulist, 1979). [‡]

_____ [Ricardo de São Vítor]. Tratado sobre a santíssima Trindade. livro III. caps. 2-7. Disponível em: http://www.cristianismo.org.br/r-trintt.htm. Acesso em: 13 de nov. 2019.

Contemporâneos

Clarke, W. N. Person and being (Milwaukee: Marquette University Press, 1993). [‡ Breve clássico sobre a natureza da Trindade que realça o caráter mútuo de pessoalidade e relacionamento em Deus e na humanidade.]

Cloud, H.; Townsend, J. Boundaries (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

_____; _____. Limites (São Paulo: Vida, 2001).

Crabb, L. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009). [Uma impressionante caminhada com Deus através da Bíblia enquanto o autor explica, livro por livro, suas afetuosas comunicações.]

_____. Cartas de um Deus que te ama. Ed. condensada. Tradução de Bárbara Coutinho (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012).

Emery, G.; Levering, M., orgs. The Oxford handbook of the Trinity (Oxford: Oxford University Press, 2011). [‡ Tratamento definitivo da concepção clássica da Trindade.]

Frame, J. The doctrine of God (Phillipsburg: P&R, 2002). [‡ Frame analisa as vastas implicações da Trindade para entender a vida humana.]

Grenz, S. J. The social God and the relational self: a Trinitarian theology of the imago Dei (Louisville: Westminster John Knox, 2001). [‡]

Manning, B. Abba's child: the cry of the heart for intimate belonging (Colorado Springs: NavPress, 1994). [Clássico devocional contemporâneo.]

McIntosh, M. A. Divine teaching: an introduction to Christian theology (New York: Blackwell, 2008). [Respeitável tratamento clássico/contemporâneo da teologia cristã, centrado na natureza trinitária de Deus (embora fraco no tocante ao pecado e à expiação).]

Wilson, S. Into Abba's arms (Downers Grove: InterVarsity, 1998). [Convence os leitores de que foram adotados; especialmente voltado aos que lutam com o sentimento de vergonha.]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Quem já leu Foundations deve lembrar que a Trindade foi estudada no capítulo 12, mas ali o foco estava nos papéis psicológicos precisos que a Trindade desempenha em nosso relacionamento com as três Pessoas. Nosso foco no presente capítulo é a glória específica manifesta pelo Deus triúno na cura da alma.

[2] Horton (2011) resume: "a revelação bíblica identifica cada uma das três Pessoas como um agente ativo, pensante e dotado de vontade" (p. 303). Embora pareça paradoxal de nosso ponto de vista, aprendemos na Escritura que o Deus único é um tríplice "Eu" e dois "Tus" com uma única essência.

[3] Os teólogos sempre reconheceram que esses termos são limitados como designações dos membros da Trindade. No entanto, dentre as opções possíveis, parecem ser os menos problemáticos (Bavinck, 1956, p. 158; Thompson, 1994; Te Velde, 2011).

[4] Não se deve forçar uma distinção muito marcante, já que só existe uma Trindade.

[5] Economia aqui significa "arranjo, ordem, plano", derivada da palavra grega oikonomia (Arndt e Gingrich, 1957).

[6] Essa asserção é essencial para a religião cristã, visto que as relações eternas de Deus dentro da vida divina são a base de suas atividades em relação à humanidade, e não o contrário. Não fosse assim, o ser de Deus seria dependente de sua criação.

No entanto, é também preciso fazer uma ressalva importante, porque muitos teólogos, desde Rahner (1970), têm tido a tendência de equiparar as relações econômicas com as imanentes, argumentando que nossa compreensão da Trindade precisa basear-se no que Deus revelou a nós por meio de suas obras de criação e redenção, e na Escritura, para nos proteger contra especulações sobre as relações intratrinitárias de Deus que vão além das poucas declarações sobre a Trindade imanente encontradas na Bíblia. Há muita sabedoria nessa advertência. Ao mesmo tempo, não devemos desconsiderar os textos bíblicos que fazem referência às relações eternas da Trindade, e a igreja histórica reconheceu, acertadamente, a necessária prioridade ontológica das relações eternas de Deus dentro da Divindade em detrimento de como essas relações são expressas à criação. Isso fornece outra salvaguarda que deve nos impedir de radicalizar a "Regra de Rahner" e assim interpretar o ser essencial de Deus somente da perspectiva de suas missões na história (Vanhoozer, 2010).

[7] O Filho de Deus é chamado Verbo de Deus, existindo com Deus desde o princípio (Jo 1.1-14), e o resplendor da glória de Deus (Hb 1.3), o que denota que o Filho é a "expressão" do Pai ou "provém" dele. Jesus disse: "Assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo" (Jo 5.26; veja tb. Jo 1.4), deixando implícito que a existência autossuficiente do Filho é dom do Pai. Cristo é também chamado "o Filho unigênito, que está no seio do Pai" (Jo 1.18; veja tb. Jo 1.14; 3.16,18; 1Jo 4.9). Uma vez que o Filho é Deus (Jo 1.1; Rm 9.5), não pode ter sido criado, mas é descrito como

eternamente gerado, termo especial usado para diferenciar a origem eterna de Deus Filho da produção de criaturas no tempo.

Temos muito menos informações sobre as relações eternas do Espírito com o Pai e com o Filho. O Espírito Santo é descrito como o sopro do Todo-Poderoso (Jó 33.4). Jesus disse que o Espírito Santo seria enviado pelo Pai em nome do Filho (Jo 14.26), e, "quando vier o Auxiliador, que eu vos enviarei da parte do Pai, que é o Espírito da verdade que procede do Pai, esse dará testemunho de mim" (Jo 15.26). Ele também é chamado "o Espírito de Cristo" (Rm 8.9), querendo dizer com isso que tanto o Pai quanto o Filho estão envolvidos na existência eterna do Espírito, mas, como essas referências dizem respeito à obra do Espírito na redenção, precisamos inferir qual é a natureza do relacionamento eterno do Espírito com as demais Pessoas da Trindade.

[8] A Igreja Oriental discorda desse entendimento ocidental, sustentando que o Pai, por si só, envia tanto o Filho quanto o Espírito.

[9] Edwards (1852/1969) afirma que o amor do Pai "extravasa, em primeiro lugar, necessária e infinitamente, para seu Filho unigênito, sendo derramado, sem mistura, como sobre um objeto infinito e, desse modo, totalmente adequado a toda a plenitude de um amor que é infinito. E esse amor infinito é exercido infinitamente para com ele. Não só a fonte derrama torrentes sobre esse objeto, mas a própria fonte desemboca total e plenamente nele. E o Filho de Deus não é apenas o infinito objeto de amor, mas também um sujeito infinito dele. Ele não só é o amado do Pai, mas também o ama infinitamente. O infinito amor essencial de Deus é, por assim dizer, uma energia infinita, eterna, mútua e santa entre o Pai e o Filho: um ato puro e santo, por meio do qual a Divindade se torna, por assim dizer, uma emoção de amor infinita e imutável que procede tanto do Pai quanto do Filho. Esse amor divino tem sua sede na Divindade, já que é exercido dentro da Divindade, ou em Deus em relação a si mesmo" (p. 332-3).

[10] A pericorese da Trindade nos ajuda a entender que Cristo podia dizer "Quem vê a mim vê o Pai" porque, literalmente, o Pai estava totalmente presente no Filho. Isso também explica como Cristo habita nos crentes por meio da habitação do Espírito (Cl 1.27) e como Jesus pode ser identificado com o Espírito (2Co 3.17).

[11] Esse modelo encaixa-se bem na tríade "sujeito, objeto, relação sujeito-objeto", quer se considere o amor (Amante-Amado-Amor), quer o conhecimento (e.g.,

conhecedor-conhecido-conhecimento ou lei). Entretanto, na melhor das hipóteses, essa abstração é uma analogia muito fraca para a Trindade, muito aquém da verdadeira natureza da Trindade (Frame, 2002).

Alguns se opõe, asseverando que esse modelo reduz o Espírito Santo a um termo impessoal na tríade e enfraquece essencialmente sua personalidade e divindade (veja Thompson, 1994). Para evitar isso, penso que devemos ser diligentes em relembrar a pessoalidade e a divindade do Espírito. A Trindade é o mistério mais profundo que existe. Todos os nossos modelos não passam de analogias, o que corresponde em algum aspecto ao Deus triúno, mas não consegue representá-lo completamente. Não há nada que possamos pensar sobre a Trindade que corresponda a ela de modo perfeito (pensar o contrário seria alegar ter um conhecimento unívoco sobre Deus). Todavia, não devemos supor que a Trindade esteja tão fora do alcance de nossos pensamentos, que nosso entendimento não possa corresponder em nenhum aspecto a sua natureza (isso seria o mesmo que afirmar ter um conhecimento multívoco sobre Deus). Pelo contrário, devemos saber que todos os nossos modelos de Trindade serão insuficientes, sem desprezar todo conhecimento analógico que pudermos alcançar. Como ensinou o Quarto Concílio de Latrão, nosso conhecimento analógico de Deus (e as analogias que utilizamos para falar sobre ele) tem muito mais dessemelhança do que semelhança em relação a ele. A lembrança dessa limitação imposta a nosso conhecimento de Deus deve nos conduzir à humildade em tudo o que está escrito neste livro.

[12] Pense nas alternativas de uma divindade solitária: o conflito entre deuses, encontrado nos politeísmos, a natureza sumamente impessoal do brâmane ou o silêncio eterno de uma divindade monoteísta antes da criação. Quando corretamente entendida, a revelação de que Deus é triúno nos informa que, na base do universo, está um Deus que tem prazer mútuo e infinito em suas Pessoas. Embora ele esteja fora do alcance de nossa compreensão plena, aquilo que conseguimos entender nos guia para a plenitude e o destino daqueles que foram feitos à imagem dele.

[13] Referindo-se particularmente à salvação, Bavinck diferenciou as Pessoas da Trindade da seguinte maneira: “O ‘beneplácito’, a presciência, a eleição, o poder, o amor e o reino concernem ao Pai. A mediação, a expiação, a salvação, a graça, a sabedoria e a justiça dizem respeito ao Filho. A regeneração, a renovação, a santificação e a comunhão são do Espírito” (Bavinck, 2004, p. 270).

[14] Sendo um só Deus, todos as três Pessoas são uma só mente e coração, e, para a realização de seu plano singular, não há nenhuma sequência temporal em sua cooperação.

[15] João registra Jesus afirmando 27 vezes que o Pai o enviou (Jo 4.34; 5.24; etc.). Em algumas dessas passagens, Jesus refere-se ao "Pai que me enviou" (Jo 5.36,37; 6.39,44; 7.29; 8.18; 17.3,8,18,21,23). Baseados nessas passagens, teólogos reformados concluíram que o Pai e o Filho fizeram um pacto na eternidade, segundo qual o Pai enviou o Filho à terra para fazer o que aquele queria que fosse feito para salvar seres humanos, e o Filho concordou. Sendo um pacto, reserva semelhanças com as alianças que Deus firmou com seres humanos na história (veja Berkhof, 1939; Horton, 2002; Robertson, 1980), de modo que esses teólogos deram a esse pacto o nome de "aliança da redenção", considerando-o a base trinitária mais fundamental da redenção. Essa aliança mostra como a ação dos dois estava presente em sua obra conjunta de redenção e estabelece um alicerce caracteristicamente reformado para o reconhecimento das Pessoas da Trindade como agentes distinguíveis entre si e, mais ainda, para a natureza pactual da vida e da redenção dos seres humanos.

[16] "Assim, o original divino cria para si uma cópia no mundo criado. O Pai e o Filho são refletidos no homem Jesus" (Barth, 1960a, p. 221). Em outras palavras: "'Toda a personalidade de Jesus, como expressa nos Evangelhos, é também completamente relacional, dialógica, em relação ao Pai'. Há, portanto, boa base trinitária para considerar 'Pessoa' o princípio metafísico principal" (Clarke, citado em Vanhoozer, 2010, p. 226).

[17] "Somente em Cristo Jesus, como nosso Senhor, podemos conhecer a união e o vínculo desse amor de Deus" (Murray, 1959, 1:335).

[18] Ao usar o termo arquétipo, estou seguindo a escolástica protestante, que considerava o conhecimento de Deus o arquétipo do conhecimento humano, ao qual denominou "éctipo" (Muller, 2003). Estou apenas ampliando essa definição para incluir as formas divina e humana. Portanto, não estou me referindo aqui à noção junguiana de arquétipo.

[19] Isso ocorre porque o relacionamento do Filho encarnado de Deus com o Pai é recíproco (já que, por necessário, o Filho é totalmente divino) e, mesmo assim, radicalmente assimétrico (já que o Filho é também totalmente humano), de modo que, durante sua vida terrena, ele viveu como servo de Deus (Fp 2.7). Por

conseguinte, o relacionamento de Jesus com o Pai não pode nos revelar tudo acerca de relacionamentos entre pessoas de mesmo nível ontológico. Nesse caso, precisamos recorrer à limitada revelação bíblica sobre a Trindade imanente, já que as três Pessoas da Trindade são absolutamente iguais, da mesma forma que todas as pessoas humanas são absolutamente iguais. No entanto, mesmo nesse caso, a vida terrena de Cristo nos dá informações sobre relações humano-humano, porque o padrão de serviço é normativo no que diz respeito a como devemos tratar uns aos outros. Precisamos manter, portanto, uma dialética entre Cristo como arquétipo da humanidade e a Trindade também como arquétipo da humanidade, dependendo do aspecto específico em questão.

[20] Por causa desse desenvolvimento, pessoa não significa exatamente o que significava no início da igreja, e o modo de os cristãos interpretarem e avaliarem esse desenvolvimento varia consideravelmente (veja, e.g., Emery, 2011; Gunton, 1998; Holmes, 2012; LaCugna, 1991; Thompson, 1994). Barth (1936) questiona até mesmo o uso da palavra pessoa hoje para se referir à Trindade, acreditando que o conceito contemporâneo é uma distorção do que os credos realmente ensinavam sobre Deus. No entanto, podemos admitir que alguma influência cultural sobre o entendimento cristão é inevitável e não necessariamente perniciosa. Da mesma forma que a igreja primitiva tomou emprestado de sua cultura o conceito de pessoa, moldando-o para atender a sua necessidade de exprimir o que o cânon cristão revelava sobre Deus, o desenvolvimento posterior do conceito de pessoa no Ocidente foi influenciado pela Bíblia e pelo entendimento da igreja acerca da Trindade (Grenz, 2001; Heims, 2011; Rolnick, 2007; Taylor, 1989), de modo que os conceitos contemporâneos de pessoa podem até certo ponto ajudar a explicar a interpretação cristã contemporânea dos seres humanos e da Trindade, contanto que a igreja permaneça debaixo da autoridade principal das Escrituras e da autoridade secundária dos primeiros credos, atitude que fornece a necessária orientação para o discurso cristão e limita o nível tolerável de variação em qualquer era. Por exemplo, essa submissão torna forçoso que se considere herético o individualismo radical da era moderna.

[21] Na era moderna, os termos pessoa, agente pessoal, agente humano e agente moral são comumente usados de modo intercambiável para fazer referência a um ser humano maduro, em quem a natureza humana realizou uma parcela importante de seu potencial (veja, e.g., Braine, 1992; Sprague, 1999; Taylor, 1985a), virtuoso em certa medida e amando a Deus. Uma análise mais extensa desse assunto pode ser encontrada em Johnson (2007), p. 341-4, 472-3, 476-7,

543-4.

[22] Apesar de os cristãos terem de começar com as Escrituras no que se refere à primazia de autoridade que lhe é própria, Frame (1987) argumentou que ninguém lê as Escrituras abstraído do mundo em que elas foram escritas e no qual vivemos; antes, nosso entendimento de Deus e das Escrituras está relacionado, em perspectiva, a tudo o que conhecemos. Quem afirma basear todo o conhecimento sobre Deus na Bíblia, ou seja, exclusivamente no conhecimento que vem "do alto", desconhece o papel essencial que seu conhecimento extrabíblico desempenha na formação de sua interpretação das Escrituras. Não podemos deixar de lado nosso conhecimento prévio para obter um entendimento puramente bíblico do que quer que seja. No entanto, os cristãos clássicos podem reconhecer essa dinâmica sem abraçar o antirrealismo, ao crerem que Deus forjou o conhecimento humano de tal maneira que ele corresponde de forma limitada e analógica ao conhecimento do próprio Deus. Essa posição é problemática apenas quando nosso entendimento das Escrituras (e de nossa cultura) é distorcido pela forma de entendermos a criação. Certamente, alguma distorção é inevitável em criaturas finitas e pecaminosas. Todavia, se crermos que Deus projetou o mundo para ajudar a moldar nosso entendimento analógico acerca dele mesmo e de seus caminhos, que somos feitos a sua imagem e que a graça aperfeiçoa até certo ponto nossas capacidades finitas e pecaminosas, podemos assim aceitar um modelo analógico de aquisição de conhecimento e ficar razoavelmente confiantes de que nosso processo de aquisição de conhecimento produz alguma medida de conhecimento, podendo assim também rejeitar com segurança modelos equívocos (céticos) e unívocos (positivistas-biblicistas).

[23] Para alguns, o que se segue pode parecer refletir uma perspectiva "social trinitária", interpretação da Trindade que surgiu ao longo dos últimos quarenta anos (Gunton, LaCugna, Moltmann, Volf) e que faz uma distinção mais marcante entre as pessoas — até mesmo se referindo a elas como comunidade — do que historicamente se verifica no teísmo clássico. Portanto, faz-se necessária uma palavra de explicação. Embora mantenhamos fidelidade às descrições da Trindade encontradas nos credos da igreja primitiva, há espaço suficiente, dentro das fronteiras estabelecidas por essas afirmações meticulosas mas simples da ortodoxia, para abrigar toda uma gama de diferentes maneiras de entender as Pessoas da Trindade e suas relações. Por um lado, por várias razões os principais autores que escreveram sobre a Trindade na tradição ocidental (e.g., Agostinho, Tomás de Aquino e Barth) realçaram fortemente a unidade de Deus (destaque

que, quando vai longe demais, é chamado “modalismo”). Por outro lado, a essência de um entendimento mais social da Trindade pode também ser encontrada na tradição (e.g., Ricardo de São Vítor e Jonathan Edwards). Consequentemente, parece que as duas posições se mantêm dentro das fronteiras da ortodoxia, de modo que nenhuma posição deve ser considerada heterodoxa quando nela tanto a unidade quanto a “treidade” da Trindade forem igualmente afirmadas. Minha própria concepção da Trindade foi influenciada por Van Til, por Frame e por McCall, que conceberam a Trindade como a origem e o padrão transcendente da unidade e da diversidade da ordem criada, e estou simplesmente estendendo essa orientação ao entendimento da individualidade e da relacionalidade humanas nos campos da psicologia e do aconselhamento, de uma perspectiva caracteristicamente cristã. Veja em Van Til (1955), Frame (2002) e McCall (2014) análises mais profundas que moldaram minhas concepções.

[24] Vários psicólogos de correntes muito diferentes concluíram que a vida humana tem duas características fundamentais — agência e comunhão (em Bakan, 1966), poder e intimidade (em McAdams, 1993) e o modelo interpessoal circumplexo que consiste em dois contínuos: dominância-submissão e amor-ódio (Leary, 1957) —, talvez uma confirmação da validade psicológica da analogia divino-humano desenvolvida neste capítulo.

[25] A rejeição a priori desses esforços é muitas vezes motivada, corretamente, por uma preocupação com um entendimento unívoco: em que características humanas são simplisticamente equiparadas às características divinas e projetadas em Deus (Te Velde, 2011). Mas o simples fato de a doutrina da Trindade poder ser usada com propósitos políticos nocivos (justificação da tirania) ou para dizer coisas opostas, dependendo de quem escreve (igualdade dos seres humanos e hierarquia entre seres humanos) (criticado por Tanner, 2010), não prova a inexistência de um fundamento para usar a Trindade como arquétipo de nossa compreensão do éctipo humano em sua individualidade e relacionalidade.

Uma abordagem analógica reconhece que nosso entendimento de Deus está muito aquém da natureza de Deus, mas defende que pode haver algum grau de correspondência entre a compreensão humana e a natureza divina. Como sempre acontece, preocupações em evitar concepções unívocas têm de ser contrabalançadas com preocupações em evitar concepções equívocas: nas quais não podemos entender nada sobre a natureza de Deus pelo fato de os conceitos humanos serem totalmente insuficientes. Os cristãos precisam aprender a

manobrar ao transitarem entre esses dois extremos, para fazer uso da revelação teológica em nossa formulação de ideais para a vida humana, para a psicologia e para a psicoterapia e o aconselhamento. A adoção de uma posição analógica requer confiança humilde e autocrítica em nossa capacidade de fazer afirmações ponderadas a respeito de Deus, permitindo-nos salvaguardar o caráter transcendente da doutrina cristã acerca de Deus e, ao mesmo tempo, utilizar essa doutrina para modelar nosso entendimento da vida humana, pois é nessa utilização que melhor regulamos a vida humana e também participamos da glória de Deus.

[26] Historicamente, teólogos têm diferenciado duas maneiras de se referir a Deus. A "maneira positiva", ou via positiva, é a afirmação do que Deus é (apresentação de suas características ou atributos). A via negativa é a afirmação do que Deus não é, fazendo referência ao modo em que ele difere de aspectos da criação.

[27] O próprio Barth (1969) afirmou: "Precisamente em si mesmo, desde a eternidade, em sua absoluta simplicidade, Deus é orientado para o Outro, não quer ser sem o Outro, terá a si mesmo apenas à medida que tem a si mesmo com o Outro e no Outro" (p. 483).

A Bíblia e a tradição cristã ressaltam tanto a unidade divina quanto a relacionalidade da Trindade. Não devem ser rejeitadas como heterodoxas aquelas obras contemporâneas sobre a Trindade que se baseiem na revelação bíblica e se insiram nos parâmetros amplos estabelecidos pela Bíblia e pelos primeiros credos.

[28] Muitos teólogos não se sentem à vontade com o uso do termo pericorese em referência à experiência humana. Vanhoozer (2010), citando Volf (1998), diz: "'Outro eu humano não pode ser interno a meu eu como sujeito da ação. Pessoas humanas são sempre externas umas às outras na qualidade de sujeitos'. As Pessoas divinas habitam os seres humanos de forma qualitativamente diferente daquela em que uma habita a outra". Vanhoozer continua: "Na condição de sujeitos atuantes, não somos internos a Cristo", já que nossa "relação não é recíproca" com ele (p. 153). Entretanto, o conceito de analogia parece poder ser usado, nesse caso, da mesma forma que quando usamos termos como pessoa e pastor. Quando participamos da comunhão divina, seres humanos e Deus formam um tipo de pericorese divino-humana profundamente assimétrica, diferente da pericorese da Trindade, ainda que preservando certa similaridade. Por sinal, as palavras de João 17 parecem exigir essa afirmação. Contanto que

deixemos bem clara sua natureza analógica, parece correto e esclarecedor fazer referência à comunhão entre seres humanos, possível por meio da linguagem e da empatia, como um tipo finito de pericorese.

[29] Uma análise muito mais aprofundada dos papéis de cada membro da Trindade na cura psicoespiritual resultante da salvação cristã pode ser encontrada no capítulo 12 de Johnson (2007).

[30] Pesquisas sobre o desenvolvimento das crianças sugerem que suas experiências intersubjetivas com seus cuidadores passam a constituir seu mundo interno, influindo em suas experiências pelo resto da vida. Para alguns, no primeiro ano de vida, incapazes de se distinguir de outros, os bebês experimentam sua relação com os outros como uma fusão sujeito-objeto: "Mamãe e eu somos um" (veja Guntrip, 1971; Lewis e Brooks-Gunn, 1979; Mahler, Pine e Bergman, 1975). Essa experiência intersubjetiva original, eu-outro e unificada deve-se à ausência das estruturas cognitivas que permitem às crianças mais velhas fazer distinção entre elas mesmas e os outros. Dessa união relacional primordial emanam todas as outras experiências relacionais.

Mais tarde, com a continuidade da experiência com seus cuidadores, os bebês formam com eles um vínculo emocional chamado apego. Esse vínculo, que se forma por volta de um ano de idade, é possibilitado pela crescente capacidade de memorização da criança e por interações construtivas com cuidadores/portadores da imagem, permitindo que a criança reconheça se a figura de apego está presente ou ausente. Em decorrência disso, quando o cuidador deixa o ambiente, a criança com apego seguro chora de angústia ao perceber que o cuidador está saindo, e o senso da criança sobre si mesma está vinculado à representação atual do cuidador agora ausente, causando certo sofrimento emocional. Isso é evidência de um tipo de união cognitiva/afetiva que a criança tem com o outro, um grau de identificação psicológica com o cuidador que Stern (1985, p. 188) chama de "estar com". Gradualmente, as estruturas do eu da criança começam a surgir, continuamente moldadas para o bem, à medida que cuidadores hábeis "entram", de forma delicada e sensível, na subjetividade da criança, compartilhando os mesmos pensamentos e experiências (Rogoff, 1998; Stern, 1985).

Segundo Kohut (1971), os pais precisam de empatia para promover tipos saudáveis de intersubjetividade, e, nesse estado psicológico compartilhado, ocorrem algumas de suas tarefas mais importantes, entre elas devolver o afeto da

criança e, de modo geral, afirmar e apreciar as ações da criança. O interesse dos pais pela criança e as demonstrações profusas de alegria em relação a ela assemelham-se analogamente à alegria eterna e mútua que existe entre os membros da Trindade, exceto pelo fato de que as capacidades limitadas da criança nessa idade tornam o relacionamento profundamente assimétrico. Por conseguinte, essas experiências da infância assemelham-se formalmente mais à quase pericorese existente entre Deus e os crentes.

Vygotsky (1978) e outros (e.g., Wertsch, 1998; Rogoff, 1998) investigaram o modo em que todas as funções mentais superiores são moldadas na infância dentro da intersubjetividade de relações sociais próximas. Rogoff (1998), por exemplo, estudou o processo de construção de "andaimes", em que um indivíduo mais intelectualmente competente fornece orientação, motivação e estratégias (ou alguma outra estrutura mental) para outro menos competente, permitindo que este realize mais do que conseguiria sozinho (dentro da Zona de Desenvolvimento Proximal) e também treinando-o para o futuro desempenho independente. Por meio do foco conjunto de atenção, da conversa e de um tom emocional correspondente, a pessoa mais velha "entra" na alma da mais jovem, complementando a estrutura mental desta com a dela própria. De acordo com esse modelo bem documentado, todo o nosso desenvolvimento intelectual inicial (e a consequente configuração de nossas estruturas afetivas, volitivas e axiológicas) é condicionado e possibilitado por esses processos cognitivos-afetivos-relacionais que nos "habitam em nós". A outro tipo simples de quase pericorese humano-humano Shotter e Newson chamam simbiose psicológica (citado em Harre, Clarke e De Carlo, 1985). Esse termo refere-se à situação comum em que os pais conversam com os filhos sobre assuntos fora de seu alcance, agindo como se pudessem entender e, ao fazerem isso, atraem a criança para o mundo mais maduro do discurso e do entendimento humanos.

Agência relacional gera agência relacional. Supondo-se um desenvolvimento fisiológico normal e interações sociais "suficientemente boas" com pessoas/portadores da imagem, as crianças desenvolvem um senso de si mesmas cada vez mais complexo (Harre, 1984; Harter, 2012; Stern, 1985), e lentamente surgem as capacidades de agência pessoal (um processo que Vitz [1997] chamou personagênese). Em decorrência disso, as crianças tornam-se indivíduos cada vez mais diferentes, formando os próprios valores e fazendo as próprias escolhas (embora, significativamente, sempre dentro do contexto de outras pessoas, sobretudo familiares e colegas). Esse processo de individuação dentro do relacionamento (primeiro dentro da família de origem, em interação com

membros da família, e depois com colegas e outras pessoas de fora da família) continua na adolescência e na idade adulta, expandindo-se para novos contextos relacionais e atingindo a maturação completa entre o início e a metade da idade adulta. Portanto, de muitas maneiras, os seres humanos experimentam algo análogo à pericorese divina, e essas experiências passam a constituir a forma de nossa alma. O trabalho do conselheiro é tentar cultivar essas experiências para auxiliar a cura da alma na terapia.

[31] "O amor não apenas pressupõe união e semelhança entre o que ama e o amado, mas também gera uma união ainda mais profunda. Ele faz com que o que ama e o amado habitem o íntimo um do outro e até provoca um êxtase que faz com que o que ama saia de si mesmo e se mova em direção ao amado" (Sherwin, 2005, p. 80). No entanto, lidando com pessoas com vários tipos de danos psicológicos, aprendemos que as relações doentias são caracterizadas por uma união desordenada com o outro, de modo que os limites adequados do eu e do outro se perdem em certa medida. Consequentemente, um dos objetivos da terapia é o estabelecimento de limites adequados.

[32] Até mesmo Tanner (2001) reconhece: "Refletindo em nossa vida a bondade do próprio ser triúno de Deus, fazemos isso como agentes ativos livres que somos. Nossa agência faz parte dos dons que Deus dá em imitação da própria vida dinâmica de Deus; refletimos, então, a bondade de Deus nessas ações" (p. 70).

—3—

A palavra do Filho

Aquele que não poupou o próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como nos não dará também com ele todas as coisas?

Romanos 8.32

Nele fostes aperfeiçoados.

Colossenses 2.10

Mas todos nós, com o rosto descoberto, contemplando, como em um espelho, a glória do Senhor, estamos sendo transformados na mesma imagem, de glória em glória.

2Coríntios 3.18

Fui escoteiro na adolescência e, em uma de nossas viagens para acampar, lembro que fiquei perplexo quando, depois de um curto treinamento, cada um de nós foi levado para um local diferente, no meio da mata fechada e desconhecida, com um mapa e uma bússola, e tinha de encontrar o caminho de volta. A única ajuda que os líderes nos deram foi nos mostrar onde estávamos no mapa e onde ficava nosso acampamento. Mas a parte mais importante da tarefa, disseram eles, era correlacionar o lugar onde estávamos no ambiente natural com sua posição no

mapa. Meu primeiro pensamento, depois de ter sido deixado, foi como seria fácil me perder. E, sem o mapa e a bússola, eu teria me perdido. O mapa tinha uma seta apontando o norte e marcas que representavam algumas das características do terreno circundante (como colinas e córregos), e a bússola fornecia um ponto de referência situado fora dos arredores e do mapa, que podia ser vinculado à seta que apontava o norte no mapa. Tive de localizar pontos de referência a distância, de preferência os que também estavam no mapa e, com a ajuda da bússola e do mapa, consegui voltar para o acampamento.

A capacidade (ou conjunto de habilidades) de coordenar mapa, ambiente, bússola e localização para chegar a um destino é chamada de orientação, e oferece uma analogia interessante para a psicoterapia e o aconselhamento (Johnson e Sandage, 1999). A vida é uma jornada, e poderíamos dizer que todas as religiões e sistemas terapêuticos implicitamente têm seu mapa (representação da jornada de cura da alma e seus arredores) e sua bússola (supremo ponto de referência ou entendimento do Bem), que se baseiam em suas respectivas metanarrativas e cosmovisões. Embora compartilhem da mesma natureza humana (de modo que todos os modelos de "orientação" têm muitas características em comum), as "estruturas de edificação" de cada sistema (Johnson e Sandage, 1999) diferem ainda pela compreensão de onde as pessoas estão "localizadas" (diagnóstico), qual deve ser seu destino (conceito de maturidade, saúde ou bem-estar) e qual a melhor maneira de chegar lá (estratégias terapêuticas e disciplinas espirituais). Por causa disso, psicoterapeutas, conselheiros e guias religiosos podem ser considerados uma espécie de "orientadores" que guiam seus clientes ou discípulos em direção a algum telos de maturidade — crenças, valores e ações que constituem o fim ou a meta para a qual a vida humana deve se dirigir —, o qual pode ser bem ou mal compreendido e articulado (Browning e Cooper, 2004; Richardson, Fowers e Guignon, 1999; Roberts, 1987; 1988; 1993).[1] Vamos examinar alguns ideais de maturidade que a psicologia moderna postulou ao longo de seus 125 anos de existência.

ALGUNS IDEAIS DE MATURIDADE DA PSICOLOGIA MODERNA

Devemos reconhecer logo de saída que o telos moderno não foi muito analisado em seus compêndios ou cursos. Uma das razões para isso é o fato de que a psicologia moderna (PM) se apoia nos métodos das ciências naturais e tem forte inclinação empírica. Os ideais de maturidade pressupõem valores cuja validade é de difícil, se não impossível, comprovação empírica (alguns filósofos [e.g., Moore] argumentaram que não é possível extrair ideais morais de pesquisas empíricas). Além disso, como a psicologia positiva sublinhou recentemente, a PM deu muito mais atenção na história à média da humanidade (o ser humano médio) e à anormalidade (a variação abaixo da média) do que à excelência e ao ideal humano (Seligman e Csikszentmihalyi, 2000; Sheldon e King, 2001). Durante décadas, o firme compromisso da PM com o empirismo deixou seus praticantes em uma posição embaraçosa. De um lado, deveriam ser guiados apenas por pesquisas, mas estavam ajudando as pessoas a se desenvolverem em certas direções carregadas de valor. Por essa razão, os ideais de maturidade da PM tendem a operar implicitamente. No entanto, esse cenário começou a mudar há mais de trinta anos, e agora a maioria dos terapeutas modernos reconhece que precisa presumir pelo menos alguns valores (Johnson e Sandage, 1999). Além disso, com o surgimento da psicologia positiva, os terapeutas passaram a ser mais sensíveis à existência e à importância de estados de excelência.

Construindo sobre o trabalho de outros, Carl Jung e Abraham Maslow postularam os processos de individuação (ou autorrealização) e autoatualização, respectivamente. A individuação é o processo pelo qual uma pessoa integra e harmoniza os aspectos díspares de sua vida consciente e inconsciente e se torna um todo ou um eu (Jung, 1966, p. 173). Maslow (1954) investigou o que chamou pessoas “autoatualizadoras” e concluiu que elas eram caracterizadas por uma percepção precisa da realidade, profunda autoaceitação, alegria de viver, espontaneidade, necessidade de privacidade, autonomia em relação aos outros e, simultaneamente, uma capacidade incomum de estabelecer relações interpessoais profundas e se preocupar com o bem-estar dos outros, um senso de unidade com toda a humanidade, experiências de pico periódicas de senso de humor e criatividade (p. 203-28; veja tb. Maslow, 1968, p. 71-95). Maslow (1968) afirmou que esse tipo de indivíduo era “mais verdadeiramente ele mesmo, realizando com mais perfeição suas potencialidades, mais próximo do âmago de seu Ser, mais completamente humano” (p. 97).[2]

Mais recentemente, psicólogos evolucionistas tentaram descrever a vida humana

bem adaptada com base em suas interpretações do genoma humano que foi naturalmente selecionado e, assim, agora orienta o desenvolvimento da vida humana e da cultura. De acordo com estritas considerações evolutivas, o “ideal de maturidade” da humanidade seria uma função da aptidão reprodutiva e da capacidade de sobrevivência, que inclui beleza física e saúde, diferenciação de gênero, fortes habilidades sociais e competitivas, além de inteligência. Assim, atos como enganar a si mesmo, enganar outras pessoas e até o adultério masculino também têm algum valor de sobrevivência; portanto, um naturalista coerente não tem muita base para argumentar contra atividades que a maioria das pessoas ainda acredita serem imorais. Consequentemente, os ideais de maturidade descritos pelos psicólogos evolucionistas mais radicais provavelmente nunca serão amplamente adotados.

De longe, o melhor trabalho sobre os ideais de maturidade da PM veio das contribuições do movimento da psicologia positiva (PP). Foram realizadas pesquisas sobre muitos aspectos de um ideal de maturidade: felicidade (Diener, Lucas e Oishi, 2002); otimismo (Carver e Scheier, 2002); autodeterminação (Deci e Ryan, 2004); sabedoria, inteligência e criatividade (Baltes e Staudinger, 2000; Sternberg, 2000), além de uma série de virtudes como coragem, justiça e gratidão (Peterson e Seligman, 2004). No entanto, apesar do foco em muitos traços positivos (pontos fortes e virtudes), uma literatura sobre um modelo geral de maturidade é relativamente escassa, talvez por causa de seu foco empírico em características e pontos fortes isolados.

Os cristãos abordaram a crescente literatura da PP com entusiasmo e gratidão, talvez principalmente por causa de seu interesse na virtude, tema de grande importância no cristianismo histórico. Entretanto, de modo geral, a PP tende a interpretar a positividade dentro do espaço delimitado pelos pressupostos naturalistas e humanistas do modernismo e seus objetivos de universalidade (Kinghorn, 2016).[3] Em decorrência disso, a PP promoveu até agora uma ética de virtude ligada à comunidade de modo genérico e evitou adotar um discurso sobre maturidade ligado à comunidade de modo mais específico, posição que alguns filósofos morais cristãos têm posto em dúvida (MacIntyre, 1984; Taylor, 1989).

A maior parte dos ideais de maturidade da psicologia moderna aponta para aspectos legítimos da natureza humana. Contudo, os ideais de maturidade cristã diferem em alguns pontos significativos. Já de saída, em marcante contraste com a orientação individualista do modernismo, o telos cristão é profundamente relacional. Basicamente isso ocorre porque o ideal é uma Pessoa — Jesus Cristo

— e outros só podem se aproximar desse ideal por meio de uma união e de um relacionamento com ele. O próprio Jesus convidava as pessoas a segui-lo e a adotar sua maneira de viver (Mt 4.19; Lc 9.23; Jo 1.43; 8.12; 13.14,15,4), e a igreja primitiva fez isso, em parte, ao encorajar a mesma coisa (1Cr 11.1; 1Ts 1.6; 1Jo 2.6; 1Pe 2.21). Vimos que o cristianismo tem uma orientação teocêntrica — até mesmo triunocêntrica —, e agora acrescentamos que é também cristocêntrico.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A PALAVRA DO FILHO

À medida que nos familiarizamos com o programa doxológico do Deus triúno, percebemos que ele quer principalmente que ouçamos o Filho. Na transfiguração de Cristo, o Pai disse aos que estavam presentes: “Este é o meu Filho amado. […] Escutai-o” (Mt 17.5). Falando sobre a vinda do Espírito, Cristo disse: “Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e vo-lo há de anunciar. Todas as coisas que o Pai tem são minhas; por isso é que vos disse que ele receberá do que é meu e vo-lo há de anunciar” (Jo 16.14,15). É por intermédio do Filho que somos levados ao Pai e recebemos o Espírito. Ele é o mediador de nosso relacionamento com os dois por meio de sua humanidade ressuscitada e exaltada. Portanto, a adoração e a vida do cristianismo gira especialmente em torno de Jesus Cristo, a Palavra e o Filho de Deus, o eterno deleite do Pai, que o enviou para desempenhar o papel mais visível no drama doxológico divino: tornar-se um ser humano, inocente de todo pecado; sofrer muito e morrer pelo pecado de outros seres humanos para reconciliá-los com Deus; ser ressuscitado dentre os mortos e subir ao céu, onde continua a reinar sobre a humanidade, a guiar e a curar aqueles que nele habitam. Os cristãos podem agora se beneficiar das atividades de Cristo por causa de sua união com ele, pelo Espírito, por meio da fé que depositam nele, para que todos os aspectos de sua vida sejam especialmente mediados por ele — em todos os momentos, Cristo agora está com os cristãos e age em benefício deles, e eles devem cada vez mais olhar para ele.

Essa glorificação de Cristo é apropriada. No capítulo anterior, vimos que o Pai ama profundamente o Filho — ele é seu orgulho e alegria — e desde a eternidade foi intenção do Pai glorificar seu Filho, isto é, celebrar e exaltar a beleza da natureza e do caráter de seu Filho, criando um universo e uma raça humana em que a bondade de seu Filho poderia ser amplamente exibida. O Pai criou tudo no Filho, por meio dele e para ele (Cl 1.16), designando-o "herdeiro de todas as coisas" (Hb 1.2). Ele é "o primogênito de toda a criação" (Cl 1.15) e "o primogênito dentre os mortos" (Cl 1.18). Esses dois usos de "primogênito" (prōtotokos) mostram sua preeminência, tanto na criação quanto na nova criação (Grenz, 2001, p. 215-6). Após seu tempo na terra, o Pai o exaltou sobremaneira, dando-lhe um nome acima de todo nome (Fp 2.9-11), colocando todas as coisas criadas debaixo de sua autoridade (Ef 1.19-22). Tudo isso estava de acordo com o "plano [do Pai] para a plenitude dos tempos, de reunir todas as coisas em [Cristo], coisas no céu e coisas na terra" (Ef 1.10, NRSV).[4] Por tudo isso, ao assumir nossa natureza humana, essa natureza foi crucificada, ressuscitada e exaltada com ele, e nesse processo ele nos transmitiu a verdadeira humanidade em um relacionamento correto com Deus e com o próximo. Então o Pai quer atribuir grande importância ao Filho, e quer que os seres humanos caídos e fragmentados achem nele a fonte de sua cura e fortalecimento. Portanto, compreensivelmente, o Filho será o foco principal da psicoterapia e do aconselhamento cristãos.

Jesus Cristo, a Palavra de Deus

O apóstolo João identificou o Filho de Deus como ho logos, a Palavra de Deus (Jo 1.1), assemelhando a segunda Pessoa da Trindade à expressão oral do Pai. O eterno Filho de Deus é a Palavra criadora por meio de quem, juntamente com o Espírito, o Pai traz à existência a criação (Gn 1), produz mudança nela (Sl 148.8) e sustenta todas as coisas (Cl 1.17). No entanto, essa Pessoa assumiu a natureza humana (Jo 1.14) e tornou-se o Sinal do Pai, o ser humano que representou perfeitamente o Pai para nós — a manifestação da mente, do coração e da vida do Pai invisível neste mundo: "Quem vê a mim vê o Pai" (Jo 14.9). "Ninguém jamais viu Deus; o Filho unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou" (Jo 1.18). Além disso, ele é o ser humano perfeito em nosso lugar e em nosso nome — agindo e nos representando diante do Pai. Sendo a imagem perfeita de

Deus, Jesus é o epítome da vida e do florescimento humano, o cumprimento da natureza humana e a personificação do plano de Deus para nós.

Assim, Jesus Cristo é a principal mensagem do Pai para o mundo; a Palavra salvadora e curadora do Pai, que diz: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei” (Mt 11.28). Nele, a sabedoria terapêutica do Pai está concentrada (Cl 2.3) e é comunicada aos doentes (Mt 9.12). Em consequência disso, na jornada da cura divina da alma, Cristo é o caminho (Jo 14.7) e também o destino. Ele é o lado divino de uma conversa terapêutica que Deus iniciou com as criaturas feitas à sua imagem. Além disso, ele é a própria resposta humana e sagrada que nos leva de volta a Deus. Sua missão fez dele o mediador entre Deus e a humanidade, entre a humanidade e Deus e entre a humanidade e nós mesmos. “Não só conhecemos a Deus exclusivamente por Jesus Cristo, mas também conhecemos a nós mesmos exclusivamente por Jesus Cristo” (Pascal, 1941, p. 173). Portanto, a psicoterapia e aconselhamento cristãos falarão dele.

Jesus Cristo, a explanação da imagem de Deus

Existem muitos aspectos da Pessoa e da obra de Cristo dignos da atenção de terapeutas e conselheiros cristãos, muitos dos quais examinaremos em capítulos adiante. Neste capítulo, nos concentraremos principalmente em quatro. O primeiro diz respeito à natureza da imagem de Deus (a imago Dei), sem dúvida o conceito central sobre os seres humanos na Bíblia (Cortez, 2010). Com base na exegese bíblica e na reflexão cristã, surgiram muitas explicações do que seja a imago Dei, e veremos algumas delas a seguir. Todavia, a melhor explicação, de acordo com o Novo Testamento, foi dada em Cristo, “a mais perfeita imagem de Deus” (Calvino, 1559/1960, p. 190).

Para começar, por ser Deus e humano ao mesmo tempo, Jesus Cristo mostra a profunda analogia relacional que há entre os seres humanos e o Deus triúno (Barth, 1960a). Como vimos no capítulo anterior, é preciso que haja algum tipo de semelhança formal entre os seres humanos e Deus (a pessoalidade e a relacionalidade de Deus e dos seres humanos devem corresponder uma à outra até certo ponto) para o Filho de Deus poder tornar-se o Filho do Homem. Então,

a vinda do Filho levou os autores do Novo Testamento a reinterpretar fundamentalmente o conceito da imagem de Deus em relação a Cristo (Grenz, 2001). Ele é “a imagem de Deus” (2Co 4.4); “a imagem do Deus invisível” (Cl 1.15); “a representação exata da natureza [de Deus]” (Hb 1.3). Isso também está implícito em Hebreus 2.6-8, passagem em que o autor cita o salmo 8: “O que é o homem, para que te lembres dele? Ou o Filho do Homem, para que te preocupes com ele? Fizeste-o, por um pouco, menor do que os anjos; de glória e de honra o coroaste, e o constituíste sobre as obras das tuas mãos; todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés”. Aludindo a Gênesis 1, a intenção original do salmista era muito provavelmente demonstrar admiração com a dignidade que Deus havia concedido aos seres humanos em geral. Ao aplicar essa passagem a Cristo, o autor de Hebreus estava mostrando que Cristo era o cumprimento e a perfeição da natureza humana, tendo sido, “por causa do sofrimento da morte, coroado de glória e de honra” (Hb 2.9).

A preeminência de Cristo na criação deve-se, em grande parte, ao fato de ele ser a imagem divina de Deus, por meio de quem se manifestou de modo mais denso a glória interna de Deus. “O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, glória como do Unigênito do Pai” (Jo 1.14). Ele era “o esplendor da glória [de Deus]” (Hb 1.3), de modo que sua natureza humana estava totalmente inundada de glória. Sendo a imagem de Deus, o ser humano Jesus foi a maior concentração da glória de Deus já manifesta nesta criação, tanto de Deus para conosco quanto de nós para com Deus (Jo 12.23; 13.31,32)![5]

O apóstolo Paulo, em particular, cria que Jesus Cristo era a chave para entendermos o conceito da imago Dei (Rm 8.29; 2Co 3.18; 4.4; Ef 4.24; Cl 1.15; 3.10). Qual é a importância desse insight revolucionário para a psicologia e a terapia? Os cristãos entendem que Cristo é o exemplo perfeito de humanidade. Pensando no aspecto do desenvolvimento, ele foi criado por pais humanos “suficientemente bons”, de modo que suas capacidades neurológicas, cognitivas, emocionais, além das capacidades criadas de ação pessoal e de relacionamento, desenvolveram-se de acordo com o plano de Deus para os seres humanos, à medida que ele crescia em amorosa obediência ao Pai celestial (Lc 2.49,52). Não tendo nenhum pecado (2Co 5.21), desenvolveu-se em sua natureza humana, passando da imaturidade de uma criança santa para a santidade madura de alguém que foi “aperfeiçoado” por meio do sofrimento (Hb 5.9). Consequentemente, ao longo de sua vida terrena, Jesus Cristo pôde manifestar a glória do Pai, restringida apenas por sua natureza humana, fiel e obedientemente fazendo e dizendo apenas o que seu Pai fazia e dizia (Jo 5.19; 12.49; 17.1,5,22).

Ele viveu uma vida dependente e receptiva, a qual entregou de volta ao Pai em amor filial livre e espontâneo. “Para a humanidade”, a vida de Cristo “é a realização e consumação de seu próprio ser: a ação de refletir a imagem levada a sua semelhança mais plena” (McIntosh, 2008, p. 83). Jesus Cristo é, portanto, a melhor explanação da natureza da imago Dei de que dispomos.

Diante do que foi aqui apresentado, alguns cristãos concluíram que o Filho de Deus é o padrão ou modelo original eterno no qual a forma humana foi baseada (Kline, 1986;[6] Barth, 1960). O relacionamento eterno entre o Filho e o Pai forma o arquétipo da relação humana com Deus e a base para a imago Dei. O próprio Filho de Deus é a principal razão para o relacionamento entre o ser humano com Deus, que é análogo ao relacionamento do Filho com o Pai, de modo que era apropriado que ele se tornasse humano, a imagem perfeita de Deus, para, entre outras coisas, manifestar a glória eterna do Filho de Deus como ser humano em sua vida, morte, ressurreição e ascensão, tornando-se o “Último Adão” (1Co 15.45), o “Novo Adão” (Gregório de Nazianzo, tradução para o inglês de 2002, p. 93) e o Filho de Deus em poder (Rm 1.4), resgatando nesse processo uma raça de imagens caídas, executando o propósito de Deus para a humanidade e mostrando o que significa ser criado à imagem de Deus. “Em sua qualidade de imagem, o Filho é o autor e o modelo de criação e recriação” (Emery, 2011, p. 131). O propósito do Pai de exaltar seu Filho está se concretizando como planejado.

Jesus Cristo, portanto, é o “ponto arquimédico” da humanidade, a perspectiva pela qual a humanidade e seu florescimento podem ser mais bem compreendidos. Como a natureza humana agora está corrompida e danificada, nenhuma psicologia pode confiar exclusivamente no estudo empírico dos seres humanos para entender de modo adequado a natureza humana, sobretudo seus telos. A psicologia precisa estudar também a humanidade nas Escrituras, especialmente o Cristo que nos foi revelado nas Escrituras. Da mesma forma, ele é de importância central para a psicoterapia e o aconselhamento cristãos. É a ele, em última instância, que devemos direcionar nossos aconselhados — não a nós mesmos, a eles mesmos, aos medicamentos, às técnicas de aconselhamento ou às disciplinas espirituais, embora todos esses elementos tenham seu devido lugar.

A Palavra que nos comunica o porte imediato e perfeito da imagem: Cristo como fiador

Resumindo: Jesus Cristo — a imagem de Deus — é o exemplar supremo de ser humano. No entanto, para pecadores arruinados, essa mensagem de Deus poderia simplesmente enfatizar sua situação desesperada, uma vez que, em seu estado atual, os seres humanos são incapazes de imitar o santo padrão de Cristo de modo satisfatório. Felizmente, Cristo veio para salvar, não para condenar (Jo 3.17). Ao crerem em Cristo, os seres humanos são unidos a ele pelo Pai e de imediato recebem uma série de benefícios decorrentes — tudo o que é necessário para serem considerados perfeitas e completas imagens de Deus aos olhos de Deus. Esses benefícios serão abordados em mais detalhes no capítulo 14. Por enquanto, apenas reconheceremos que Cristo é o abrangente fiador de bondade do crente (veja Hb 7.22,28). Em nossa cultura, fiador é aquele que concorda em assumir responsabilidade pela dívida ou desempenho de outra pessoa caso ela deixe de cumprir com suas obrigações. Sendo criaturas feitas para a glória de seu Criador, todos os seres humanos estão obrigados a viver uma vida dedicada a Deus. Por serem pecadores que viveram basicamente para si mesmos, todos os seres humanos acumularam uma dívida estratosférica, tão alta que eles não têm condições de saldar. No entanto, o Pai designou Cristo para se tornar o fiador de todos os que nele creem. Em consequência disso, no momento em que alguém aceita Cristo por fé, é unido a Cristo e a tudo o que ele conquistou; assim, é imediatamente liberado de todas as dívidas que tinha com Deus (Cl 2.13,14) e recebe o crédito de um desempenho impecável e de um cumprimento absoluto de suas obrigações perante Deus (Rm 4.24,25), tendo se tornado herdeiro com Cristo (Rm 8.17) e tendo recebido do Pai todos os direitos e privilégios de uma imagem de Deus santa, perfeitamente obediente e amorosa.

O portar perfeito da imagem de Cristo, portanto, é imputado ou doado, imediata e completamente, aos que creem (Bavinck, 2008, p. 214). Essa abrangente doação de bondade eticoespiritual recebe várias designações no Novo Testamento, cada uma destacando um aspecto diferente: perdão (At 10.43), o dom da justiça (Rm 5.17), “ser justificado gratuitamente” (Rm 3.24), adoção na família de Deus (Jo 1.12), sabedoria, santidade e liberdade (1Co 1.30) e acesso à comunhão da Trindade (Jo 14.23; 1Jo 1.3) são apenas alguns dos mais importantes. Consequentemente, os crentes agora já são perfeitos ou completos em Cristo (Cl 1.28; 2.10), e essa perfeição imediata torna-se a base de toda a cura cristã posterior da alma e o fundamento de toda imitação futura. Um dos grandes desafios da psicoterapia e aconselhamento cristãos é ajudar os cristãos a internalizar essa palavra de perfeição por meio da união e da comunhão com

Cristo, apesar de eles ainda terem pecados, vergonha, culpa e fracasso não resolvidos, para que sua autocompreensão seja gradualmente transformada.

A Palavra que nos comunica destino: Cristo como meta

Uma vez unidos à perfeita imagem de Deus, os crentes embarcam em uma tremenda jornada com ele rumo à comunhão que ele tem com o Pai e com o Espírito e a uma crescente incorporação em seu programa doxológico. Paradoxalmente, por ser o Deus-Homem, Cristo é também a exposição do alvo dessa jornada. “Como Deus, ele é o destino para onde nos dirigimos; como homem, o caminho pelo qual seguimos. As duas coisas são encontradas exclusivamente em Cristo” (Calvin, 1559/1960, p. 544). Como ele é a imagem de Deus — tanto o padrão original para os seres humanos quanto, em sua vida terrena, a concretização desse padrão —, sua imagem agora se tornou o alvo do desenvolvimento, florescimento e amadurecimento espirituais do ser humano. Por isso, vamos gastar algum tempo para procurar entender os aspectos “multifacetados” da imago Dei que foram identificados na história da igreja (Cortez, 2010) e como se cumpriram em Cristo.[7]

A imago Dei como semelhança a Deus. Por toda a história, os cristãos têm entendido que a imago Dei em geral diz respeito a aspectos em que os seres humanos se assemelham a Deus. Dois tipos principais de semelhança foram identificados: semelhança formal e piedade.

A imago Dei como semelhança formal: agência personificada em comunhão ou integridade biopsicossocial. De acordo com Gênesis 9.6 e com Tiago 3.6, todos os seres humanos — apesar de seus pecados — ainda conservam a imagem de Deus. Consequentemente, junto com a maioria dos cristãos na história da igreja, iniciaremos esta análise da imago Dei considerando as características dos seres humanos maduros que são semelhantes às características de Deus, e desejo agrupá-las em três categorias que refletem o pensamento cristão histórico.

1. Semelhança dinâmico-estrutural. Provavelmente, a mais conhecida interpretação do significado da imago Dei ao longo dos séculos foi denominada

por alguns posição “estrutural”. Esse modelo situa a imago Dei em uma ou mais estruturas psicológicas que os seres humanos maduros parecem ter em comum com Deus, entre as quais a razão, a memória, a vontade, as emoções, a habilidade da linguagem, o espírito imaterial, a criatividade e a liberdade, a personalidade, a relacionalidade, a autoconsciência, a alegria e a moral, culminando no surgimento de uma agência pessoal com bom caráter (Bavinck, 2004; Berkhof, 1939; Erickson, 1983-1985). No entanto, como essas chamadas estruturas estão, na verdade, mudando constantemente, de uma maneira ou de outra vamos nos referir a elas como estruturas dinâmicas.[8]

Na época presente, os cristãos podem refinar um pouco mais essa análise. Pesquisadores em psicologia descobriram, nos últimos cem anos, uma quantidade enorme de detalhes nos processos intelectuais, emocionais, sociais, morais e de ação que compõem as estruturas dinâmicas de um agente pessoal maduro. Os cristãos devem ser gratos pelo fato de a psicologia moderna ter concentrado boa parte de suas energias na investigação desses aspectos da imago Dei.[9]

O corpo também tem um papel a desempenhar nesse modelo. Embora o Deus eterno seja espírito (Jo 4.24), as imagens são visíveis. Em uma criação como a nossa, o ato de formar uma imagem de Deus implica a existência de um corpo como “local” material dessa imagem. Além disso, agora entendemos que todas as estruturas psicológicas dinâmicas historicamente associadas com a imago Dei são baseadas em estruturas neurais (Johnson, 2007, cap. 10). Tudo isso confirma a intuição de Calvino (1559/1960) de que a imago Dei é corporificada (p. 186-7).

Nos últimos anos, o modelo “estrutural” da imago Dei perdeu seu apoio, e para alguns caiu em completo descrédito (Cortez, 2010; Grenz, 2001; Lints, 2006). No entanto, essa é uma reação necessariamente exagerada. As estruturas dinâmicas que os seres humanos maduros têm em comum (analogicamente) com Deus e que estão de modo geral ausentes em outros organismos criados constituem a vida humana como a conhecemos; sem elas, os outros tipos de semelhança com Deus não surgiriam em criaturas. As múltiplas facetas da imago Dei são, sem nenhuma surpresa, completamente interrelacionadas.

2. Semelhança relacional. A relacionalidade foi incluída na lista das estruturas dinâmicas apresentadas acima. Contudo, no século 20, a relacionalidade passou a ser considerada por alguns o cerne da imago Dei (Shults, 2003). Atribui-se a

Barth (1960a) o desenvolvimento dessa interpretação (embora ela tenha origem em Bonhoeffer, 1937/1959), que se baseia em Gênesis 1.26,27: “Então, disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. […] Deus criou o homem à sua própria imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. No mais antigo texto da Bíblia sobre a imago Dei, apresenta-se o conceito como algo que misteriosamente consiste em homem e mulher, talvez dando a entender que a relacionalidade humana — um eu e um você — é uma imagem da relacionalidade de Deus (particularmente na Trindade, sendo até mesmo algo que a passagem talvez deixe prever: “Façamos […] conforme a nossa semelhança”). Por isso, esse entendimento da imago Dei agora é muitas vezes chamado “modelo relacional” (veja Balswick, King e Reimer, 2005; Grenz, 2001; Lints, 2006; McMinn e Campbell, 2007). Seus proponentes argumentam, com razão, que o amor, a confiança, o prazer, a intimidade, o diálogo e a cooperação dos humanos entre si retratam na criação a notável comunhão do Deus triúno, que é amor (1Jo 4.8,16). No entanto, nos seres humanos, essas capacidades relacionais dependem e brotam de estruturas biopsicossociais dinâmicas e subjacentes, sendo também construídas sobre essas estruturas, as quais são, por sua vez, moldadas por genética, apego e experiências sociais posteriores (formando aquilo a que Bowlby chamou “modelo interno de funcionamento”). Por conseguinte, embora esse modelo mereça atenção especial por sua importância na construção de um retrato da Trindade, não há justificativa alguma para colocá-lo acima dos outros modelos de semelhança formal da imago Dei.[10]

É preciso também acrescentar cada ser humano, isoladamente, não é capaz de constituir uma imagem satisfatória de Deus. Um dos motivos para isso é a Trindade; as diferenças entre as Pessoas do Deus triúno são a base de todas as diferenças que existem em cada criatura humana. Entretanto, outro motivo é o fato de Deus ser infinito. Um Deus infinito só pode ser representado de forma muito imperfeita por muitas e muitas pessoas humanas diferentes, com toda a gama de suas personalidades, dons e capacidades (Hart, 2003). Portanto, em certo sentido é necessário todo o corpo de Cristo para constituir a expressão mais plena da imago Dei.[11] Kuyper (1998) e Bavinck (2004) deram um passo adiante, postulando que uma imago Dei coletiva está sendo formada ao longo da história humana.

3. Semelhança funcional. Outro modelo da imago Dei, mais defendido por aqueles envolvidos na disciplina de pesquisa bíblica, recebeu o nome de abordagem “funcional”. Com base no contexto imediato de Gênesis 1.26,27

(particularmente Gn 1.28: “Sejam frutíferos e multipliquem, encham a terra e a sujeitem; e governem sobre os peixes do mar e sobre os pássaros do céu e sobre todo ser vivo que se move sobre a terra”), bem como em pesquisas sobre antigas culturas do Oriente Próximo, em que os governantes geralmente colocavam estátuas (imagens) de si mesmos nas regiões sob seu controle, surgiu o argumento de que Deus colocou os humanos dessa mesma forma, como representações de si mesmo na terra, à medida que exercem domínio sobre a terra de forma análoga ao domínio de Deus (von Rad, 1962; 1972). Essa “ordem da criação” é considerada parte do relacionamento pactual original que Deus estabeleceu com a raça humana desde o princípio (Horton, 2005).

No contexto, representar a imagem do domínio divino obviamente inclui criar filhos e desenvolver a agricultura, mas talvez também toda a atividade cultural humana esteja embutida nas ordens dadas em Gênesis 1.28, incluindo a fabricação de produtos, os negócios, a ciência, a arte, a medicina e assim por diante. Em todo trabalho legítimo, os seres humanos refletem Deus, pois retratam algo de sua agência e criatividade. Além disso, a competência pessoal e o senso de realização parecem incluídos nesse modelo, expresso da perspectiva das realizações pessoais e sociais que resultam da atividade humana qualificada e da capacidade de gerenciar bem a vida, um foco frequente na psicoterapia (veja McMinn e Campbell 2007). Podemos dizer que o aspecto funcional da imago Dei é sua concretização encarnada na vida terrena.[12]

Integrando os modelos de semelhança formal. Esse tipo de domínio só é possível por causa das capacidades dinâmico-estruturais de que a humanidade foi dotada — razão, criatividade, agência pessoal e assim por diante —, e a formação de cultura só é possível por meio da vida e do trabalho colaborativo dentro de relacionamentos. Portanto, ressaltamos novamente a profunda inter-relação que existe entre esses diferentes modelos. Tomados em conjunto, fornecem uma estrutura abrangente para entendermos as características da imago Dei que todos os seres humanos maduros têm em comum, características de agência pessoal bem-desenvolvida em relacionamento com outros, ou o que poderíamos chamar “integridade biopsicossocial”.[13]

Teólogos reformados deram a esses aspectos formais o nome de “visão ampla” da imagem. Essa semelhança é explicada na doutrina da graça criadora (a que muitos teólogos chamam graça comum), que é devida à bondade de Deus estendida a todos os seres humanos (veja Sl 104.15; Mt 5.44,45; Jo 1.9; At 14.17). Por essa razão, seres humanos em culturas religiosas seculares e não

cristãs podem crescer assemelhando-se a Deus, no que diz respeito a estruturas dinâmicas, relacionalidade e competência em geral, normalmente mais do que muitos cristãos. Esse desenvolvimento glorifica a Deus até certo ponto; primeiro, porque a beleza de todo ser humano manifesta a beleza de Deus; segundo, porque demonstra o amor de Deus por todos os seres humanos, mesmo aqueles que o desprezam, tendo por objetivo conduzi-los ao Doador desses dons (Rm 2.4); e, finalmente, porque essa integridade fornece a "infraestrutura" na criação que possibilita a glorificação explícita e consciente de Deus para a qual os seres humanos foram criados. Quanto maior a integridade ou a agência biopsicossocial de uma pessoa — ou seja, quanto melhor o cérebro, o raciocínio, a autoconsciência, a compaixão empática e o florescimento geral —, mais ela será capaz de reconhecer, participar e celebrar a glória de Deus, pessoal ou autoconscientemente. Ao mesmo tempo, sem a graça redentora, essas capacidades da criação são uma espécie de pedra de tropeço, porque a semelhança divina parcial torna possível uma independência existencial-motivacional de Deus que subverte seu desígnio doxológico para o pleno florescimento humano.

De que modo Jesus Cristo — a imagem de Deus — assemelhava-se formalmente a Deus? Podemos razoavelmente supor que, enquanto esteve na terra, Cristo tinha estruturas dinâmicas e relacionais bem desenvolvidas e equilibradas, resultando em poderosa agência pessoal e na capacidade de amar e cuidar das pessoas, de modo que funcionava em um nível muito elevado, exemplificando uma pessoa notável e responsável, que exercia domínio da maneira certa, no sentido mais amplo. A conformidade com Cristo, portanto, inclui essas facetas, e a psicoterapia e o aconselhamento cristãos estão interessados em promover a cura dessas capacidades. Sua importância é ainda maior porque fornecem a "plataforma da criação" para os outros recursos da imago Dei, os quais examinaremos a seguir.

O aconselhamento e a psicoterapia contemporâneos tendem a se concentrar na correção das características biopsicossociais da imago Dei "comum", a fim de melhorar o bem-estar dos aconselhados (e.g., ajudando-os a pensar de maneira mais racional, a compreender melhor a si mesmos e a ter maior controle de sua vida) (um fato de que McMinn e Campbell [2007] tiram proveito em seu modelo de psicoterapia integrativa). Mas os cristãos podem exibir a imagem de Deus de formas em que os que estão fora da fé não conseguem.

A imago Dei como semelhança teleológica: caráter santo ou santidade

eticoespiritual. Outra perspectiva sobre a imago Dei foi chamada "visão estreita" por teólogos reformados, uma vez que foi perdida quando os seres humanos se tornaram pecadores, de modo que sua concretização agora requer um relacionamento restaurado com Deus. Calvino (1559/1960, p. 189-90) apontou nessa direção ao enfocar o ensino do apóstolo Paulo sobre a renovação da imagem de Deus em Cristo: "… vos revestistes do novo eu, que está sendo renovado para um verdadeiro conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Cl 3.10) e "vos revistais do novo eu, que na semelhança de Deus foi criado, em justiça e retidão procedentes da verdade" (Ef 4.24). Os cristãos devem se tornar um novo eu com maior semelhança a Deus do que a humanidade perdida, consistindo em verdadeiro conhecimento, justiça e santidade provenientes da verdade. Um entendimento abrangente da imago Dei, portanto, inclui um aspecto caracterológico eticoespiritual.

A santidade pode ser considerada a característica central desse modelo da imago Dei. Sendo um conceito complexo, a santidade abrange a absoluta alteridade e separação de Deus (Bavinck, 1956; Harrison, 1982; von Rad, 1962), sua pureza moral total (Bavinck, 1951; Vos, 1948, p. 267) e sua total devoção a si mesmo e a seus propósitos (Edwards, 1746/1959; 1765/1998; Gentry e Wellum, 2012), o que inclui a manifestação de sua glória. Desde o início, Deus designou os seres humanos para serem a imagem de sua santidade: devem ser santos como ele é santo (Lv 1.2; 1Pe 1.16). Assim, talvez possamos caracterizar a santidade humana como o grau qualitativo em que o coração de uma pessoa está centrado em Deus, e a imago Dei como o grau em que os seres humanos refletem o supremo apreço que Deus tem por si mesmo. Portanto, os seres humanos são santos à medida que são orientados, acima de tudo, em direção a Deus, e, quanto mais centrados em Deus, mais semelhantes a Deus se tornam. Como o pecado é o oposto da santidade, a raça humana perdeu esse aspecto da imago Dei quando se tornou pecaminosa.

Segundo Edwards (1994), a santidade é o maior de todos os bens imagináveis,

a mais elevada beleza e bondade, muito acima de todas as outras belezas. É uma beleza divina que torna a alma celestial e muito mais pura do que qualquer coisa na terra. Ela é de uma natureza doce, agradável, encantadora, adorável, amável, aprazível, serena, calma e tranquila […] Ela confere à alma certa dose de doçura e a transforma em uma imagem agradável do bendito Jeová. […] Que doce

calma, que êxtase sereno, ela traz à alma. Como ela faz a alma amar a si mesma (p. 163).

Essa é uma descrição impressionante do que provavelmente tinha sido uma experiência recente (e frequente) do jovem Edwards. Como vimos no primeiro capítulo, ele acreditava que a felicidade e a realização humana são encontradas em Deus, em última análise, por meio da participação na santa felicidade do Deus triúno. Ecoando o quarto estágio de amor de Bernardo de Claraval, Edwards entendia que, em vez de ser antagônica ao amor próprio, a santidade pode realmente ser sua causa, quando o amor próprio e o florescimento do eu são transpostos, por meio da redenção, para uma orientação teocêntrica, em que a majestade e a beleza de Deus são reconhecidas pelo que realmente são: os bens que dão vida.

Essa perspectiva da imago Dei acrescenta duas características não abordadas nos modelos que se aplicam "comumente" a todos os seres humanos: a imago Dei que funciona corretamente é direcionada a Deus em sua essência e é baseada em retidão. Bavinck (2004) define retidão como "o estado normal, a harmonia, a saúde de um ser humano; sem ela, um ser humano não pode ser verdadeiro, completo ou normal". Se isso se perde, escreve ele, o ser humano "se torna anormal, doente, uma pessoa espiritualmente morta, um pecador" (p. 551). Da perspectiva cristã, não se pode falar em bem-estar humano sem a justiça e a santidade, isto é, uma conduta segundo Deus. As virtudes da justiça e da santidade são a maneira pela qual os aspectos mais fundamentais da imago Dei — possibilitando a agência humana em comunhão — devem ser orientados e realizados. Desse modo, embora não cristãos possam certamente se assemelhar à forma de Deus nesses aspectos fundamentais (em suas estruturas psicológicas, relacionamentos e funcionamento) e, portanto, até glorificá-lo implicitamente (talvez sem saber ou de modo subconsciente), Deus é ainda mais glorificado pela imitação de seu ser e sua beleza em sua profundidade ou esplendor, o que só é alcançável em Cristo.

Quanto a esse modelo, Jesus Cristo também exemplificou com perfeição a capacidade humana de praticar a justiça e viver em santidade. Como "o Santo de Deus" (Jo 6.69; Mc 1.24; At 2.27; Ap 3.7), foi completamente dedicado a Deus por toda a vida. Foi o Filho fiel que obedeceu ao Pai sem pecado — mesmo no Getsêmani, onde se viu diante de um enorme conflito interior, dado seu forte e

natural desejo de evitar o terrível sofrimento que estava prestes a enfrentar, mas que, como Messias, havia sido chamado a suportar. Mesmo assim, ele se entregou a Deus (1Pe 2.23).

A imago Dei como reflexo intencional: receptividade e participação ativas. Há mais um aspecto da imago Dei, que contrasta essencialmente com as maneiras pelas quais os seres humanos se parecem positivamente com Deus. Considerando tudo o que examinamos até agora sobre a imago Dei, pode se supor que refletir a imagem de Deus é algo que os seres humanos fazem sozinhos. Tendo recebido a Cristo, agora os cristãos simplesmente olham para Cristo como seu modelo e depois se dedicam à tarefa de imitá-lo. Mas isso está longe de ser verdade. Todo o conceito da imago Dei baseia-se no fato de que ela é derivada de seu Criador e a ele responde. Deus é o arquétipo do qual a imagem é uma réplica. Além disso, Deus é a fonte de todo bem (Tg 1.17), e os seres humanos dependem dele para tudo (Hart, 2013). Consequentemente, nossa imitação de Deus precisa ser capacitada pelo arquétipo.

O apóstolo Paulo usou uma metáfora que mostra esse aspecto da imagem: "contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, [os crentes] estão sendo transformados na mesma imagem de glória em glória" (2Co 3.18). Calvino (1559/1960) fez uso dessa metáfora para argumentar que não temos uma "plena definição" da imago Dei por meio de um exame das "faculdades nas quais o homem se destaca e nas quais ele deveria ser pensado como reflexo da glória de Deus" (p. 189). A metáfora do espelho nos lembra que os seres humanos não podem contribuir com nada "de si mesmos" (veja Jo 5.19), mas o fato de serem uma imagem envolve receber e refletir de volta para Deus a bondade, a beleza e o amor dele.[14] Mesmo que não tivessem pecado, não poderiam imitar Deus por si mesmos. A fé é tão importante na estrutura cristã porque, entre outras coisas, é a virtude da recepção (Ef 2.8).

Alguns "quietistas" cristãos concluíram, com base nessa linha de ensino, que a vida cristã é caracterizada pela passividade absoluta. Contudo, esse modelo participativo da imago Dei paradoxalmente ressalta que a imagem de Deus é dinâmica. Tomás de Aquino reconheceu que, como Deus é ato puro, a imago Dei necessariamente envolve atividade (Merriell, 2005). Os seres humanos são agentes dialógicos que têm "respons(h)abilidade" (Anderson, 1982) ou, em outras palavras, são capazes de responder a Deus (Berkhof, 1979b), isto é, capazes de ouvi-lo em sua palavra, recebê-la, aceitá-la e responder a ela por meio de seu viver. A responsabilidade e a responsividade humanas diante da

palavra de Deus são misteriosamente realizadas nos dons divinos da liberdade e da criatividade humanas. Os seres humanos não são robôs, como o resto da criação de Deus, cumprindo obedientemente e sem nenhuma reflexão a palavra de Deus: “fogo e granizo, neve e vapor lhe executam a palavra” (Sl 148.8). Os seres humanos maduros — à medida que foram libertos da escravidão do pecado por Cristo — são capacitados a responder espontaneamente à palavra de Deus, até improvisando novas maneiras de amar a Deus e ao próximo, dentro do contexto narrativo de sua vida, com imaginação permeada e fortalecida pela fé receptiva.

Contudo, a liberdade humana não surge ex nihilo, mas — embora condicionada pelo fato de os seres humanos serem criaturas limitadas e pelos danos causados pelo pecado — também depende de Deus. Isso vale para todas as criaturas, é claro, mas apenas os seres humanos podem praticar a receptividade ativa, estando conscientes de sua dependência absoluta e participando receptivamente dos dons de Deus em amor (Pinckaers, 2001, p. 88). Refletir a imagem de Deus, então, é estar aberto a Deus, em radical dependência e gratidão, vivendo conscientemente por sua gloriosa generosidade. Deus dá e nós recebemos, e assim nos tornamos mais parecidos com ele, mas de uma maneira que corresponde à nossa natureza de criaturas singulares. A imago Dei “reflete a vida de Deus precisamente por ser chamada de forma incessante a sair de si mesma e a entrar no alegre compartilhamento de outro; portanto, é claro que ela ecoa o autocompartilhamento trinitário, que é a causa da própria criatura” (McIntosh, 2008, p. 158). Para isso, os seres humanos precisam do Espírito Santo, que é o assunto de nosso próximo capítulo.

Cristo também foi o exemplo perfeito desse aspecto da imago Dei. Talvez isso seja ensinado com mais clareza no Evangelho de João, onde lemos que Jesus não fez nem disse nada “de si mesmo” (Jo 5.19; aph heautou; traduzido na NASB como “por iniciativa própria” em João 5.30; veja tb. Jo 8.28; 14.10; 12.49). Sua agência humana exemplar era o reflexo da agência do Pai, e foi capacitada em sua humanidade pelo poder do Espírito Santo (Mt 3.16; 12.18,28; Lc 2.27; 4.1; 10.21).

ASPECTOS DA *IMAGO DEI*		CARACTERÍSTICAS DOS ASPECTOS	RELAÇÃO COM OUTROS ASPECTOS	É NECESSÁRIO TER FÉ?
Semelhança	Formal	Dinâmico-estrutural Relacional Funcional	Básico	Não
	Caráter divino	Amor de Deus Santidade Justiça	Central	Sim
Receptividade		Abertura em relação a Deus e a sua graça Dependência Gratidão	Central	Sim

Figura 3.1. Três aspectos principais da imago Dei

***A concretização da imago Dei em Jesus Cristo. Na figura 3.1, fornecemos um diagrama dos três aspectos principais da imago Dei: semelhança formal a Deus biopsicossocialmente (estruturas dinâmicas, relacionalidade e domínio/competência), semelhança santa com Deus eticoespiritualmente e participação reflexiva. No plano de Deus, esses três aspectos estão organicamente inter-relacionados. Por um lado, as características formais da imago (que todos os seres humanos maduros têm em comum) fornecem a "plataforma" ou base criadora para as características mais elevadas, já que uma mente, um sistema emocional e um sistema relacional (e assim por diante) que funcionam adequadamente tornam possível refletir a glória e a santidade de Deus por meio da participação dependente. Por outro lado, ao mesmo tempo, esses aspectos da imago Dei que todos os seres humanos maduros têm em comum foram planejados por Deus para florescer em santidade e participação dependente na glória de Deus. Desde a Queda, os seres humanos são congenitamente depravados e incapazes de confiar em Deus como deveriam, de modo que não são imagens de Deus no sentido mais pleno. A graça criadora de Deus permite que os seres humanos se assemelhem a Deus formalmente (embora, é claro, essas capacidades tenham uma acentuada variedade na espécie humana), porém, sem santidade e sem um senso adequado de dependência consciente de Deus, essa semelhança formal é apenas um simulacro superficial de florescimento, uma vez que não está corretamente direcionada para seu verdadeiro fim. (Foi por isso que Lutero ensinou que a imago Dei está ausente nos incrédulos, e Calvino a considerava, na melhor das hipóteses, um resto ou vestígio.) Há, portanto, um paradoxo intrínseco no ensino da imago Dei no cristianismo. De um lado, todos os seres humanos existem essencialmente na imago Dei e, de outro, todos os seres agora falharam intrinsecamente em viver como a imago Dei. Da perspectiva teocêntrica, essa incoerência entre os aspectos formal e central da imago Dei é um dos resultados mais terríveis da Queda.*[15]

O Pai enviou o Filho à terra para se tornar humano, entre outros motivos, para reparar essa brecha flagrante na imago Dei, para que o propósito de Deus para o porte humano da imagem pudesse ser concretizado em sua plenitude. O próprio Jesus Cristo, como vimos, é a união perfeita dos três aspectos: como Filho de

Deus, era eternamente a representação infinita do Pai, ao passo que, ao assumir a natureza humana, transformou-se em imagem humana madura do Pai, na qual sua semelhança formal com Deus desenvolveu-se em santa receptividade e dependência para com o Pai, no Espírito, de modo que nele os três aspectos da imago Dei são indissoluvelmente um. Portanto, a imagem de Deus nos é revelada principalmente em sua vida, morte, ressurreição e ascensão, conforme interpretadas dentro de todo o contexto das Escrituras. Capítulos futuros explorarão o valor terapêutico desse material.

A imago Christi como cumprimento da imago Dei nos seres humanos. A única maneira pela qual o restante de nós pode superar a dissociação entre os aspectos formais e "centrais" da imago Dei é por meio da união com a imagem pela fé. Tendo recebido a palavra de perfeição eticoespiritual em Cristo, ao depositar nele a fé, os crentes participam do processo receptivo de serem transformados para viver segundo o modo em que ele viveu. "Aos que [Deus] de antemão conheceu, também predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho" (Rm 8.29), alvo que será alcançado apenas na eternidade, mas está já sendo realizada até certo ponto no presente; os crentes, "com o rosto descoberto, contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória na mesma imagem" (2Co 3.18; Grenz, 2001; Lints, 2006), o que deixa prever que sua conformidade com Cristo é efetuada por meio de comunhão experiencial ("face a face") com o Cristo vivo, por meio do Espírito. À medida que os crentes experimentam e praticam sua união com Cristo por meio da comunhão com Deus, os aspectos formais e centrais são gradualmente reparados e unificados: tornam-se mais santos e mais sadios à medida que sua mente, emoções, vontades e relações vão sendo progressivamente saradas por meio de seu crescente relacionamento de amor com Cristo e de relacionamentos maduros com outras pessoas.

Consequentemente, a maturidade cristã ideal deve ser denominada "imagem de Cristo" ou imago Christi (Grenz, 2001). Para os cristãos, Jesus Cristo é o telos do desenvolvimento humano. Parte importante da missão doxológica do Deus triúno, portanto, é o aumento gradual da conformidade dos crentes com a forma e o esplendor (profundidade) de Cristo, para que sejam também cada vez mais capacitados a participar da glória da Trindade em sua vida (Jo 17.5-22). A capacidade deles de manifestar essa glória e dela participar está ligada diretamente ao fato de se tornarem como Cristo: sinais que se assemelham cada vez mais à vida, à santidade e ao amor do Deus triúno, e assim os refletem.

Assim, Jesus Cristo é o começo e o fim de nossa reflexão sobre a imago Dei. O modelo da imago Dei que está inscrito na natureza humana foi baseado na forma e no esplendor do Filho de Deus. Nesta vida, ele só pode ser concretizado corretamente, até certo ponto, pela fé em Jesus Cristo. Por essa razão, o objetivo final da vida humana foi recomposto pela redenção e pela união com Cristo, e agora é chamado imago Christi. Em relação à imago Dei, esse ideal de maturidade tem a vantagem prática de ser menos abstrato (estrutura, relacionamento, função etc.), uma vez que seu retrato concreto é encontrado nas narrativas do Evangelho. Cristo exemplificou plenamente a imago ideal original, de modo que, nas narrativas neotestamentárias de sua vida, temos a melhor descrição quádrupla do destino ou do florescimento da vida humana de que podemos dispor.

A Palavra de nosso Senhor e amigo: Cristo como guia

Jesus Cristo é a Palavra de Deus para a psicoterapia e aconselhamento cristãos em outro sentido importante: ele se tornou o principal guia e companheiro do crente na jornada em direção à cura e ao pleno florescimento da alma. Para os patriarcas, Deus primeiro se representou como um soberano misterioso, que chamou pessoas para saírem do paganismo e atravessar o deserto (Gn 12.1), iniciou uma aliança régia (Gn 15.18), apareceu e falou com eles periodicamente (Gn 18.1-21; 22.1; 26.2; 32.30; 35.9). Mais tarde, por intermédio de Moisés, Deus representou-se de maneira ainda mais impressionante: como Criador dos céus e da terra, o legislador e juiz que inspirou temor e reverência no Sinai (Êx 19 e 20), o guia que os acompanhou pelo deserto e na entrada na Terra Prometida e o protetor milagroso. Com o desenrolar da história da salvação, seu retrato ficou mais complexo, pois ele se revelou pastor (Sl 23) e marido ciumento (Oseias), além de rei de Israel e Senhor dos Exércitos.

No Novo Testamento, todas as representações anteriores ainda são válidas. Deus é para sempre um soberano majestoso (como o livro de Apocalipse deixa claro). No entanto, a Palavra de Deus, Jesus Cristo, revela muito mais acerca do notável esplendor e da excelência desse Deus (Edwards, 1974). Como Filho de Deus, ele ainda é o Rei dos reis (Ap 19.16), mas o Filho de Davi também é o “bom pastor” dos que creem, o qual conhece suas ovelhas e as guia, alimenta, protege e alerta

(Jo 10.14). Ele é o Senhor e o Messias, mas é também o amigo que deu a vida por eles (Jo 15.13-15). Ele prometeu estar com seus discípulos para sempre: “Eis que eu estou convosco sempre” (Mt 28.20), e agora diz: “Eu estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e comerei com ele, e ele, comigo” (Ap 3.20). No contexto imediato, abrir a porta está ligado ao arrependimento, com o Santo Deus defendendo continuamente maior pureza para seu povo. Mas a imagem também é sugestiva de alguém que busca uma união e comunhão cada vez maior com eles. “Nas terras orientais, o compartilhamento de uma refeição indicava um forte vínculo de afeto e companheirismo” (Mounce, 1977, p. 129) e era “símbolo de amizade duradoura” (Ford, 1975, p. 422). Essa passagem também é apoiada pelo ensino de Jesus em João: “Permanecei em mim, e eu permanecerei em vós” (Jo 15.4), ordem/convite para que seus discípulos tenham comunhão com ele, exortando os crentes a “abrirem” o coração para sua (oni)presença amorosa (Stump, 2010) e a estabelecerem laços de amizade recíproca com ele (Jo 15.12-15; Torrell, 2003), com o objetivo final de se tornarem um grupo de amigos mútuos que se assemelham à Trindade e a glorificam: “a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17.21, ARA).

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Grande parte do restante deste livro será dedicada a analisar o que foi dito neste capítulo (temos um capítulo para cada estágio: vida, morte, ressurreição e ascensão de Cristo), de modo que finalizaremos este capítulo falando sobre as implicações que melhor conseguimos explorar aqui.

Vimos que Jesus Cristo é o ideal de maturidade cristã, mas primeiro aprendemos que ele é um ideal de maturidade que já alcançamos nele! Essa é a chave mais importante para o modelo cristão de cura da alma,[16] pois só ela fornece uma base invulnerável em que podemos caminhar com ele e entrar em sua comunhão com o Pai, para assim participar dela e concretizá-la nesta vida, até certo ponto. Paulo ensinou (e Lutero redescobriu) a verdade paradoxal de que a transformação cristã é construída sobre o alicerce da palavra de perfeição eticoespiritual já concretizada em Cristo. Somente uma palavra tão transcendente pode realmente enfraquecer a vergonha, a culpa e a ansiedade geradas por um senso (principalmente inconsciente) da perfeição eterna de Deus que mantêm os seres humanos caídos em um estado de negação, fingindo que são perfeitos e com medo de admitir seus pecados e falhas. O psicoterapeuta humanista Carl Rogers (1961) reconheceu que os seres humanos se desenvolvem melhor em uma atmosfera de total aceitação, a que deu o nome de "consideração positiva incondicional", porque cria um lugar seguro em que se podem arriscar a honestidade e a mudança. Esse é um insight monumental, mas o que o próprio Rogers rejeitava era a ideia de que essa segurança só poderia ser dada por Deus. O trabalho difícil e muitas vezes doloroso da psicoterapia e do aconselhamento cristãos procede do lugar seguro da comunhão de Deus e de sua perfeição eticoespiritual dada pela fé em Cristo.

Orientação em terapia, segundo Cristo

Começamos este capítulo pensando na atividade da orientação, tarefa e conjunto de habilidades que foram comparados à jornada da terapia. Interpretando a metáfora de forma cristã, poderíamos dizer que a jornada consiste na concretização de nossa natureza individual e comunitária (entendida biopsicossocialmente e eticoespiritualmente), as Escrituras fornecendo o mapa, nossa bússola apontando para a glória de Deus, nosso guia principal sendo Cristo (como já foi dito), os guias secundários sendo outros amigos espirituais e Cristo também sendo o destino final.

Todos os seres humanos, por natureza, quanto mais atuam como agentes pessoais em comunhão, mais se assemelham formalmente ao Deus triúno, dentro dos limites possíveis. Somente em Cristo, no entanto, essas "imagens preliminares"

podem se tornar santas e ativamente responsivas a Deus, em amor e adoração — cada vez mais, à medida que o tempo passa —, e assim cumprir todo o desígnio de Deus para suas imagens criadas. No entanto, o fato de as dimensões formal/criadora e santa/participativa/redentora da imago Dei poderem ser distinguidas não deve nos levar a tratá-las de forma dualista e separá-las em nossa prática, como se fossem ontologicamente independentes uma da outra. Em primeiro lugar, fundamentalmente, isso ocorre porque Cristo — a imagem de Deus — é uma Pessoa, e nele essas duas dimensões (reunindo santidade e receptividade) estão completamente unidas e são igualmente primordiais, resultando uma na outra e reforçando-se mutuamente. Em segundo lugar, de forma correspondente, o propósito original de Deus era que as pessoas humanas fossem uma unidade de bem-estar biopsicossocial e eticoespiritual. Os seres humanos são um tipo especial de criatura material, capaz de viver conscientemente na dependência de Deus e de participar de sua glória. Assim, o bem-estar de integridade biopsicossocial só é cumprido corretamente na santidade da comunhão com o Deus triúno. Em terceiro lugar, embora nossas capacidades comuns de funcionar como imagens criadas estejam agora comprometidas, elas são recuperáveis e florescem mais plenamente nas bênçãos redentoras disponíveis pela união com Cristo. Em quarto lugar, as relações sociais e o relacionamento de uma pessoa com Deus são coextensivos e interdependentes (Coe; Hall, 2010), e, como o Deus triúno é amor, amar o próximo e a Deus é o que o retrata e glorifica mais plenamente (Tg 3.9,10; 1Jo 2.5; 4.7-11). Por isso, dentro de uma estrutura cristã (e de outras estruturas explicitamente religiosas), bem-estar psicológico e espiritual são dois lados da mesma moeda.

A semelhança com Cristo, portanto, é a maior felicidade que um ser humano pode alcançar (Charry, 2010). Desse modo, a psicoterapia, o aconselhamento e a direção espiritual cristãos e abrangentes trabalharão, conscientemente, se não explicitamente, para atingir o objetivo cristocêntrico unificado de promover a integridade biopsicossocial e a santidade e a participação eticoespiritual, e se esforçarão para evitar promover uma à custa da outra. Embora as questões éticas e espirituais sejam as mais importantes da vida (veja Johnson, 2007, cap. 8-9), algumas vezes a condição do aconselhado exige que se dê mais atenção a questões biopsicossociais (e.g., níveis cronicamente baixos de produção de serotonina, dinâmica estrutural da família, falta de consciência emocional ou de habilidades sociais). Em outros momentos, a atenção pode ser direcionada imediatamente a questões ligadas a Deus (e.g., arrependimento de um pecado específico, experiência de justificação pela fé ou necessidade de se abrir ao amor

de Deus). A figura 3.2 representa diferentes abordagens para essas duas dimensões interdependentes da psicoterapia e aconselhamento cristãos.

Nosso Deus Criador/Redentor valoriza tanto a santidade/receptividade quanto a integridade. Contudo, seguindo as ênfases da Bíblia, a santidade/receptividade humana parece ter uma importância relativamente maior para Deus do que a integridade humana, e a promoção da santidade/receptividade na terra parece ser o maior chamado da igreja, particularmente se considerarmos que ela é a única instituição social dedicada a esse fim. A seta 1 na figura 3.2 representa uma orientação do cuidado da alma cujo objetivo principal é a promoção da santidade/receptividade. Poderíamos chamar esse modelo “psicoterapia e aconselhamento centrais ou redentores”, já que trata das questões centrais da vida — o relacionamento de uma pessoa com Deus em Cristo, que permeia todos os aspectos da vida, flui da graça redentora e do qual só se pode participar pela fé em Cristo. Todavia, a seta que aponta grosso modo na direção de Deus é inclinada para a direita porque a busca de santidade/receptividade necessariamente produz algum grau de integridade: melhores relacionamentos, melhor capacidade de lidar com o sofrimento, maior habilidade de combater a amargura do coração e assim por diante. Esse é o foco geral dos conselheiros bíblicos e diretores espirituais, e ajudar as pessoas a se mover nessa direção é o chamado sublime dos ministros cristãos.

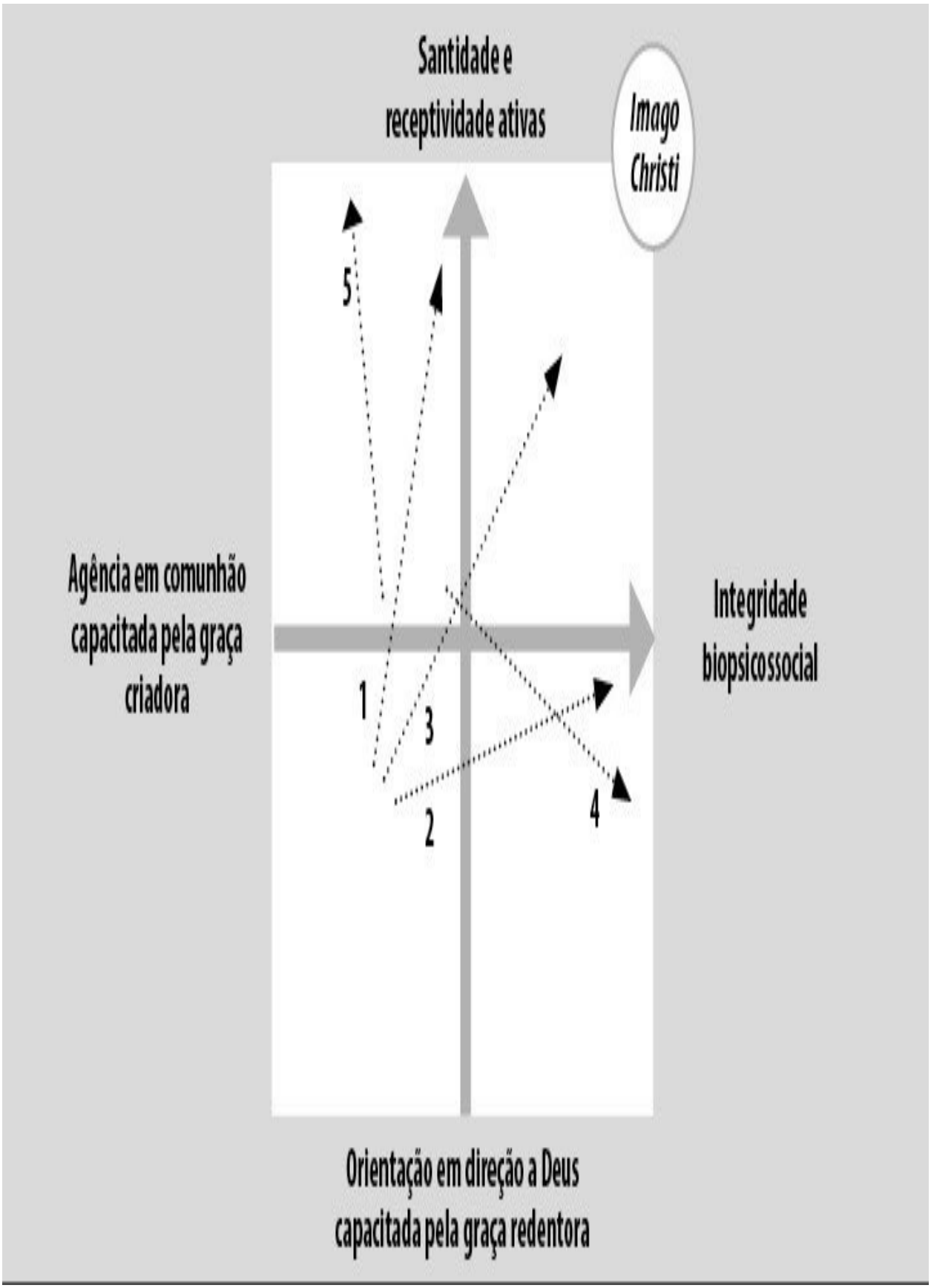
Santidade e
receptividade ativas
Imago
Christi
5
Agência em comunhão
capacitada pela graça
criadora
Integridade
biopsicossocial
1
3
2
4
Orientação em direção a Deus
capacitada pela graça redentora

Figura 3.2

A seta 2 representa a prática terapêutica que se concentra em aprimorar o funcionamento biopsicossocial dos aconselhados, sem necessariamente fazer referência à santidade/receptividade — por exemplo, na avaliação vocacional, no treinamento dos deficientes mentais, na resolução de conflitos matrimoniais, no alívio da depressão grave com medicamentos e no apoio aos jovens em situação de risco. Poderíamos dar a esse modelo o nome “psicoterapia e aconselhamento comuns ou da criação”, e, em princípio, essas atividades de “ministérios de misericórdia” (Keller, 1997) não são diferentes de ajudar uma “comunidade de baixa renda” a construir um poço melhor para a água potável. Quando esses esforços realizados por cristãos são feitos conscientemente em Cristo, mesmo que implicitamente, Deus é glorificado e as pessoas recebem ajuda. A psicoterapia e o aconselhamento comuns trabalham com recursos da graça criadora para promover a dimensão comum da imago Dei — o desenvolvimento da agência comunal — e lida com a psicopatologia que envolve o cérebro, o comportamento, o pensamento e os relacionamentos, cuja cura não toca diretamente nos problemas centrais. “Quando reduzimos o abuso de substâncias químicas ou aliviamos a depressão clínica que faz com que uma mulher negligencie seus filhos, estamos reduzindo o impacto maligno do pecado na vida de uma pessoa, mesmo sem levá-la a Cristo” (Jones, 2001, p. 72).

Essa orientação é predominante entre cristãos que trabalham em saúde mental pública e procuram promover o bem-estar biopsicossocial tanto de cristãos quanto de não cristãos. A seta é inclinada um pouco para cima porque essa atividade, realizada conscientemente em nome de Cristo, manifesta a santidade/receptividade de Deus, particularmente quando “classificada”, periodicamente, em referência explícita às crenças cristãs no decorrer de uma conversa ou no termo de consentimento informado.

A seta 3 aponta para um tipo abrangente de psicoterapia ou aconselhamento que, com o tempo, promove integridade biopsicossocial e santidade/receptividade eticoespiritual e trabalha com os recursos da graça criadora e da graça redentora. Um atendimento santo e holístico desse tipo é mais raro do que deveria, em grande parte porque requer, ao mesmo tempo, formação bíblica/teológica relativamente sofisticada, associada a uma formação psicológica, e poucos

programas atualmente formam os alunos para trabalhar igualmente bem com recursos criadores e recursos redentores. Os programas de integração geralmente se especializam na formação comum da graça criadora, e os programas de aconselhamento bíblico se concentram na formação central da graça redentora.

Presume-se que todos os cristãos gostariam que todas as pessoas se aproximassem o máximo possível da imagem perfeita de Cristo. Diferentes cristãos, no entanto, podem justificadamente se concentrar em diferentes tarefas terapêuticas, dependendo de seu chamado e formação, seu local de atuação (e.g., saúde mental pública ou igreja local), onde estão seus aconselhados e quais são as dificuldades mais prementes que enfrentam. As setas 1, 2 e 3 são aceitáveis, da perspectiva cristã, uma vez que cada uma promove pelo menos uma dimensão da imagem completa de Cristo, com uma ressalva: desde que a outra dimensão não seja prejudicada. A caridade e a liberdade cristãs devem fazer com que os cristãos respeitem o chamado de outros cristãos e não os condenem simplesmente porque seu chamado é diferente. O entendimento mais completo da caridade cristã (Merton, 1955), no entanto, também deve fazer com que os cristãos sigam o programa doxológico do reino, que visa ao bem-estar eterno do próximo conscientemente e, sempre que possível, explicitamente, já que o maior bem-estar dos aconselhados coincide com a maior glória manifesta de Deus. Isso leva terapeutas e conselheiros cristãos a procurar oportunidades de compartilhar sua fé. Essa prática é sabidamente condenada no campo da saúde mental pública. No entanto, da perspectiva cristã, todos os terapeutas compartilham com seus clientes os pressupostos de suas cosmovisões, pelo menos implicitamente, em todas as sessões, com base no que é e no que não é falado, incluindo o papel de Deus no processo. Como são maioria, os psicoterapeutas e conselheiros modernos em geral têm menos consciência de suas suposições, já que são aceitos no campo da psicologia de modo muito mais amplo do que a minoria cristã (Johnson, 2011b; 2012). O espírito sutil da psicoterapia e aconselhamento modernos tem sido sua promoção implícita de que a pessoa deve ter fé somente em si mesma, o que é simplesmente um fato inquestionável para a maioria dos terapeutas modernos.

Passemos, então, à seta 4, que mostra um caminho de maior integridade biopsicossocial ao mesmo tempo que a pessoa vai se afastando de Deus. Há ampla evidência empírica de que isso acontece na psicoterapia secular e nas religiões não cristãs, em que a agência pessoal e o bem-estar psicológico das pessoas são relativamente aprimorados com a total exclusão de Cristo. Embora se concentre em proporcionar integridade biopsicossocial, grande parte da

psicoterapia e aconselhamento seculares, de forma implícita e geralmente involuntária, trata de algumas questões “centrais” ao longo do caminho, promovendo a cura sem referência a Deus, por exemplo, por meio de maior autonomia, autoconfiança e autodeterminação (veja Johnson e Sandage, 1999; Vitz, 1994). Felizmente, cada vez mais está sendo reconhecido que o pensamento moderno se distingue, não pela ausência de dinâmicas que são fundamentalmente religiosas e axiológicas, mas por reprimi-las e submergi-las a uma condição implícita (Clouser, 2005; Taylor, 1989; 2007).

Os resultados positivos da terapia secular não devem surpreender os cristãos; Deus constituiu a vida humana nesta era de tal modo que o amor e a sabedoria de seres humanos maduros (dada pela graça criadora) promovem a integridade biopsicossocial, seja qual for a cosmovisão de origem. O mais preocupante é quando cristãos, inconscientemente, incentivam esse tipo de tratamento. Embora os cristãos, é claro, devam respeitar totalmente as opções de fé espontaneamente feitas pelas pessoas, não devem promover o bem-estar final delas de nenhuma forma que explicitamente as afaste de Cristo.[17] Nesses casos, o terapeuta cristão estará trabalhando como guia dentro de outro sistema religioso, buscando um ideal de maturidade diferente.[18]

Também preocupante é a trajetória da seta 5, em que vemos um modelo cristão de aconselhamento que mina involuntariamente a integridade biopsicossocial que os adeptos já têm, talvez exigindo o cumprimento de deveres religiosos extraordinários ou a submissão a severas normas éticas e sociais, talvez pondo a culpa de todos os problemas nos demônios ou isolando os membros de pessoas de fora. Essa orientação é mais comum entre cristãos fundamentalistas, mas a prática “espiritualmente abusiva” talvez seja a mais inglória, porque distorce a imago Dei em nome de Cristo.

Cristo e a jornada

Cristo declarou qual era a vontade dele e do Pai em relação aos seres criados a sua imagem: “Aquele que me ama será amado por meu Pai, e eu o amarei e me revelarei a ele. […] Se alguém me ama, guardará a minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos a ele e faremos nele morada” (Jo 14.21,23). Usando o mapa

das Escrituras, Cristo nos chama para caminhar com ele e em direção a ele, orando e meditando, dialogando com ele audivelmente e com nosso pensamento, coração e imaginação, e junto com outros que vão pelo mesmo caminho, enquanto aumenta nossa intimidade, comprometimento e, às vezes, paixão. Como ele é onisciente, já sabe tudo sobre nós. Pela leitura das Escrituras e de outras leituras devocionais (lectio divina) e pela oração, nós o conhecemos e, dessa maneira, ele "nos conhece" interpessoalmente. A interação do diálogo amoroso e "face a face" (veja 2Co 3.18) não é a mesma coisa que um simples conhecimento factual,[19] e, por meio dessa interação, nos conhecemos cada vez melhor — quem somos como criaturas dele, dotadas de dons, mas arruinadas, como pecadores e como santos unidos a ele. Ele está nos conduzindo para si por meio desse diálogo que se aprofunda. Seria o poema de amor do Cântico dos Cânticos uma analogia a essa oração meditativa e conversacional, em que Cristo diz à sua noiva quanto ela é bela a seus olhos, e nós respondemos exaltando a beleza dele ("Como o noivo se alegra com a noiva, assim o teu Deus se alegrará contigo", Is 62.5)? E os Salmos, onde aprendemos a louvá-lo e a compartilhar nossas alegrias e tristezas com ele. E Provérbios, onde nossa loucura é exposta e onde descobrimos que Cristo é o verdadeiro Sábio, que louva sua esposa em Provérbios 31. Em nossa leitura, procuramos receber suas palavras de amor e orientação da forma mais profunda e curadora possível.

Parte importante da ajuda que damos as pessoas na jornada da terapia cristã consiste em ensinar a passar tempo com Cristo, de preferência todos os dias: conversando, em adoração e oração, abrindo o coração para ele, arrependendo-se, deixando que fale com elas e permitindo-se ser amadas e purificadas por ele, com uma confiança cada vez maior de que nada as pode separar de seu amor (Rm 8.39). Em seu Guia, os aconselhados cristãos têm um companheiro que os ama como o Pai ama a Cristo, apesar de seus pecados e fraquezas, e que os estimula a se tornarem mais santos e íntegros. Olhando para Jesus, os crentes veem nele a prática da comunhão com o Pai e com eles mesmos como ética e espiritualmente perfeita, libertos de toda a vergonha, culpa e pecado pelo amor transcendente e pelas declarações de seu Criador e Salvador. Em sentido real (escatológico), os crentes já chegaram a seu destino, e essa palavra pode servir de incentivo para que tenham coragem de arriscar agora uma maior transparência a fim de poderem encontrar seu verdadeiro eu em Cristo.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

▪

Clássicos

Bernard of Clairvaux. The love of God. Organização de J. Houston (Portland: Multnomah, 1983).

_____ [Bernardo de Claraval]. Tratado sobre o amor de Deus. Tradução de Nei Ricardo de Souza (São Paulo: Paulus, 2015).

Owen, J. “Meditations and discourses on the glory of Christ”. In: The works of John Owen(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965). vol. 1. p. 273-461. [‡]

_____. Communion with the triune God (Wheaton: Crossway, 2007). [‡ (Especificamente a longa seção sobre a comunhão com o Filho.)]

Rutherford, S. Letters of Samuel Rutherford (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984).

Contemporâneos

Cortez, M. Christological anthropology in historical perspective: ancient and contemporary approaches to theological anthropology (Grand Rapids: Zondervan, 2016). [‡]

Fitzpatrick, E. Found in Him: the joy of the incarnation and our union with Christ (Wheaton: Crossway, 2013).

_____. Encontrados nele: a alegria da encarnação e de nossa união com Cristo. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Grenz, S. J. The social God and the relational self: a Trinitarian theology of the imago Dei (Louisville: Westminster John Knox, 2001). [‡]

Kapic, K. M. Communion with God: the Divine and the human in the theology of John Owen (Grand Rapids: Baker, 2007). [‡]

_____. God so loved, he gave: entering the movement of Divine generosity (Grand Rapids: Zondervan, 2010).

Smith, S. Objects of his affection: coming alive to the compelling love of God (West Monroe: Howard, 2001).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Todo modelo terapêutico “apresenta um conceito de pessoa ideal e dirige a terapia com o objetivo de ajudar o cliente a progredir em direção a esse ideal” (Charry, 2001, p. 121).

[2] Alguns cristãos tentaram adotar os termos autorrealização ou autoatualização no cristianismo, argumentando que se assemelha ao termo cristão santificação progressiva, para pelo menos em parte mostrar um interesse comum genuíno no amadurecimento humano. No entanto, os processos denotados por esses termos dificilmente são idênticos. A diferença mais importante é que, nas versões modernas, seus proponentes concebem a autorrealização e a autoatualização como atividades exclusivas do eu; isto é, o “auto-” presente em ambos os termos refere-se tanto ao eu na condição de objeto (o que está sendo realizado ou atualizado) quanto ao eu na qualidade de sujeito (o eu que realiza ou atualiza a si mesmo). Mas o segundo sentido é contrário ao entendimento cristão de maturação, já que os seres humanos dependem totalmente da graça de Deus para alcançar as benesses do amadurecimento. Os seres humanos, é claro, participam necessariamente de seu amadurecimento. Contudo, as abordagens naturalistas deixam Deus totalmente fora do processo. Poucos termos da psicologia moderna, portanto, são mais antagônicos a uma orientação cristã que autorrealização e autoatualização. (Veja em Johnson, 2007, cap. 7, uma análise mais profunda desse assunto.)

[3] Infelizmente, é impossível fazer aqui uma avaliação completa da PP contemporânea e compará-la a uma psicologia positiva cristã. No mínimo,

segundo a cosmovisão cristã, toda positividade humana é, em última análise, operada pela graça de Deus — quer a graça criadora, quer a graça redentora — mas também, necessariamente, está aquém do que Deus designou como o tipo mais elevado de florescimento humano, encontrado somente na união e na comunhão com o Deus triúno por causa do distúrbio psicoespiritual fundamental conhecido como pecado (veja cap. 8). Veja o número especial do Journal of Positive Psychology, "Toward a Christian positive psychology", vol. 12, n. 5.

[4] "Isso é a anapsuxis, a apokatastasis pantōn, a revivicação, a restituição de todas as coisas (At 3.19,21); a anakephalaiōsis, ou reunião de todas as coisas no céu e na terra sob nova autoridade em Cristo Jesus: Ef 1.10" (Owen, 1965, vol. 1, p. 61-2). "Diante da perspectiva da ruína de todos pelo pecado, Deus se propôs restaurar todas coisas nele e por ele — pois foi predesignado para ser encarnado. Toda a deliberação de Deus quanto a esse propósito estava centrada somente nele" (p. 62).

[5] Nesse aspecto, Cristo serviu de contraste marcante com o resto da humanidade, pois não recebeu a glória dos homens (Jo 5.41), nem buscou a própria (Jo 8.50), nem se glorificou (Jo 8.54), mas buscou "a glória que vem do Deus único" (Jo 5.44).

[6] "O Filho primogênito, eterno serviu de padrão para o homem como imagem-glória régia do Pai. Foi em sua ação criadora como Filho, presente no Espírito-glória, tornando o homem à própria imagem dele como Filho, que o Logos se revelou como aquele em quem estava a vida que é a luz dos homens. Não primeiro como Palavra encarnada, soprando nos homens o Espírito e recriando-os a sua imagem celestial, mas sendo no princípio de tudo espírito vivificante, criando o homem segundo sua imagem e glória" (Kline, 1986, p. 24).

[7] Por toda a história, a imago Dei foi tratada no âmbito da antropologia teológica, e não da cristologia. No entanto, no século 20, começando com Bonhoeffer e Barth, essa categorização foi repensada. Em um livro sobre psicoterapia e aconselhamento cristãos, parece particularmente importante mostrar como todas as linhas de pensamento remontam a Cristo; e essa é a razão de incluir uma análise sobre a imago Dei neste capítulo, e não no capítulo sobre a criação (cap. 7). No entanto, é no capítulo 7 que abordaremos a imago Dei quanto à sua natureza geradora de desenvolvimento.

[8] "A semelhança a Deus estende-se à excelência integral por meio da qual a

natureza do ser humano se eleva acima de todos os tipos de criaturas vivas." Incluía "entendimento correto", "afetos mantidos dentro dos limites da razão, todos os sentidos temperados na ordem correta, e ele verdadeiramente atribuiu sua excelência a dons excepcionais concedidos por seu Criador" (Calvin, 1559/1960, p. 188).

[9] O que veremos a seguir é um resumo de parte dessa pesquisa. Para começar, a razão e a memória do ser humano requerem cérebros que tenham se desenvolvido normalmente; percepção dos mundos físico e social; foco de atenção; codificação, armazenamento e recuperação de informações; capacidade de entender diferenças e relações entre as coisas, mesmo as abstratas; compreensão e produção de linguagem; uso da lógica para tirar conclusões válidas, enxergar padrões e regularidades e resolver problemas; capacidade de manipular imagens e outras informações sensoriais; criatividade; e sabedoria (Ashcraft, 1994; Baltes, Gluck e Kunzmann, 2002; Gazzaniga, 2000; Pinker, 1994; Sternberg, 1998). Inteligência é o termo abrangente usado para designar a soma dessas habilidades mentais (mais que apenas "razão humana"), e, se o exposto anteriormente for verdade, parece que temos motivos justos para concluir que, quanto mais inteligente uma pessoa, mais perfeita será a imagem do Deus onisciente e exaustivamente racional por ela refletida (embora todos os seres humanos tenham potencial de portar a imagem, mesmo as pessoas com graves deficiências mentais, e até o mais brilhante dos seres humanos sejam uma fraca analogia de Deus, dada nossa capacidade relativamente ínfima como criaturas finitas) (embora Erickson, 1983-1985, discorde da última afirmação).

As Escrituras também apresentam Deus como ser emocional. Dada a perfeição de Deus, devemos entendê-lo como omnipático, isto é, com uma capacidade infinita para todas as emoções divinas possíveis, entre as quais as evocadas em resposta a acontecimentos específicos. Já que os seres humanos têm emoções, portar a imagem de maneira madura inclui ter vida emocional rica e bem desenvolvida, capaz de experimentar temporalmente uma série de estados afetivos semelhantes aos de Deus: afetividade positiva e otimismo, ira, interesse, contentamento, tristeza, reverência e aversão, para citar alguns, de maneira apropriada e em momentos apropriados (e.g., sentir tristeza e não alegria pela perda de um amigo, Vander Goot, 1984).

As características dinâmico-estruturais da imago Dei também parecem incluir a capacidade de ser movido por certas motivações para a ação, incluindo autoafirmação, senso de competência e autoeficácia, afiliação, curiosidade e a

alegria de criar algo novo (Bandura, 1977; McAdams, 1993; Murray, 1938; Weisberg, 1993; White, 1959). Da mesma forma, essa dimensão também parece implicar compreensão de si mesmo e dos outros, além de relacionalidade: certo grau de autoconsciência, introspecção e força do ego; senso de continuidade pessoal e identidade pessoal e narrativa; grandes habilidades sociais; capacidade de confiar e amar, de ter empatia, de fazer amizades, de comportar-se pró-socialmente e de entender os sentimentos e as perspectivas dos outros (Damon, 1988; Maccoby, 1980; Parker, Mitchell e Boccia, 1994). Portar a imagem parece também envolver estruturas de ação: habilidades para reconhecer e comprometer-se com determinados fins, estabelecer objetivos particulares, adiar a gratificação, iniciar ações com certo vigor, manter-se na tarefa, interromper a ação quando necessário, mudar de ideia criteriosamente e trabalhar em novos projetos (Brandtstadter, 1998; Cantor & Banton, 1996; Carver & Scheier, 1981; Heckhausen, 1991; Mischel, 1974). Como vimos no capítulo anterior, essas habilidades possibilitam que os seres humanos sejam, em conjunto, a imagem de um Deus triúno que consiste em três Pessoas absolutas, em comunhão absoluta, o qual é totalmente autossuficiente, mas, ainda assim, existe em amor de autodoação por toda a eternidade, conhecendo a si mesmo e ao outro de forma exaustiva (sendo uma subjetividade absoluta) e com um senso de propósito máximo — na verdade, é o agente pessoal supremo e a fonte de toda a criatividade do universo.

Por fim, as características dinâmico-estruturais da imago Dei também se manifestam em relações justas e prudentes com os outros; em honestidade; em empatia; em sinceridade; em raciocínio moral avançado; em interesse no bem-estar dos outros; em capacidade de assumir responsabilidade por si mesmo e por suas ações; em defesa da justiça social; em prazer na bondade, na verdade e na beleza; nas virtudes da paciência, do autossacrifício e outras (Damon, 1988; Kreeft, 1992; Kruschwitz e Roberts, 1986; Rest, Narvaez, Bebeau e Thoma, 1999; Turiel, 1998). Essas capacidades e virtudes morais, mesmo em seres humanos pecaminosos e imperfeitos, demonstram o Deus que é seu arquétipo e origem.

Todas as estruturas dinâmicas anteriores são combinadas na forma de um ser humano maduro (Johnson, 2007). A lista acima é obviamente seletiva, mas consiste em características necessárias para os níveis mais elevados de funcionamento humano e também são, na maior parte, sinais da personalidade superior, transcendente e triúna de Deus, que se apresentam de forma limitada na humanidade. Diante do exposto, parece que hoje temos à disposição um

entendimento mais amplo dos aspectos dinâmico-estruturais da imago Dei do que em épocas anteriores, graças às contribuições da psicologia do século 20. No entanto, é preciso fazer algumas ressalvas. Alguns podem ter notado que há uma série de características na lista acima que não são realmente divinas (e.g., senso de continuidade pessoal, que só um ser temporal e inconsciente teria). Contudo, constam em uma análise sobre a imagem por serem necessárias para seres humanos finitos e temporais, criados para ser uma imagem de Deus. Se essas não são, estritamente falando, características da imago Dei, talvez possamos considerá-las componentes suplementares, sem os quais a imago Dei não poderia ser adequadamente mantida em criaturas ao longo do tempo. (Outro complemento seria o corpo, sem o qual não poderíamos exibir a imagem de Deus no espaço.) Essa temporalidade sugere outro aspecto da imago Dei que não se aplica a Deus: ela se desenvolve. Os seres humanos finitos devem se aproximar cada vez mais da imago Dei à medida que suas estruturas dinâmicas surgem e se desdobram. Além disso, há estados emocionais e de atitude que parecem qualidades de uma personalidade humana saudável, mas não de Deus, como culpa, vergonha, remorso e arrependimento, que são o resultado de más ações ou erros. No entanto, o fato de seres humanos pecadores sentirem culpa (quando fazem algo errado) e vergonha (quando pecam) pode ser uma virtude. Talvez possamos dizer que existem alguns estados psicológicos humanos ideais que um Deus perfeito experimentaria se fosse capaz de pecar ou de cometer erro que o levasse a esses estados psicológicos. Como Deus é um agente pessoal santo, verdadeiro e responsável, os sentimentos de culpa seriam sua resposta ao pecado, se o cometesse. Assim, os seres humanos que justificadamente sentem culpa ao pecarem estão de fato projetando a imagem da santa inclinação de Deus. Parece, então, que a consciência humana também faz parte da imagem de Deus. Por último, devemos observar também que nenhuma criatura finita poderia ser, por si só, a imagem perfeita do Deus infinito, mas tampouco o poderia ser uma multidão dessas criaturas. A imagem de Deus só pode ser plenamente representada por um ser infinito; é por isso que o Filho de Deus é o único que pode ser a imago Dei.

[10] Poderíamos acrescentar que relacionamentos só podem ocorrer entre pessoas, e, sem as estruturas dinâmicas do corpo e da alma humana, nossa capacidade de manter relacionamentos significativos com nossos semelhantes e com Deus não seria maior que a de uma salamandra. Portanto, não faz muito sentido rejeitar o modelo estrutural em favor do relacional. Muito mais produtivo é descobrir de que maneira essas diferentes “representações” de Deus estão relacionadas entre si para formar um todo unitário.

[11] Esse ponto também foi reconhecido por Tomás de Aquino: “Como a bondade divina não podia ser suficientemente representada por apenas uma criatura, dada a distância que separa cada criatura de Deus, precisava ser representada por muitas criaturas, de modo que o que falta a uma possa ser fornecido por outra. […] Evidentemente, nem mesmo todo o universo de criaturas representa a bondade divina de modo perfeito, apresentando-a suficientemente, mas representa-a apenas à medida da perfeição alcançável pelas criaturas. […] Portanto, multiplicidade e diferenciação ocorrem nas coisas, não por acaso ou sorte, mas com uma finalidade, assim como a produção das coisas não é resultado de acaso ou sorte, mas tem uma finalidade” (Tomás de Aquino, 1947, p. 105).

[12] Calvino (1559/1960), por exemplo, rejeita o aspecto funcional como explicação suficiente da imago Dei: “Também não há nenhuma probabilidade na opinião dos que situam a semelhança a Deus no domínio dado ao homem, como se apenas nesse aspecto ele se assemelhasse a Deus, por ter sido estabelecido como herdeiro e detentor de todas as coisas; embora a imagem de Deus deva, de fato, ser buscada dentro e não fora dele, ela é um bem interior da alma” (p. 190).

[13] O termo biopsicossocial vem sendo usado nos últimos trinta anos por psicólogos modernos para designar modelos de seres humanos que incluem o conjunto mais abrangente de fenômenos psicológicos (veja, e.g., Block, 1999; Coleman e Miner, 2000; Renfrew, 1996; Sarafino, 1990, entre muitos outros). Infelizmente, esses modelos em geral não reconhecem as características ímpares de agência pessoal, cujo surgimento capacita os seres humanos a assumir responsabilidade por si mesmos e a agir intencionalmente segundo valores próprios.

[14] Vemos aqui a limitação da metáfora do espelho, já que o espelho reflete a imagem de modo passivo, ao passo que a imago Dei é um reflexo ativo; de fato, somos atores, cujo papel no teodrama é imitar o modo geral de vida do principal protagonista (Vanhoozer, 2005; Torrell, 2003, p. 89).

[15] Portanto, os terapeutas e os conselheiros cristãos não podem se contentar em trabalhar exclusivamente nos aspectos formais da imago Dei.

[16] Particularmente realçado pela ala reformadora da igreja cristã.

[17] É preciso, obviamente, fazer distinção entre isso e os verdadeiros “ministérios

de misericórdia" (Keller, 2015), os quais auxiliam diretamente o bem-estar biopsicossocial, sem promover nenhum sistema religioso alternativo ou crença secular.

[18] Como argumentou Balthasar (2004): "Não pode acontecer de alguns cristãos se especializarem no aspecto transcendente (o chamado aspecto 'escatológico' ou contemplativo) e outros no aspecto imanente (ativo e 'voltado para o mundo'). Propor algo desse tipo seria rasgar Cristo ao meio e tornar sua imagem ininteligível nas duas direções. Existe apenas uma forma de ágape, e é vivida em sua totalidade" (p. 136). Em um livro que, a não ser por esse posicionamento a seguir, é bastante perspicaz, Dueck e Reimer (2009) defendem uma tese anabatista de que os terapeutas cristãos devem promover explicitamente o sistema religioso do aconselhado. Nesse aspecto, essa "psicologia pacifista" tem muito mais em comum com os valores pós-modernos contemporâneos do que com as intenções radicais dos anabatistas originais. O verdadeiro diálogo requer mais que isso, tanto do conselheiro quanto do aconselhado.

[19] O conhecimento interpessoal com os seres humanos não muda o Deus infinito e triúno, da mesma forma que a criação, a cruz e o perdão de Deus não o mudaram. Mas o conhecimento onisciente de Deus não pode ser reduzido ao campo científico. Conhecer uma pessoa é diferente de conhecer fatos sobre ela, e Deus conhece todas as coisas. Veja Stump (2010).

—4—

O dom do Espírito

Eu pedirei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, para que fique convosco para sempre.

João 14.16

Desenvolvei a vossa salvação com temor e tremor; porque é Deus quem opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade.

Filipenses 2.12,13

Que coisa melhor poderia [Deus] nos dar do que a si mesmo?

Bernardo de Claraval

Parece que a única constante no mundo contemporâneo é a mudança. Um fluxo de milhões de informações é transmitido pela internet a cada minuto; descobertas científicas são reveladas a cada semana, enquanto o ritmo do progresso tecnológico parece estar atingindo uma velocidade de dobra espacial. A cultura popular está em contínua transformação — novos filmes, novas músicas, novos blogs, novidades todos os dias. Em consequência disso, pelo menos a parcela economicamente mais favorecida do mundo espera que ocorram mudanças em um grau muito maior do que jamais se viu na história da

humanidade.

Essas influências culturais forçosamente afetam a maneira de pensarmos sobre nós mesmos. Um espírito de otimismo permeia a metade mais rica da comunidade mundial, dando a impressão de que tudo na vida está melhorando e de que grande parte dessas melhorias exigem pouco esforço de nossa parte; basta apertar um botão e somos mudados — por um novo bem adquirido, uma nova experiência, um novo visual —, criando um senso de aperfeiçoamento em contínua renovação. Esse zeitgeist sem dúvida ajuda a gerar um sentimento de esperança em relação à mudança em nosso eu — em nossa psique —, mas uma mudança psicológica duradoura é em geral difícil de sustentar, o que cria uma vaga sensação, apenas em parte consciente, de aspirações não alcançadas e deficiências não resolvidas, geralmente mascaradas pelas mudanças mais superficiais que nos cercam, mas provavelmente alimentando uma sensação de desespero entre os mais prejudicados.

MUDANÇA PSICOLÓGICA E COSMOVISÃO

O cuidado da alma — a psicoterapia, o aconselhamento e a orientação espiritual — é uma atividade interpessoal que promove mudança em indivíduos, famílias e grupos. Quem procura ajuda quer que as coisas melhorem em sua vida — que o medo diminua ou que a felicidade aumente, que suas habilidades relacionais sejam aprimoradas, que possa ter experiências mais profundas com Deus. No entanto, a busca por ajuda também significa que essa pessoa não se sente capaz de mudar por conta própria. Um dos objetivos mais importantes do cuidado da alma, portanto, é ajudar as pessoas a mudarem a autocompreensão no que diz respeito a como mudam. Como vimos, os pressupostos relacionais do cristianismo têm por implicação que o cuidado da alma, segundo um modelo cristão, envolva uma compreensão mais precisa dos respectivos papéis de Deus e do crente no processo de mudança, que por si só constitui parte importante da jornada. Para fins de comparação, começaremos com um exame da estrutura de mudança pressuposta pelo paradigma secular da psicologia e da psicoterapia.

Modelos modernos de mudança psicológica

Cumpre relembrar que a psicologia moderna é a versão da psicologia que se desenvolveu no final do século 19, baseada na cosmovisão do naturalismo e na aplicação de métodos das ciências naturais ao estudo dos seres humanos. Por conseguinte, a estrutura dominante para a compreensão dos seres humanos na psicologia moderna tem sido o determinismo, a crença de que a ação humana é de todo resultante de causas naturais, em particular causas biológicas e sociais. Portanto, durante a maior parte do século 20, a agência pessoal (ou a vontade) não foi considerada um tópico de estudo aceitável na psicologia convencional, e os pesquisadores concentraram suas investigações nos fatores biológicos e sociais (ou ambientais) que moldam o comportamento, o pensamento e a experiência humana. No fim do século 20, tivemos um vasto conjunto de pesquisas sobre as muitas maneiras pelas quais a vida humana era realmente condicionada por essas forças determinísticas. Nesse contexto, entende-se que a mudança terapêutica, pelo menos em teoria, é basicamente promovida por fatores extrapessoais que moldam o indivíduo, seja por terapia médica (psiquiatria), por relacionamento terapêutico (psicanálise), por ensino (terapia cognitiva) ou por modificação do ambiente (terapia comportamental). No entanto, existe um paradoxo no cerne dessa terapia, uma vez que os envolvidos agem como se o aconselhado pudesse influenciar o processo de mudança, quer concordando em tomar os medicamentos, quer fazendo as lições de casa, quer no autorreforço (como no condicionamento operante).

No último quartel do século 20, uma importante voz libertária surgiu na psicologia moderna — não surpreendentemente dominada por psicoterapeutas, como, por exemplo, Carl Rogers e Rollo May —, a qual defendia a agência pessoal e tentava descrevê-la cientificamente, usando métodos das ciências humanas (entrevistas para obter relatos da experiência humana em primeira pessoa), bem como métodos das ciências naturais. Além disso, os psicólogos sociais tradicionais começaram a descobrir que os seres humanos geralmente acreditavam ter controle sobre suas ações e que essas crenças estavam muitas vezes relacionadas a resultados positivos.

O que, no entanto, ainda unia naturalistas e humanistas na psicologia moderna

era a premissa do secularismo — a crença de que somente forças naturais agem no mundo, sejam elas determinísticas ou pessoais. Por consequência, a maior parte da psicologia moderna levou em conta fatores causais apenas dentro da ordem natural. Até mesmo as versões modernas da psicologia da religião e da psicologia positiva até agora apenas investigaram influências percebidas como sobrenaturais na vida humana, sem considerá-las fatores causais reais e verdadeiros.[1] Na próxima seção, examinaremos algumas das publicações sobre o assunto para documentar essas observações.

Crenças na causação humana em um mundo natural. Como acabamos de mencionar, psicólogos sociais modernos estudaram as crenças a respeito das causas das ações humanas. Rotter (1966), por exemplo, investigou o que chamou locus de controle, ou seja, aquelas crenças em relação às fontes de recompensa disponíveis no ambiente, sejam internas (por meio do esforço e da capacidade de alguém) ou externas (nos outros, no mero acaso ou nas próprias situações). Bandura (1977; 1999) posteriormente explorou o que chamou autoeficácia, ou seja, as crenças segundo as quais alguém é capaz de executar um comportamento que gera um resultado desejado em determinadas condições.

A moderna teoria da atribuição (Heider, 1958; Weiner e Graham, 1999) teve um foco mais puramente cognitivo nas crenças sobre as causas aparentes de várias ocorrências. Um assunto de particular interesse dizia respeito aos sucessos e fracassos das pessoas. As atribuições (i.e., as explicações causais de acontecimentos ou ações) são feitas levando em conta várias dimensões, mas, ao fazer atribuições em relação aos seres humanos, a mais básica é a interna-externa, ou seja, ou a causa está dentro do indivíduo (sua capacidade ou esforço), ou fora dele (outras pessoas, ou circunstâncias especiais, ou sorte). As atribuições também podem variar em relação a sua globalidade (aplicável a todas as situações que o indivíduo possa encontrar ou apenas a determinadas situações) e à estabilidade temporal (com respeito às ações do indivíduo o tempo todo ou apenas em ocasiões especiais) (Abramson, Seligman e Teasdale 1978). Outros estudos sobre crenças causais internas descobriram que elas podem variar quanto à controlabilidade (Weiner, 1995). Por exemplo, a capacidade intelectual é interna, mas considerada por muitas pessoas incontrolável (em geral se acredita que a causação biológica seja incontrolável), ao passo que o esforço é interno e, por definição, altamente controlável. Estudos demonstraram que, de modo geral, é benéfico acreditar que temos maior controle sobre nossas ações.

Pesquisadores também descobriram que as pessoas tendem a formar diferentes padrões de atribuições, os chamados estilos explanatórios ou de atribuição (Buchanan e Seligman, 1995). Concluíram ainda que um estilo explanatório otimista (assumir a responsabilidade por bons resultados relacionados às próprias ações e culpar outras pessoas e situações pelos maus resultados) geralmente está relacionado a um maior bem-estar psicológico do que um estilo pessimista (assumir a responsabilidade pelos maus resultados relacionados às próprias ações e atribuir os bons resultados a outras pessoas e situações).[2]

A teoria da autodeterminação (TAD) integrou e ampliou a pesquisa acima, formando um modelo moderno exemplar de motivação e ação humanas (Deci e Ryan, 2004). Essa teoria supõe que os seres humanos têm necessidade de se sentir independentes, fazer escolhas e se envolver em atividades inerentemente recompensadoras. Segundo a TAD, os seres humanos, de maneira ideal, passam da regulação externa de seu comportamento na infância para uma orientação cada vez mais interna, segundo a qual agem para alcançar objetivos escolhidos por eles mesmos, com base em seus próprios valores.

Apesar do grande volume de evidências de que a crença segundo a qual uma pessoa é a causa de suas próprias ações é capaz de promover o bem-estar humano, os pesquisadores da psicologia moderna, na maioria, mantêm uma cosmovisão naturalista e, portanto, apenas aceitam que as pessoas têm crenças de causalidade, mas evitam afirmar que os seres humanos podem realmente causar as próprias ações (alguns até afirmam que o livre-arbítrio é uma ilusão; veja, e.g., Wegner, 2002). No entanto, tem aumentado o número de pesquisadores que defendem a tese de que o ser humano é capaz de causar suas ações (veja Baumeister, Mele e Vohs, 2010; Martin, Sugarman e Thompson, 2003).

Os pressupostos da psicoterapia moderna. Estudiosos que pesquisaram a atribuição também reconheceram que a psicoterapia pressupõe atribuições e lida com elas (Brickman, Rabinowitz, Karuza, Coates, Cohn e Kidder, 1982; Forsterling, 1986), como ilustram as citações de alguns psicoterapeutas modernos que mostraremos a seguir. Carl Rogers (1961) afirmou que a terapia deve promover a "autodireção", o que inclui ajudar o cliente a avançar "em direção à autonomia. Com isso, quero dizer que gradualmente ele escolhe os objetivos em direção aos quais ele deseja ir" (p. 170-1). Em um texto clássico sobre psicoterapia, Singer (1970) escreveu, com rara transparência de cosmovisão, que "o homem é capaz de mudar e de operar essa mudança para

si mesmo, desde que auxiliado [por outros seres humanos] em sua busca por essa mudança. Não fosse esse otimismo inerente, essa confiança fundamental na capacidade suprema do homem de encontrar seu caminho, a psicoterapia como disciplina não poderia existir, e a salvação só poderia ocorrer por meio da graça divina" (p. 16). Mais recentemente, em um manual de aconselhamento amplamente utilizado, Egan (2002) afirma que um dos "objetivos da ajuda […] é o empoderamento — isto é, ajudar os aconselhados a identificar, a desenvolver e a usar recursos que os tornarão agentes mais eficientes de mudança, tanto nas próprias sessões de ajuda quanto no cotidiano" (p. 55). As três citações anteriores refletem suposições humanísticas e rejeitam implicitamente um forte determinismo naturalista, ao defenderem de modo inegável maiores atribuições internas e controláveis para as ações do indivíduo como um importante objetivo da terapia.

Questões religiosas. Os psicólogos modernos descobriram muitos aspectos das crenças humanas a respeito das ações humanas. O que chama atenção por sua ausência nas publicações da psicologia social, no entanto, é o estudo do papel de Deus na ação humana. Só se encontram essas investigações na psicologia da religião. Em grande parte dessa pesquisa na área da "atribuição religiosa", considera-se a atividade de Deus dissociada da dos seres humanos, com as duas sendo mutuamente excludentes e Deus sendo considerado uma causa externa (e.g., Degelman e Lynn, 1995; Ritzema e Young, 1983). Alguns poucos estudos, no entanto, examinaram crenças sobre o envolvimento direto de Deus nas ações humanas individuais (e.g., Welton, Adkins, Ingle e Dixon, 1996) e sobre como Deus e os seres humanos podem colaborar na solução de problemas humanos (Pargament 1997). Alguns poucos pesquisadores fizeram distinção entre atribuições proximais (relativas à influência causal humana) e atribuições distais (relativas à influência causal divina), e descobriram que sujeitos de pesquisa cristãos podem fazer os dois tipos de atribuição em relação à mesma ação humana (Miner e McKnight, 1999; Weeks e Lupfer, 2000). É necessário que se faça muito mais pesquisas nessa área.

Uma estrutura explanatória cristã

A evidência das influências biológicas e sociais na ação humana e do importante

papel das atribuições internas e controláveis nas ações humanas é convincente e pode ser harmonizada com uma concepção cristã dos seres humanos como criaturas condicionadas, criadas à imagem de Deus. No entanto, quando nos voltamos para as Escrituras cristãs, descobrimos uma estrutura explanatória para as ações humanas muito mais complexa do que a que encontramos na psicologia moderna.[3] O maior diferencial é a inclusão de uma dimensão causal sobrenatural suprema, em que Deus está providencialmente envolvido em toda atividade humana (Ef 1.11), é a fonte última de todo bem na atividade humana (Tg 1.17) e está especialmente envolvido nas boas ações dos crentes (Ef 2.10). Além disso, os reiterados recursos à iniciativa humana para a prática do bem e a suposição de que os seres humanos são geralmente responsáveis por suas más ações parecem descartar o forte determinismo do naturalismo, ao passo que a autodeterminação autônoma do humanismo secular parece ser explicitamente condenada: “Maldito o homem que confia no homem e faz da carne mortal a sua força, e cujo coração se afasta do Senhor” (Jr 17.5).[4] Neste capítulo, estamos especialmente interessados no papel de Deus nas boas ações dos crentes. Considere as implicações do seguinte ensino bíblico na psicologia e psicoterapia/aconselhamento cristãos.

“A salvação dos justos vem do Senhor; ele é sua força em tempos de angústia” (Sl 37.39). “O Senhor é a minha rocha, a minha fortaleza e o meu libertador, o meu Deus, o meu rochedo em que me refugio; o meu escudo e a força da minha salvação, a minha fortaleza” (Sl 18.2). “Lança o teu fardo sobre o Senhor, e ele te susterá” (Sl 55.22). “Cura-me, ó Senhor, e serei curado; salva-me e eu serei salvo” (Jr 17.14). Deus “refrigera a minha alma” (Sl 23.3). Portanto, Deus é visto como a fonte suprema de força, proteção, felicidade e cura da alma do crente. Ao mesmo tempo, como mencionado acima, os inúmeros mandamentos e diretrizes da Bíblia significam que os seres humanos são agentes que têm a responsabilidade de agir. Consequentemente, de acordo com a Bíblia, a atividade de Deus e a atividade genuinamente boa do crente (competente, virtuosa, curadora ou florescente em qualquer outro aspecto) são interrelacionadas de modo misterioso.

No entanto, embora os autores bíblicos reconhecessem a legitimidade da causação ou agência humana, não raro traçavam um nítido contraste entre ela e a agência capacitadora de Deus nos esforços humanos positivos para ressaltar a preeminência desta última. Por exemplo: “O cavalo é preparado para o dia da batalha, mas a vitória pertence ao Senhor” (Pv 21.31). No meio de uma série de visões a respeito de fatos tremendos que sobreviriam a Israel, Zorobabel, líder

judeu do período pós-Exílio, foi informado: “Não por força nem por poder, mas pelo meu Espírito, diz o Senhor dos Exércitos” (Zc 4.6); e Asa, rei de Judá, foi criticado por buscar socorro em seus médicos e não em Deus quando teve uma grave doença nos pés (2Cr 16.12).

O tema bíblico da vanglória lança uma luz interessante sobre questões de atribuição. “Assim diz o Senhor: Não se glorie o sábio na sua sabedoria, nem o forte, na sua força, nem o rico, nas suas riquezas; mas o que se gloriar, glorie-se nisto: em me conhecer” (Jr 9.23,24). Duas estruturas explanatórias diferentes estão sendo contrapostas aqui: secular/autocêntrica e teocêntrica. A situação ideal é os crentes se gloriarem “no Senhor; os humildes o ouvirão e se alegrarão” (Sl 34.2). Paulo desenvolveu esse tema e deu-lhe um contexto trinitário mais claro (1Co 1.31). Os cristãos, escreveu ele, “adoramos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Cristo Jesus, e não confiamos na carne” (Fp 3.3). De acordo com Ridderbos (1975), para Paulo, fé é “a renúncia a toda conquista humana, é a exclusão de toda ‘vanglória’ ou autoconfiança moral” (p. 246). Isso ocorre porque a causa última de todo bem na vida cristã é a graça divina, não o esforço humano autônomo. “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não vem de obras, para que ninguém se glorie. Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas” (Ef 2.8-10).

No entanto, a agência humana é constantemente acionada, por exemplo, quando se exigem certas ações humanas, mas supõe-se que esses mandamentos só podem ser obedecidos quando o indivíduo é capacitado pela graça de Deus, em união com Cristo, pela fé. O próprio Jesus ensinou isso a seus discípulos: “Permanecei em mim […] porque sem mim nada podeis fazer” (Jo 15.4,5), e eles aceitaram essa estrutura paradoxal de atribuição. Mais adiante, João escreve: “Se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor é, em nós, aperfeiçoado” (1Jo 4.12). O autor de Hebreus abençoou seus leitores, desejando que Deus “vos capacite em todo o bem para fazerdes a vontade dele, operando em nós o que é agradável aos seus olhos, por meio de Jesus Cristo” (Hb 13.21). Paulo afirmou: “trabalhei muito mais do que todos eles [os outros apóstolos]; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo” (1Co 15.10). O locus classicus dessa estrutura de atribuição é encontrado em Filipenses: “Operai a vossa salvação com temor e tremor; porque é Deus quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.12,13). Comentando essa passagem, Ridderbos (1975) escreveu que, sejam quais forem as boas ações que o cristão pratique, “ele trabalha pela força de Deus, no poder do Espírito e

porque pertence a Cristo” (p. 255). No capítulo 3, apresentei essa confiança em Deus como um aspecto da imago Dei denominada receptividade ativa (Pinckaers, 2001, p. 88); aqui, observamos que ela também tem implicações atributivas.

“A felicidade não está nem fora, nem dentro de nós. Está em Deus, tanto fora de nós quanto dentro de nós” (Pascal, 1941, p. 154). A estrutura explanatória cristã — sobretudo no que diz respeito à atividade genuinamente boa dos cristãos — não se encaixa em uma estrutura de atribuição do tipo “isso ou aquilo”, interna/externa. Ela é ao mesmo tempo interna e externa — a atividade de Deus é expressa na atividade humana e por meio dela, sendo a atividade humana necessária, mas totalmente dependente da atividade de Deus. Segundo a revelação bíblica, Deus em Cristo é a suprema fonte pessoal do bem na boa atividade dos crentes, os quais, no entanto, são entendidos como os agentes pessoais reais e de sua boa atividade e distintos dele.[5]

Ao contrário da estrutura de atribuição comparativamente simples da psicologia secular/moderna, a estrutura explanatória cristã tem várias características ímpares que refletem uma concepção diferente dos seres humanos. Baseada na “distinção Deus-imago Dei”,[6] é fundamentalmente interpessoal, e não individualista. Deus é o eterno Criador triúno que torna possível a vida de todas as criaturas humanas e lhes dá poder, e elas são inteiramente dependentes dele para tudo o que é benéfico. Como imagens de Deus, todas as criaturas humanas foram feitas para se desenvolver dentro de famílias, a fim de se tornarem agentes pessoais maduros, porém finitos, condicionados pela biologia e pela socialização, vivendo em dependência amorosa e fiel a Deus. Seu estado de caídas no pecado, no entanto, comprometeu seriamente seu desenvolvimento em agentes pessoais íntegros e sem dúvida as impede de fazê-lo em santa dependência de Deus. Por isso, o Deus triúno elaborou um plano para restaurá-las, de modo que fossem imagens íntegras, santas e receptivas a Deus em Cristo, e ele executa esse plano habitando dentro delas na Pessoa do Espírito Santo e, assim, dando-lhes poder.

ENSINOS CRISTÃOS SOBRE O DOM DO ESPÍRITO

No capítulo 2, falamos um pouco sobre o lugar e o papel do Espírito dentro da Trindade e na economia da salvação trinitária. Agora, vamos entrar em mais detalhes para tentar entender o papel do Espírito dentro de uma estrutura explanatória para cristãos.

O Espírito Santo dentro da Trindade

Lembramos que o Espírito Santo é tão completa e eternamente Deus e tão plenamente Pessoa divina quanto os outros dois membros da Trindade. No entanto, como vimos, a interpretação ocidental da revelação bíblica considera que o Espírito procede eternamente do Pai e do Filho. O amor eterno e a mútua glorificação do Pai e do Filho produzem a alegria do Espírito por toda a oportunidade, e juntos eles celebram sua plenitude ilimitada de bondade e deleite transbordantes (McIntosh, 2008). A expressão “Dois é bom; três é demais” denota a experiência humana de que o amor de duas pessoas neste mundo caído pode ser exclusivo, um jogo em que, se um ganha, o outro perde, em que a competição por afeto finito exclui os outros. A qualidade inesgotável do amor de Deus é vista no júbilo sincero do Espírito diante da beleza do amor entre o Pai e o Filho, sem inveja nem ressentimento (Ricardo de São Vítor, 1979).[7] Como isso é possível? É possível porque, sendo também totalmente Deus, o Espírito não é diminuído nem ameaçado pelo amor deles, mas, da mesma forma, transborda de infinita e eterna alegria em Deus (isto é, no Pai e no Filho, e em si mesmo). Assim, a Divindade é totalmente — dentro de si mesma — amor infinito e interpessoal. É por isso que o amor deles nunca pode ser destruído ou derrotado, mesmo em face de resistência obstinada, que no fim será objeto de condenação.

O Espírito Santo na economia da salvação trinitária

Também observamos no capítulo 2 que o Espírito é o concretizador das obras de Deus neste universo. Ele traz à existência criada os bons planos e propósitos do Pai relativos à natureza e à cultura, bem como a redenção dos pecadores por meio da sabedoria e da obra mediadora do Filho na terra e no céu. O Espírito realiza esta última tarefa ao revelar nas Escrituras a essência do propósito redentor do Deus triúno para os seres humanos e depois concretizando-o na nova criação, o que é recebido pelo dom da fé.

É preciso mencionar que, quando o Filho de Deus se tornou uma criatura humana, ele viveu em constante dependência do Espírito Santo: Jesus Cristo foi concebido pelo Espírito (Mt 1.18); enquanto orava, o Espírito pousou sobre ele, como uma pomba, simbolizando sua necessidade de receber poder espiritual no início de seu ministério (Lc 1.22), e depois levou-o ao deserto (Mt 4.1), onde ele venceu o Diabo, que o tentava para que se tornasse independente de Deus e abandonasse sua missão. Depois disso, ele ministrou "no poder do Espírito" (Lc 4.14) e, assim, cumpriu as profecias sobre o Messias cheio do Espírito (Is 42.1; 61.1; Lc 4.18), manifestando o poder do Espírito em suas obras (Mc 3.29). Após sua morte, foi ressuscitado pelo Espírito (Rm 8.11; 1Pe 3.18), que o estabeleceu como o redentor Filho de Deus (Rm 1.4). A ajuda prestada pelo Espírito ao ser humano Jesus Cristo — embora, em sua natureza divina, ele não precisasse de ajuda — demonstrou a plena natureza humana de Jesus. Como imago Dei, ele era inteiramente dependente da agência do Espírito em sua atividade humana.

Na ressurreição, no entanto, o relacionamento (econômico) da Trindade conosco foi alterado: o Filho tornou-se "espírito vivificante" (1Co 15.45) — o Senhor que, com o Pai, envia o Espírito (Jo 15.26; 2Co 3.17,18) —, de modo que o Espírito agora é o Espírito de Cristo (Rm 8.9; 1Pe 1.11), e ter o Espírito é o mesmo que ter Cristo (Rm 8.10; 2Co 13.5; Ef 3.17) (por causa de sua habitação mútua ou pericorese). Então, o Cristo ressuscitado e exaltado — o princípio da nova criação (Co 1.15) — enviou o Espírito do céu no Pentecostes, acontecimento verdadeiramente revolucionário na história da humanidade (Jo 7.37), que levou adiante o plano doxológico do Pai ao estender a nova criação a outros seres humanos por meio da união com Cristo pelo Espírito, de modo que, assim como a criação original, a nova criação é obra da Palavra e do Espírito (Bavinck, 2008, p. 33).

Consequentemente, a missão redentora do Espírito, que começou no Pentecostes, concentra-se em Cristo. "Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e vo-lo há de anunciar" (Jo 16.14). Em toda a Criação, revelação e redenção, o

Espírito Santo é absolutamente humilde, celebrando com a humanidade o relacionamento especial do Pai e do Filho e apontando especialmente para o Filho, não para si mesmo, embora o Espírito não seja menos Deus. Isso expressa o que se denominou auto-ocultamento do Espírito (Thompson, 1994), o arquétipo divino da humildade. A orientação do Espírito em relação ao outro revela a espantosa excelência da magnanimidade e grandeza superlativa do Deus triúno, dada a preeminência e o louvor dirigidos ao Pai e ao Filho ao longo das Escrituras e na era vindoura (Ap 4 e 5). No entanto, o Espírito ainda é Deus e digno da honra e do respeito que lhe caem, de modo que o Filho de Deus advertiu que quem quer que desabone a obra do Espírito é culpado do único pecado imperdoável (Mc 3.29) (advertência dada, talvez, para impedir qualquer mal-entendido entre os pecadores em relação à natureza da humildade divina).

O dom supremo da nova aliança

O Espírito está continuamente ativo na criação, mas de modo secreto (Sl 104.30), e esteve manifestamente ativo na história de Israel, mas esporadicamente. No entanto, no Pentecostes, o Espírito Santo foi por fim concedido como dom supremo de Deus aos seres humanos (At 2.38; 8.20; 10.45; 11.17; 15.8; 1Ts 4.8; Lc 11.1), a bênção maior da nova aliança (Ezequiel 36.26,27), restaurando os seres humanos a sua comunhão original com Deus (Bavinck, 2004, p. 559), preenchendo o vazio causado dentro deles pelo pecado e apontando para a missão e para a mediação de Cristo. O Espírito também aponta para o futuro cumprimento consumado dos propósitos redentores do Pai no céu, quando os seres humanos terão perfeita comunhão com a Trindade e receberão muito mais do que perderam na Queda (O'Donovan, 1986).[8] O significado (ilocucionário) da nova palavra de criação é proferido em Cristo (2Co 4.4) e gradualmente transforma os crentes por meio dos efeitos (perlocucionários) da obra que o Espírito realiza neles e em seus relacionamentos, por sua fé cada vez mais profunda (Johnson, 2007 ; 2011a; Vanhoozer, 2000), pela qual o Espírito torna subjetivamente real a palavra do Filho (Webster, 2003).

Com a vinda do Espírito, raiou uma nova era na história da humanidade, na qual só entraram aqueles que creem em Cristo (Rm 8.4; 2Co 3; Gl 6.15; Vos, 1952)

em razão de sua união com a ressurreição de Cristo, iniciando um “novo caminho” (veja 2Co 3.6) de radical renovação interna e relacional (Tt 3.5; Rm 12.1,2) que promove o arrependimento em relação ao velho caminho da lei do pecado e morte (Rm 7.6; 8.2) e enfraquece todas as distorções da imago Dei de sua psicopatologia. Junto com Cristo, os crentes fazem parte da nova criação (2Co 5.17), na qual agora todo o cosmo é visto sob uma luz escatológica diferente, sempre nova (Gl 6.15; Vos, 1952), de modo que a vida na nova criação também é chamada ser “cheio do Espírito” (Ef 5.18) e “andar no Espírito” (Gl 5.16,25) ou “segundo o Espírito” (Rm 8.4). Em preparação para a era vindoura, o Espírito está, nesta era, curando os crentes, até certo ponto, ensinando-os a voltar a mente e o coração para as coisas espirituais (Rm 8.5; as coisas do alto, Cl 3.2; Owen, 1965, vol. 7), isto é, a fazer o “trabalho com a alma”.

O Deus que habita em nós

Da perspectiva do crente, facilmente o aspecto mais maravilhoso da vinda do Espírito é a sua habitação em nós. “Não sabeis que sois santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1Co 3.16; veja Rm 8.9). O cristianismo (e a maioria das religiões teístas) postula uma diferença absoluta entre Deus e sua criação (em nítido contraste com o panteísmo do hinduísmo [e do pensamento da Nova Era], que afirma que a alma humana [Atman] faz parte da divindade absoluta [Bramô], obscurecendo, assim, a relação Deus-imago Dei). Portanto, o fato de Deus escolher uma maneira tão íntima e pessoal de ter comunhão e se comunicar com os crentes é algo incompreensivelmente glorioso. De que modo a presença ativa do Espírito no corpo dos crentes difere de sua presença infinita que permeia, sustenta e capacita todo o universo (incluindo o corpo e a alma de todo ser humano)? Para compreender essa incongruência radical, devemos nos lembrar de que, comparados com o Deus todo-poderoso, os seres humanos são um mero sopro (Sl 39.5) e, pior, pecadores profanos (Is 6.6; Jo 3.36). Considerando-se a repulsa de Deus pela torpeza do pecado (Hb 1.13), o dom da habitação do Espírito Santo é indizivelmente misericordioso e fornece evidências concretas aos crentes de que Cristo os purificou de seu pecado.[9]

Nos locais de sua habitação especial, Deus comunica-se e revela muito mais a respeito de si mesmo do que em qualquer outro lugar do universo (de forma

análoga a sua habitação no Tabernáculo ou templo do Antigo Testamento, e como uma extensão de sua habitação no “templo” de Jesus Cristo; veja Jo 1.14; 2.19). A presença imediata do Espírito no cristão fornece a base ontológica corporificada para a nossa união com Cristo e é o meio pessoal de seus benefícios (Calvino, 1559/1960; Ferguson, 1996). Ter o Espírito de Cristo em nosso corpo e em nosso coração nos permite encontrar com Cristo intimamente, face a face, por assim dizer (2Co 3). Ao anunciar a vinda do Espírito, Cristo disse: “Não vos deixarei órfãos; voltarei para vós” e “amarei [aquele que guarda os meus mandamentos e me ama] e me revelarei a ele” (Jo 14.18,21). Talvez possamos comparar isso a ter acesso pessoal ao rei em nossa casa, só que melhor, pois o rei triúno vem morar dentro de nós (Jo 14.23). “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele, comigo” (Ap 3.20). “Nisto sabemos que permanecemos nele, e ele em nós, porque nos deu o seu Espírito” (1Jo 4.13; veja Jo 14.20). Ao trazer a Trindade para dentro dos crentes (por meio da pericorese ou mútua habitação da Trindade; veja cap. 2), o Espírito traz os crentes para a comunhão da Trindade.[10] Tão notável e misteriosa é essa união, que o apóstolo Paulo às vezes se referia às ações e à identidade do crente como se fossem as do Espírito Santo, de Cristo e de Deus (e.g.: “Não sou mais eu quem vivo, mas Cristo vive em mim”, veja Gl 2.20; veja tb. Gl 4.26; 5.16-18; Ef 2.10; Rm 8.15,16). Coe (1999) defende que a psicoterapia e o aconselhamento cristãos devem ser pneumodinâmicos,[11] bem como psicodinâmicos, uma vez que a presença do Espírito Santo em seu interior deve ter impacto significativo na vida e na cura dos crentes.

O glorioso Espírito da reconciliação de opostos

A vinda do Espírito Santo cria novas possibilidades para seres humanos finitos, pecaminosos e fragmentados: comunhão restaurada dos pecadores com Deus; amor, alegria e paz em sociedades conflituosas; pensamento, sentimento, ação e amor gradualmente integrados a vidas que se tornam cada vez mais completas, santas e centradas em Deus, fazendo emergir do conflito, da competição e da oposição certo grau de unidade e harmonia, algo que não conseguimos realizar por nós mesmos. Unificar almas humanas, relacionamentos e culturas, vencer o caos e a rebelião e transformar pecadores em novas criaturas em Cristo são

aspectos da glória especial manifesta pela obra do Espírito. Quanto maiores os contrastes, oposições e maldade no material original com o qual o Espírito tem de trabalhar, maior a excelência que o Espírito manifesta no mundo.

O Espírito da semelhança com Cristo, que nos dá poder. Em Jesus Cristo, a Palavra de Deus expressou de modo objetivo, pela primeira vez, os temas centrais do caráter e do plano redentor do Pai, e agora o Espírito Santo ecoa esse significado divino ao trazê-lo será existência criada por meio de contínuos cumprimentos parciais da conformidade de crentes individuais, em conjunto, à imagem de Cristo. Isso acarreta uma reformação, segundo a nova criação, de imagens de Deus que aprendem a receber ativamente o significado/glória de Deus pela fé e participar como criaturas do propósito teocêntrico de Deus, bem como de seu amor e santidade.

No capítulo 3, a semelhança com Cristo foi resumida como integridade biopsicossocial e santidade eticoespiritual em receptividade ativa, exemplificada principalmente na vida, na morte, na ressurreição e na exaltação de Cristo, como interpretadas no contexto de todo o cânon. Sendo o membro da Trindade que cumpre os objetivos do Pai na criação, o Espírito Santo produz nos crentes a união cristã dessas dimensões da imago Dei. O Espírito Santo é a única e suprema causa de santidade eticoespiritual (Fp 3.3; At 4.13; 9.31; Rm 14.17; 15.13; Gl 5.22,23; 1Ts 1.6; 1Pe 1.2; 2Ts 2.13), que pode se manifestar em muitos tipos diferentes de seres humanos, de crianças a adultos, de pessoas gravemente perturbadas às mais sadias. No entanto, de acordo com o plano do Pai para a imago Dei, expresso em Cristo, uma maior integridade biopsicossocial é um bem secundário, para o qual todos os seres humanos se movem normalmente.[12] Por isso, a missão do Espírito Santo também envolve a cura da função cerebral, da cognição, da emoção, dos padrões relacionais e assim por diante; veja só como essas estruturas dinâmicas criadas estão relacionadas ao fruto do Espírito: amor, alegria, paz, paciência, bondade, benignidade, fidelidade, mansidão e domínio próprio, como Jesus Cristo exemplificou perfeitamente. O Espírito, portanto, é o poder supremo que torna possível o telos abrangente de toda mudança que conduz o ser humano à semelhança de Cristo.

Em sua ascensão, Cristo disse a seus discípulos: “recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo” (At 1.8). Estêvão e Barnabé foram exemplos do discípulo pós-Pentecostes: “cheio de fé e do Espírito Santo” (At 6.5; 11.24[13]. O Espírito agora fortalece os crentes com poder (Ef 3.16), produzindo espíritos de “poder, de amor e de disciplina” (2Tm 1.7), dando-nos a força de vontade

necessária para que nos tornemos imagens de Deus mais santas, receptivas e sadias. O Espírito, portanto, é o agente supremo de um novo tipo de agência humana, envolvendo misteriosamente a coagência do Espírito que habita em nós e de cada crente individualmente.

Anteriormente, examinamos a estrutura explanatória singular do cristianismo, concentrando-nos sobretudo em seu modelo da boa atividade dos crentes, que precisamos agora ligar à presença e à atividade do Espírito Santo em seu interior. Como vimos, os cristãos têm outra pessoa vivendo dentro deles — uma pessoa infinita e divina —, que é a fonte última de sua bondade. Portanto, a atividade do novo eu do crente (Ef 4.24; Cl 3.10) é, na verdade, a cooperação de dois agentes pessoais radicalmente assimétricos que constituem dois locais diferentes de atribuição interna: a atividade primordial e originadora do dom de poder de Deus, por meio do Espírito, e a atividade subordinada e receptiva da força de vontade do crente, que realiza o dom por meio da participação no poder de Deus, e se manifesta em crescente piedade e na prática do amor. O aumento da compreensão e o recebimento dessa estrutura explanatória de duas pessoas é um componente essencial do desenvolvimento psicoespiritual cristão e da formação da identidade.

O Espírito de verdade e amor. A missão redentora do Espírito Santo inclui atrair todas as pessoas para Jesus Cristo (Jo 15.26) e para seu ensino (Jo 14.26). O espírito da verdade (Jo 14.17; 16.13) guia os crentes "a toda a verdade" (Jo 16.13). Consequentemente, o Espírito revelou aos profetas e apóstolos sua salvação curadora e até mesmo a mente de Cristo (1Co 2.7-16), que foi posta em forma textual fixa pelo Espírito Santo, na Bíblia (2Pe 1.21).

No entanto, conhecimento espiritual é mais do que conhecimento linguístico, lógico ou intelectual (2Co 3.6); abrange também as emoções e desejos de uma pessoa — e não apenas emoções positivas, como amor, alegria e paz (Gl 5.22,23), mas também as emoções mais sombrias da convicção do pecado, da justiça e do juízo (Jo 15.26; 16.13; Carson, 1991; veja Edwards, 1746/1959; Johnson, 2007, cap. 9). A palavra de Deus é a "espada do Espírito" (Ef 6.17; Hb 4.12), que transforma os crentes em cartas de Deus encarnadas, já que ele escreve essa palavra nos corações humanos (2Co 3.3). Os crentes gradualmente aprendem, pelo Espírito, a abandonar sua antiga maneira de pensar, sentir, escolher e se relacionar, e a assumir a maneira de Cristo pensar, sentir, escolher e se relacionar (Rm 8.13; 2Co 3.18; Ef 4.22-24; Cl 3.9,10).

A verdade cristã, portanto, é muito mais que proposicional. A Pessoa de Jesus Cristo é a verdade (Jo 14.7) que gera a "fidelidade relacional" ao Deus triúno (Köstenberger, 2009, p. 398). Segundo Edwards (1971), o Espírito Santo — que ele equipara ao amor divino — é "a principal coisa que [Cristo] comprou" (p. 89). Portanto, o amor do cristão por Deus e pelo próximo é simplesmente uma participação da criatura no amor do Espírito (Rm 15.13) "derramado em nosso coração" (Rm 5.5), ao qual foi dada forma cristã pela verdade de Cristo.

Cristo chamou o Espírito de "outro Consolador" ou Auxiliador (paraklētos; Jo 14.16,26; 15.26; 16.7-11,12-15). No contexto, a palavra sugere que o Espírito fortalece, capacita, educa e encoraja os crentes a ter uma vida centrada em Cristo (Carson, 1991; Köstenberger, 2009), permitindo-lhes participar, pela fé, do amor comunitário do Deus triúno (Jo 15.9,10; Ef 3.16-19). Com base na vida e na obra encarnada de Cristo, o Espírito está simplesmente trazendo pessoas criadas para sua própria celebração do amor do Pai e do Filho, facilitando a reprodução desse amor na comunidade do povo de Deus, onde as pessoas falam a verdade em amor (Ef 4.15) e amam umas às outras na verdade (2Jo 1.1,2).

O Espírito de unidade/harmonia e diversidade/ruptura. Ao atrair os crentes para a vida e para a comunhão do Deus triúno, o Espírito Santo traz unidade e harmonia, interna e relacionalmente. A orientação eticoespiritual de ser "guiado pelo Espírito" (Rm 8.14; Gl 5.18; veja tb. Ef 5.18; Gl 5.16) cria efeitos de cima para baixo em toda a alma, provocando a reorganização e integração do cérebro e a correspondente dinâmica psicossocial — pensamento, sentimento, memórias e capacidades relacionais — de acordo com o plano de Deus (Johnson, 2007; veja Siegel, 2012; Thompson, 2011).

A comunhão ou koinōnia dos crentes é "com o Pai e com Seu Filho, Jesus Cristo" (1Jo 1.3), mas participamos dela pela koinōnia do Espírito (2Co 13.14; Fp 2.1). O ministério de Cristo aos pecadores e aos pobres — de corpo e alma — está agora sendo estendido por todo o mundo pelo Espírito (Jo 16.14,15), à medida que os pecadores e os pobres passam a ter o "mesmo modo de pensar" e o "mesmo amor" (Fp 2.2) e "unidade […] no vínculo da paz" (Ef 4.3), e diferentes grupos de pessoas são edificados "para habitação de Deus" (Ef 2.22).

O Espírito primeiro ungiu Cristo para proclamar boas-novas aos pobres e liberdade aos cativos e oprimidos (Lc 4.18), e mais tarde veio sobre a igreja no Pentecostes para dar profecia e visões aos homens, tanto os jovens quanto os idosos, e também às mulheres, assim como aos homens (At 2.17). O Espírito

também edifica e unifica o corpo de Cristo, concedendo dons espirituais a cada um (1Co 12.4-11; Ef 4.1-16), às vezes perturbando a ordem criada que foi estabelecida e derrubando tradições e normas culturais. A agitação causada pelo Espírito foi tão grande em Corinto (veja 1Coríntios), por exemplo, que foram necessárias orientações apostólicas (e bíblicas) suplementares, incluindo o tema do estabelecimento da harmonia na igreja baseado na norma de que tudo deveria ser regulado pelo amor (1Co 13).

O Espírito produz glória na igreja de Cristo, semelhante à que produziu na vida de Cristo. Como vimos, Edwards (1974) considerava a excelência de Cristo a união de características extremamente diversas; por exemplo, grandeza infinita e humildade infinita. Por analogia, a glória de Deus é maravilhosamente exibida pelo prisma da igreja, porque o Espírito permite que pessoas muito diferentes — algumas com muitos pontos fortes, outras com grandes fraquezas, e todas nascidas na rebeldia do pecado — se amem com o amor da Trindade (Ef 4.12-16; veja Hart, 2003), sendo a beleza e o poder infinitos de Deus exibidos de forma mais perfeita quanto mais diversificada for a comunidade, na qual mais falhas e mais histórias de pecado simplesmente proporcionam maiores oportunidades doxológicas. Já nós inibimos a exibição de sua glória infinitamente rica quando minimizamos as diferenças da criação, ocultando nossas lutas e pecados e exigindo uniformidade insípida e conformidade convencional.

O livro de Atos, a história do avivamento e as igrejas pentecostais e carismáticas contemporâneas deveriam nos levar a buscar narrativas surpreendentes, encontros imprevisíveis e reviravoltas que o Espírito pode realizar onde quiser (Jo 3.8; Appleby e Ohlschlager, 2013). Afinal de contas, a nova criação é nova, de modo que andar no Espírito envolve assumir riscos e improvisar (Vanhoozer, 2005). A mesma história, no entanto, também revela a necessidade de testar os espíritos (1Jo 4.1); e, por mais que tentemos, não podemos agendar as intervenções milagrosas do Espírito. Portanto, embora devamos orar por sinais e maravilhas terapêuticos, também devemos nos contentar em confiar em seus processos normais de mudança, geralmente muito mais lentos, nos quais o Espírito desenvolve novas redes neurais e faz novas conexões entre as regiões do cérebro por meio de novos pensamentos, sentimentos, ações e relacionamentos, por intermédio de sua palavra nas Escrituras e de relacionamentos com o povo de Deus (e, às vezes, com qualquer um feito à sua imagem) e com ele mesmo, durante o curso da vida do indivíduo na terra.[14]

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

De que modo tudo o que foi dito até agora ajuda a esclarecer a psicologia e o aconselhamento cristãos, assim como a direção espiritual?

O cuidado da alma e o dom divino do Espírito

Deus entregou-se à humanidade na Pessoa do Espírito Santo, para gerar a restauração e o florescimento de seu bem-estar em Cristo. Deus está resolutamente comprometido a ajudar cada aconselhado, e trabalha em conselheiros e aconselhados cristãos para lhes melhorar a vida e os relacionamentos. O mesmo Deus que é o centro soberano do universo está no centro de nosso ser individual corporificado, continuamente acessível a nós. É um Deus tão grande, que não pode ser frustrado por nossos pecados, falhas e constantes retrocessos, e, em sua glória transcendente, ajuda-nos, estimula-nos e encoraja-nos com paciência (e em geral com doçura), sempre de uma maneira nova, sem jamais se esgotar e sempre com uma solução.

Toda terapia envolve pelo menos duas pessoas humanas. A terapia cristã distingue-se pelo envolvimento explícito de pelo menos três pessoas: duas humanas e uma divina, e esta habita as humanas, se forem cristãs. Tratar, durante a sessão, desse recurso interpessoal profundo e misterioso faz-se necessário. Esse não é um empreendimento meramente humano. Ao mesmo tempo, é também um empreendimento de todo humano, uma vez que a principal intervenção de cura da alma realizada pelo Pai ocorreu por meio do totalmente humano Jesus Cristo, e, com base nisso, o Espírito agora age por intermédio dos seres humanos presentes, apesar de suas limitações e pecados, o que nos garante que o progresso será em geral lento e sujeito a interrupções.

Anunciando Cristo no cuidado cristão da alma

O Espírito é o responsável por todo bem experimentado pelas pessoas, mesmo todo bem terapêutico (Kim, 2012; e.g., a alegria no coração, At 14.17). No entanto, a principal missão do Espírito na terra é exaltar Cristo, de modo que seu interesse na psicoterapia e no aconselhamento é levar as pessoas à cura em Cristo. Andar com o Espírito no aconselhamento cristão, portanto, significa que Cristo ocupa o centro do trabalho de aconselhamento, de modo que os conselheiros dependem dele de modo consciente e procuram seguir seu exemplo durante o processo de seu aconselhamento, independentemente do aconselhado. No trabalho com cristãos, isso significa reforçar explicitamente a centralidade de Cristo no processo de cura, utilizando Cristo e sua obra em benefício do aconselhado, da melhor maneira possível. No trabalho com os que não são seguidores de Cristo, significa um testemunho cristão consciente, mas na maior parte do tempo implícito (Tan, 1996), enquanto tratamos as necessidades psicossociais do aconselhado usando recursos da graça criadora (estratégias de aconselhamento baseadas em conhecimento empírico, princípios de bom senso, preceitos éticos e assim por diante), mas estando sempre prontos para introduzir Cristo na jornada de cura do aconselhado, atentos ao ponto em que o conselheiro se encontra na jornada.

O lugar da oração na psicoterapia e aconselhamento cristãos

A psicoterapia secular fornece apoio cultural e social ímpar para a ilusão de que os seres humanos podem resolver todos os seus problemas psicossociais utilizando-se apenas de recursos humanos. A tarefa do conselheiro cristão, ao contrário, é impulsionar “a troca da ilusão pela oração” (Nouwen, 1986, p. 114), e o abandono do egocentrismo por uma dependência ativa em relação a Deus para a concretização de todo bem, mesmo todo o bem terapêutico. No entanto, as pressões seculares no campo profissional podem fazer com que os conselheiros cristãos hesitem em incorporar a oração nas sessões.

Clientes e terapeutas provavelmente só devem orar juntos quando convergirem três circunstâncias: (a) quando o cliente solicitar oração na sessão, (b) quando uma minuciosa avaliação espiritual e religiosa, junto com uma avaliação psicológica, convencer o terapeuta de que o envolvimento nesse tipo de atividade inegavelmente espiritual e religiosa não levaria à confusão dos limites do papel terapêutico e (c) quando o atendimento psicológico competente estiver sendo realizado. É óbvio que a oração na sessão não substitui a prática psicológica competente (McCullough e Larson, 1999, p. 101).

É possível ter essa perspectiva e ainda assim orar antes da sessão ou, silenciosamente, durante a sessão. Mas essa reticência em orar com os clientes é a norma em um campo de saúde mental dominado pelo secularismo. No entanto, se um terapeuta crê que Deus é de necessário a fonte de todo bem, parece coerente que peça para orar, a menos que haja alguma razão terapêutica para não fazê-lo ou, é claro, se o cliente se opuser. Isso deveria acontecer, em circunstâncias normais, ao trabalhar com cristãos. Segundo uma estrutura explanatória cristã, Deus é a causa suprema do processo de cura, e tanto o conselheiro quanto o aconselhado precisam da ajuda do Espírito. A terapia cristã é no fundo um triálogo (Johnson, 2007; Kellemen, 2014). Além disso, parte do trabalho do conselheiro cristão é exemplificar essa estrutura, e a oração talvez seja a maneira mais básica e adequada de fazer isso. Pastores e conselheiros pastorais devem orar. “Nenhuma conversa pastoral é possível sem constante oração. Outras pessoas precisam saber que estou diante de Deus assim como estou diante delas” (Bonhoeffer, 1985, p. 35). No entanto, o mesmo raciocínio parece se aplicar à prática da psicoterapia e do aconselhamento profissional cristãos, desde que os terapeutas façam uma boa avaliação religiosa e espiritual e os aconselhados estejam dispostos e tenham dado seu consentimento.

O Consolador que habita em nós

“Deus está em mim!” Que dignidade e honra imensurável é concedida aos

crentes ao terem o Deus infinitamente majestoso habitando em seu corpo e na parte profunda de sua alma. O maior presente imaginável para seu povo — dar a si mesmo como Consolador — tem o objetivo de lhes ser o maior encorajamento e, por consequência, tem o maior valor terapêutico. Para começar, a habitação do Espírito parece ter profundas implicações em nossa autocompreensão. O Espírito Santo só pode habitar naqueles que foram, de modo definitivo, santificados e declarados "santos" (1Co 1.2; Cl 3.12) pelo Pai por meio do Filho. Refletir e meditar nessa verdade introduz e desenvolve um notável esquema cognitivo positivo na autorrepresentação de uma pessoa.

"Deus está no meu corpo". Acreditar que Deus está especialmente presente em seu corpo e se abrir de modo afetivo a sua presença pode ajudar os aconselhados a desejar e a realizar transformação emocional construtiva. Deus é onisciente e sabe tudo o que acontece dentro de cada um de seus filhos — todos os estados corporais, motivações, pensamentos e sentimentos negativos —, mas, apesar disso, não se deixa desencorajar nem desanimar por nada disso. A presença constante do Espírito significa que o entusiasmo infinito e onisciente de Deus por seus filhos amados é incessante — apesar da vergonha, da culpa, da ansiedade e da dor que eles sentem —, e nada pode separá-los de seu amor (Rm 8.39). Além disso, concentrar a atenção na proximidade corporal imediata do Espírito em relação a essas emoções negativas pode facilitar uma maior consciência emocional e aceitação dessas emoções para que sejam resolvidas e, em seguida, ocorra modificação terapêutica pela introdução de instruções redentoras nessas emoções, como, por exemplo, uma limpeza da vergonha pelo sangue de Cristo. Afinal, o Espírito está ali mesmo.

"Deus está na minha alma." Meditar na presença do Espírito nas profundezas de seu mundo interior também pode contribuir para um sentimento de intimidade com Deus. Os crentes podem falar sobre seus pensamentos e sentimentos com o Espírito com muita facilidade, pois ele é onisciente e vive dentro deles. Portanto, ele ouve com preocupação infinita (com simpatia e empatia) seus conflitos cognitivos e emocionais, e é seu eterno companheiro interior, capaz de atuar como treinador e guia de emoções. Refletir de modo profundo sobre isso pode levar os cristãos a se abrirem para a presença do Espírito e a reconhecerem suas emoções negativas indesejadas, e depois entregá-las a ele, pensando em Cristo, para que o Espírito "as leve embora". O reconhecimento da presença de Deus dentro deles também pode ajudar os crentes a resistir, junto com o Espírito Santo, às representações afetivamente viciadas de seu antigo eu, seus pecados, lembranças dolorosas e os pecados que outros cometeram contra eles. Como o

Espírito está em seu coração, ele está presente de modo imediato em todas as suas experiências psicológicas e relacionais e, portanto, pode concentrar-se em confortá-los, desafiá-los ou incentivá-los a falar ou a agir (Mt 10.20). Pode se supor que o envolvimento constante nessas práticas imaginativas leve a pessoa a confiar menos em si mesma ou no terapeuta e passe a confiar mais em que Deus capacitará com poder a atividade do eu.

O "Espírito da verdade" (Jo 16.13) é o "mestre interior" do crente (Calvino, 1559/1960, vol. 1, p. 279); portanto, é o agente supremo que comunica a mente de Cristo (1Co 2.16) e faz aumentar a autoconsciência em relação a Deus (desse modo promovendo também o conhecimento intimamente correlacionado de Deus e de si mesmo; Calvino, 1559/1960). Uma parte importante desse processo envolve capacitar os crentes a suportar a dor ser convencido do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.7-11) em prol de seu aprofundamento e cura. O Espírito sábio, que conhece as infinitas profundezas de Deus (1Co 2.10), habita na intimidade do coração dos crentes (Rm 8.26), debaixo das trevas de suas ansiedades e pecados (Mt 15.19). Por isso, quando se sentem confusos ou oprimidos por fortes emoções negativas, podem trazer à mente a verdade de que o infinito Espírito Santo reside ainda mais profundamente e, assim, serem capazes de acabar com a confusão ou expulsar da alma a emoção avassaladora. Os conselheiros podem orar em nome dos aconselhados que de súbito ficam conturbados durante uma sessão e pedir ao Espírito que dê aos dois maior clareza sobre o que está acontecendo no mundo interior do aconselhado.

O Espírito de amor (Rm 5.8) também ajuda os crentes (Jo 14.18; 15.14), ao atraí-los para participar da comunhão do Pai e do Filho. Dentro dos crentes, vive outra pessoa que está a favor deles e busca seu bem (Rm 8.26), além de oferecer resistência às tendências autodestrutivas de sua carne (Gl 5.17). O melhor amigo que se pode imaginar reside no mundo interior dos crentes, com toda a sua inclinação benevolente e santa, continuamente buscando seu bem-estar. O objetivo de longo prazo é que o crente desenvolva uma disposição de receptividade ativa a essa aceitação transcendente, mas muito interpessoal, em Cristo. É a isso exatamente que Paulo chamou fé — estendida ao esforço terapêutico.

Se a terapia cristã e o trabalho de casa do cuidado da alma são coerentemente pneumodinâmicos (Coe, 1999), uma alteração significativa parece por fim ocorrer na "estrutura interna" dos aconselhados cristãos — isto é, em suas representações de si mesmos e dos outros, emocionalmente matizadas, por meio

das quais se interpretam e se relacionam com eles mesmos e com os outros (St. Clair, 2000). A consciência de longo prazo e afetivamente rica de que o Espírito habita em seu interior, bem como a meditação nesse fato e a aceitação em relação a ele parecem, com o tempo, resultar em um senso psicológico de sua presença pessoal que pode ajudar a compensar a presença psicológica de impulsos antagônicos na alma dos aconselhados (tendências autodestrutivas, o "crítico interno", o falso eu e assim por diante) e, assim, capacitá-los ainda mais a reconhecer e a enfraquecer esses impulsos, bem como as defesas relacionadas. O simples fato de saber intelectualmente que o Espírito está presente dentro de si é um ponto de partida, mas é preciso também experimentar regularmente a ajuda do Espírito Santo no coração para que ele se torne uma presença psicológica significativa que de fato afete a autorrepresentação e as experiências relacionais do indivíduo com Deus e com os outros.

Todos os cristãos precisam admitir que, por causa dos pecados e das falhas que ainda têm, podem facilmente esquecer da presença do Espírito Santo — por dias, semanas e até meses! Por isso, pode ser uma boa ideia os conselheiros reservarem um tempo, periodicamente, durante uma sessão, para se concentrarem na presença do Espírito Santo dentro de nós, para ajudar os aconselhados a lembrarem de sua presença. É claro que alguns aconselhados terão maiores resistências internas a esse tipo de atividade do que outros, talvez por abuso ou negligência na infância, incluindo abuso espiritual que pode ter gerado uma autorrepresentação fortemente negativa, acompanhada de crenças distorcidas a respeito de si mesmos e dos outros, e, nesse caso, a respeito da disposição do Espírito Santo em ajudar. Se um conselheiro percebe que um aconselhado cristão parece não ter no momento a capacidade de se abrir com franqueza ao Espírito, pode ser aconselhável enfocar de modo predominante a dinâmica psicossocial por um tempo, examinando quais são os problemas que ele está enfrentado no momento ou fazendo com que o aconselhado conte mais sobre sua história. Os terapeutas cristãos orientados para o relacionamento entendem que o tempo gasto no fortalecimento da aliança terapêutica também pode reconfigurar o mundo interior do aconselhado, abrindo caminho para que ele confie e imagine um apoio empático semelhante por parte do Espírito.

Treinamento de reatribuição cristã

Terapeutas cognitivos seculares têm defendido o uso de técnicas de reatribuição para ajudar seus clientes a assumir maior responsabilidade por sua recuperação (veja, e.g., Beck et al., 1979, p. 157-59). Isso também pode fazer parte da psicoterapia e aconselhamento cristãos, sobretudo quando se trabalha com cristãos, mas usando a estrutura de atribuição cristã, radicalmente diferente e mais complexa, expressa na seguinte frase de encorajamento de Rutherford (1664/1984): “Ó força criada, maravilha-te por estares diante de teu poderoso Senhor dos exércitos!” (p. 582).

O desafio, é claro, é desenvolver um esquema de atribuição dipolar no qual o Espírito Santo seja reconhecido como a fonte suprema da força e da energia interiores do indivíduo enquanto esse indivíduo estiver agindo (Coakley, 2013, p. 113). Uma maneira de facilitar isso durante a sessão é fazer com que o aconselhado se imagine recebendo o poder do Espírito e, em seguida, capacitando-o a participar de alguma atividade desejada; por exemplo, conversar com um estranho (e, assim, vencer a ansiedade) ou se defender de um colega de trabalho agressivo. A maioria dos aconselhados, quando se veem em certos cenários que se assemelham da perspectiva psicológica àquelas em que se desenvolveram, tende a ativar automaticamente os padrões de atribuição do velho eu, nos quais estão sozinhos e contam apenas com seus próprios recursos limitados e falhos. Os conselheiros podem ajudá-los a identificar essa ativação, entregando o esquema de atribuição do antigo eu a Cristo e substituindo-o pelo esquema alternativo do novo eu, no qual o Espírito é aceito como a fonte interior de capacitação que está para sempre ao lado do crente.

Controles primário e secundário. Pesquisadores identificaram dois tipos de controle e maneiras de enfrentar problemas que as pessoas utilizam: controle primário (focado na mudança externa, em o alvo é mudar pessoas e coisas no mundo exterior) e secundário (focado na mudança interna, em que se busca alterar o modo de u pessoa perceber o mundo, seus valores[15] ou dinâmica interna) (Hood, Hill e Spilka, 2009; Rothbaum, Weisz e Snyder, 1982). Dependendo da natureza do problema, às vezes é melhor exercer o controle primário e, outras vezes, o secundário (e também é preciso ter sabedoria para discernir a diferença!). Embora o entendimento cristão desses dois tipos de controle seja substancialmente diferente do entendimento naturalista, a distinção é válida nas duas esferas. No entanto, para os cristãos, os dois tipos de controle são dipolares, requerendo receptividade ativa e oração. Além disso, a terapia cristã em geral tenderá mais que os modelos seculares, a favorecer o controle secundário, visto que o cristianismo prioriza a mudança interna em

relação à externa (Mt 5—7) e a confiança na providência divina (Rm 8.28).

Em alguns casos, o divórcio é um tipo legítimo de controle primário (e.g., Mt 5.32; 1Co 7.15). Contudo, na maioria das vezes, o aconselhamento conjugal cristão ajuda os casais a reconhecer que suas lutas são normais e que Deus projetou o casamento em parte para promover a cura da alma (Thomas, 2002; Hendrix, Hunt, Hannah e Luquet, 2005). Isso envolve aprender a encarar as dificuldades matrimoniais como oportunidades para aprender o controle secundário interno no Espírito: "Senhor, o que estou fazendo que contribui para esse problema? Por favor, ajuda-me e cura-me".

Ajudando a entender a coagência. Por causa de sua natureza paradoxal, compreender a natureza dipolar da ação cristã — receber o poder de Deus para agir livremente — é um processo e faz parte do amadurecimento cristão. Após a conversão, os crentes em geral oscilam entre o locus divino e o locus humano, esperando em um momento que Deus resolva seus problemas de forma milagrosa e, no momento seguinte, agindo de modo independente. Crescer na fé envolve compreender aos poucos a natureza da atividade receptiva cristã, de modo que ela se torne um estado de espírito mais habitual (resultante de mudança cognitiva) e, por fim, um estado de ânimo mais estável (envolvendo mudança carditiva). Entender isso, portanto, leva tempo e depende de uma série de outros contributos, incluindo a exposição a abusos na infância e as consequentes distorções que isso provoca no sistema de crenças, que na idade adulta muitas vezes se tornam tão automáticas, que muitas vezes nem são identificadas. Crer em um Deus todo-poderoso que tem a capacidade de mudar de forma milagrosa o mundo interior das pessoas, mas, na maioria das vezes, trabalha de forma indireta, por meios secundários, pode ser um desafio maior para alguns aconselhados.[16]

Liberdade. Um dos resultados mais importantes da obra do Espírito é a liberdade de amar a Deus e buscar a ele e à sua cura em Cristo, uma liberdade que foi perdida quando a humanidade pecou. Jesus disse: "Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8.31,32). Paulo expandiu esse tema: "A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te livrou da lei do pecado e da morte" (Rm 8.2), e os crentes finalmente experimentarão a "liberdade da glória dos filhos de Deus". Até a completa redenção do corpo e a adoção que ocorre na eternidade (Rm 8.23), a nova criação já começou no corpo e no cérebro pela fé, de modo que os crentes, pelo Espírito, podem agora, pouco a

pouco, libertar-se de seu egocentrismo ao receberem a Cristo e seus caminhos de maneira mais plena, gradualmente pondo em prática uma porção cada vez maior do fruto do Espírito (Gl 5.22,23), desenvolvendo, ao longo do tempo, um caráter de nova criação (padrões de pensamento, imaginação, sentimento e ação semelhantes aos de Cristo). O destino dos crentes planejado por Deus é superar suas tendências determinísticas — a repetição contínua de maneiras pecaminosas de se relacionar e agir, internalizadas nos primeiros anos de sua história de vida — e viver cada vez mais na nova criação. A liberdade do Espírito lhes permite resistir cada vez mais aos padrões de comportamento do velho eu, moldados pela biologia e pela socialização anterior, e imaginar novas maneiras de viver e de reagir ao estresse, à deficiência e aos maus-tratos, confiando mais em Deus. Permite-lhes, também, aprender a improvisar ações que correspondam cada vez mais aos padrões da vida, morte e ressurreição de Cristo (Vanhoozer, 2005), participando, assim, do surgimento da nova criação agora. No entanto, essa transformação espiritual geralmente é um processo árduo e lento, principalmente porque envolve formação de novos hábitos e reorganização neural.

A causa suprema e os meios secundários

A autocompreensão dipolar do crente é uma das implicações mais práticas do pressuposto básico da cosmovisão cristã: Deus é a causa última de todo bem (Tg 1.17), e a ordem criada é ao mesmo tempo uma rede causal necessariamente contingente e dependente de Deus (e, portanto, sempre aberta a sua atividade inusitada, em geral denominada milagre). Os seres humanos são singulares na criação porque são conscientemente dependentes. Essa orientação ensina os cristãos a levarem muito a sério a causação da ordem criada (“Um homem piedoso não negligenciará as causas secundárias”, Calvino, 1559/1960, p. 221), mas entendendo-a de forma teocêntrica.

No ambiente altamente secular em que os ocidentais vivem e trabalham (dominado pela cosmovisão naturalista, mas também influenciado pelo humanismo e pelo pós-modernismo), talvez seja compreensível que alguns cristãos tenham reagido de forma exagerada em rejeitar a psicologia e a psiquiatria contemporâneas, bem como suas pesquisas sobre causação

secundária no desenvolvimento humano e na terapia (genética e neurologia, socialização e dinâmica familiar, agência humana, medicação e estratégias terapêuticas que trabalham com a dinâmica da ordem criada, e não com a redenção), por serem quase inteiramente seculares. Uma centricidade mais sutil em Deus (um teocentrismo complexo), no entanto, busca a glória dada pelo Espírito Santo na graça da ordem criada (Bacote, 2005) e encontrada mesmo na pesquisa científica secular — a glória das próprias descobertas e a glória de Deus conceder o bem aos que o desprezam —, procurando separar o conhecimento da estrutura terapêutica secular distorcida em que ele se insere e "traduzi-lo" em uma estrutura terapêutica cristã (Johnson, 2007). O psicólogo cristão procura entender os seres humanos, tanto quanto possível, da maneira que Deus entende, e isso significa entender que a criação humana, a pecaminosidade e a redenção não podem ser compreendidas independentemente umas das outras.

Em consequência disso, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos reconhecem com gratidão e trabalham com todo bem da ordem criada e da obra redentora, que, em última instância, vem de Deus (Tg 1.17), e por isso dão a devida atenção a dinâmicas criacionais relevantes envolvidas na terapia, incluindo causas secundárias (que poderiam ser chamadas meios da graça criadora), como: fisiologia e genética; dieta, exercícios e sono; dinâmica do desenvolvimento humano; o papel de outros seres humanos na formação da criança e na reformação do adulto; influências culturais; trabalho com o corpo; caminhadas na natureza; e o uso de livros, tecnologia, mídia, testes psicológicos e estratégias biopsicossociais válidas (não tratadas explicitamente na Bíblia e não necessariamente decorrentes da Redenção, como, por exemplo, o bom senso, o raciocínio lógico, a acupuntura, os exercícios físicos da yoga, a dessensibilização sistemática, a transferência, o processamento emocional, o relacionamento terapêutico e a investigação do passado). Além disso, no trabalho com cristãos, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos utilizarão meios secundários relacionados diretamente com Deus e sua redenção em Cristo (que poderíamos chamar meios da graça redentora), como: fé, oração, leitura da Bíblia e meditação, música cristã, comunhão com outros crentes, pregação, grupos pequenos, envolvimento na igreja, batismo, ceia do Senhor e assim por diante.

Os cristãos treinados e socializados dentro de uma estrutura de aconselhamento e psicoterapia modernas devem ter o cuidado de não "esquecer" o papel supremo do Espírito em todo bem humano, bem como o propósito doxológico principal de Deus, que é curar as pessoas em Cristo. Caso contrário, a prática terapêutica

dos cristãos será no fundo naturalista e humanista, reforçando de modo involuntário o egocentrismo de clientes cristãos e não cristãos e equivalendo a uma espécie de pelagianismo moderno.[17]

“Deus, por sua bondade, determinou muitos meios admiráveis para nos ajudar” (Juliana de Norwich, 1998, p. 90). Portanto, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos holísticos e santos têm liberdade de usar tudo o que “Deus criou para ser recebido, com ações de graças, pelos fiéis e por quantos conhecem plenamente a verdade; pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável, porque, pela palavra de Deus e pela oração, é santificado” (1Tm 4.3-5).

Assim, os cristãos não devem usar meios secundários como se fossem primários ou como se funcionassem independentemente de Deus. Em vez disso, usando critérios doxológicos, busquemos a maior glória possível para Deus, trabalhando nos níveis mais altos possíveis (os eticoespirituais), mas também nos níveis mais baixos necessários (os biopsicossociais) (Johnson, 2007).

Como vimos acima, o Espírito Santo tem sido comumente entendido como o vínculo de amor entre o Pai e o Filho. Por conseguinte, uma parte importante da missão do Espírito é atrair os seres humanos para a comunhão (koinōnia; 1Jo 1.3) deles, o que, por sua vez, faz com que os crentes se tornem a comunhão criada chamada igreja. A calorosa orientação do Espírito, voltada para os outros, tanto dentro da Trindade quanto em relação a Cristo na terra, faz dele o auxiliador perfeito para solapar nosso egocentrismo pecaminoso congênito; curar, até certo ponto, o narcisismo exacerbado e o egoísmo dos que crescem em famílias especialmente disfuncionais; e nos ensinar o que devemos fazer para buscar cada vez mais o bem-estar do próximo e para amar os outros de maneira sincera e sólida (e não por codependência).

Segundo o projeto de Deus para a humanidade caída, um dos meios secundários mais importantes que o Espírito usa para alcançar os objetivos acima é a comunhão da igreja. Um elemento especialmente valioso nessa parte de sua missão é o desenvolvimento de relacionamentos seguros, confiáveis e empáticos com pessoas que espelham a imagem de Deus melhor do que os pais do aconselhado, incluindo pastores, conselheiros ou diretores espirituais maduros, que experimentam e praticam o amor autodoador e altruísta do Espírito. Em uma interação dinâmica que leva à cura, o Espírito Santo modela as estruturas dinâmicas internas do crente de modo gradual, primeiro fazendo-o de forma

imediata e direta (pela fé), mas depois por meio do amor de pessoas maduras que servem de instrumento concreto do amor de Deus, o que, por sua vez, ajuda a reconfigurar e a estabelecer novas estruturas neurais, possibilitando uma sinceridade e uma confiança cada vez maior em Deus, nos outros e em si mesmo (com uma consciência cada vez mais realista da natureza pecaminosa de nós mesmos e dos outros). A soberana graça criadora de Deus também se evidencia no fato de Deus usar até mesmo o amor de não cristãos bem formados para produzir cura na ordem criada. A lenta transformação que se processa no mundo neurológico/interno-relacional, por sua vez, torna cada vez mais fácil que a pessoa se liberte da patologia relacional do velho eu, de modo que, com o tempo, os crentes passam a agir cada vez mais espontaneamente no amor de Deus e em sua glória e no amor ao próximo. (O capítulo 16 fala mais sobre a igreja.)

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Basil, the Great. On the Holy Spirit (Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2011).

_____ [Basílio de Cesareia]. Tratado sobre o Espírito Santo. Patrística: Basílio de Cesareia (São Paulo: Paulus, 1999).

Edwards, J. The works of Jonathan Edwards: Religious affections (New Haven: Yale University Press, 1959; edição original: 1746). vol. 2. [‡]

_____. Afeições religiosas (São Paulo: Vida Nova, 2018). Tradução de: Religious affections.

Kuyper, A. The work of the Holy Spirit (New York: Funk & Wagnalls, 1900).

_____. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo. Tradução de Neuza Batista da Silva (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Owen, J. Communion with the triune God (Wheaton: Crossway, 2007; edição original: 1657). [‡ A seção sobre o Espírito.]

_____. Comunhão com o Deus trino (São Paulo: Cultura Cristã, 2010). Tradução de: Communion with the triune God.

Winslow, O. The work of the Holy Spirit (London, Reino Unido: Banner of Truth Trust, 1961; edição origina: 1840).

Contemporâneos

Apply, D. W.; Ohlschlager, G. Transformative encounters: the intervention of God in Christian counseling and pastoral care (Downers Grove: InterVarsity, 2013). [‡]

Billings, J. T. Calvin, participation, and the gift: the activity of believers in union with Christ (New York: Oxford University Press, 2007). [‡]

Coe, J. H.; Hall, T. W. Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology (Downers Grove: InterVarsity, 2010). [‡]

Packer, J. I. Keep in step with the Spirit. 2. ed. (Grand Rapids: Baker, 2005). [‡]

_____. Caminhando o poder do Espírito. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira; Larissa Malkomes. 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Payne, L. The healing presence: curing the soul through union with Christ (Grand Rapids: Baker, 1995).

Tan, S.-Y.; Gregg, D. H. The disciplines of the Holy Spirit (Grand Rapids: Zondervan, 1997).

Zeiders, C. L. The clinical Christ (Birdsboro: Julian’s, 2004). [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] A maioria dos psicólogos contemporâneos consideraria esse um problema metodológico, mas, do ponto de vista cristão, esse dado é mais bem interpretado como um preconceito oriundo da cosmovisão. Os mesmos tipos de alegações metodológicas têm impedido os psicólogos modernos de estudar as virtudes há décadas.

[2] Isso mostra que as cosmovisões influenciam o modo de uma pessoa interpretar os resultados da pesquisa e a natureza do bem-estar. Embora os naturalistas tenham a tendência de interpretar essa inclinação egoísta ou ilusão "positiva" apenas da perspectiva de seu valor adaptativo e, por isso, tendem a recomendá-la (veja, e.g., Taylor, 1989), a autoilusão parcial envolvida em um estilo explanatório otimista parece ser, no fundo, algo psicologicamente nocivo do ponto de vista cristão, já que a exatidão da percepção e a integridade são duas características da concepção cristã do bem-estar humano.

[3] Seguindo o que afirma Seligman, um estilo explanatório é uma orientação de atribuição pessoal que pode ser útil ou prejudicial. Uma estrutura explanatória é derivada da cosmovisão de uma pessoa e, portanto, reflete as suposições a respeito dos seres humanos compartilhadas pela comunidade intelectual com a qual ela se identifica. Pessoas de diferentes comunidades de cosmovisão podem ter estilos de atribuição análogos (otimistas ou pessimistas) mesmo que divirjam em sua estrutura fundamental.

[4] Do ponto de vista cristão, entendemos que a tendência dos seres humanos de atribuir suas boas ações a si mesmos, sem pensar no envolvimento de Deus, é o supremo erro de atribuição.

[5] Calvino (1559/1960) manteve-se bem perto de Agostinho nesses assuntos: "Você age e sofre a ação dos outros. E, se quem age sobre você é bom, então você age bem. O Espírito de Deus que age sobre você é o auxiliador daqueles que agem. O nome 'auxiliador' indica que você também faz alguma coisa" (p. 334); e, em outro trecho: "O querer procede da natureza, mas querer o que é certo procede da graça" (p. 335).

[6] A isso geralmente se dá o nome de "distinção Criador-criatura".

[7] Para alguns, esse entendimento do Espírito faz mais justiça à plena pessoalidade do Espírito Santo do que a interpretação agostiniana tradicional do Espírito Santo como vínculo de amor entre Pai e Filho, uma vez que o amor não é uma pessoa. Mas veja cap. 2, nota 11.

[8] "É possível afirmar que, no Espírito Santo, a vida íntima do Deus triúno torna-se totalmente um dom, uma troca de amor mútuo entre as Pessoas divinas, e, por meio do Espírito Deus existe no modo de dom. É o Espírito Santo que é a expressão pessoal dessa autodoação, esse ser-amor. Ele é a Pessoa-Amor, ele é a Pessoa-Dom" (papa João Paulo II, citado em Grenz, 2001, p. 328).

[9] Uma das razões pelas quais ele é a única Pessoa da Trindade cujo nome recebe constantemente o adjetivo santo talvez seja para deixar claro que a santidade que distingue Deus não é de modo algum comprometida por nossa pecaminosidade remanescente. Outra razão pode ser nos lembrar que o Deus que vive em nós é santo e está sempre nos conduzindo a maior santidade. Devemos supor que, se ele pode habitar em nós, é porque fomos definitivamente santificados pela obra de Cristo.

[10] Para alguns, a habitação do Espírito Santo nos crentes é um tipo de pericorese. Essa designação será evitada aqui, já que a habitação do crente pelo Espírito é absolutamente assimétrica, e não perfeitamente recíproca, mas o relacionamento do crente com o Espírito (e a comunhão com a Trindade) é certamente análoga à pericorese da Trindade.

[11] Pneuma é a palavra usada para designar o Espírito no Antigo Testamento grego (a Septuaginta) e no Novo Testamento grego.

[12] Esse exemplo psicológico de lei natural é tão bom quanto qualquer outro.

[13] "Fé e Espírito são os dois lados da mesma moeda" (Dunn, 1996, p. 649).

[14] Os métodos das ciências naturais exigem uniformidade e previsibilidade nas normas da ordem natural. Portanto, não se pode esperar que sejam os melhores métodos para estudar a liberdade do Espírito. Os métodos das ciências humanas — e.g., relatos fenomenológicos, narrativas, observação participante e análise do discurso — são mais úteis. Contudo, os métodos das ciências naturais são bastante úteis no estudo do trabalho providencial mais rotineiro do Espírito em toda a ordem criada, de modo que há unidade e harmonia subjacentes nas leis naturais e nas chamadas intervenções sobrenaturais, uma vez que tudo o que

acontece no âmbito da criação, excetuando-se o pecado, é obra do Espírito.

[15] Pargament (1997), por exemplo, descobriu que as pessoas podem fazer uma "transformação de relevância", um tipo de controle interpretativo que diminui a importância atribuída a alguma coisa, tornando o problema menos grave.

[16] Nas últimas décadas, Pargament (1997) e seus colegas reuniram um número significativo de estudos intimamente relacionados à atribuição religiosa, mas concentrados no aspecto mais prático da forma religiosa de resolver problemas. Ele identifica três posturas diferentes: autodireção (postura mais individualista em que a pessoa resolve problemas independentemente de Deus), transferência (postura mais passiva em que a pessoa confia em Deus para resolver seus problemas), colaboração (postura baseada na resolução conjunta de problemas, em que Deus e a pessoa se envolvem ativamente) e rendição espiritual (em que a pessoa entrega ativamente o problema nas mãos de Deus) (Cole e Pargament, 1999). Os dois últimos estilos foram associados com o ajuste positivo da vida.

O estilo dipolar de solução de problemas tem muitas afinidades com os estilos mais genéricos de colaboração e entrega que caracterizam as formas religiosas de enfrentar problemas. No entanto, o modelo dipolar de resolução de problemas é diferente por sua orientação trinitária, em que Deus Espírito Santo é totalmente ativo de forma suprema, enquanto o ser humano é totalmente ativo, mas dependente, dentro da união do crente em Cristo. Pesquisas futuras são necessárias para documentar a atribuição dipolar.

[17] O pelagianismo foi a concepção da natureza humana e da vida cristã ensinada por, entre outros, um monge britânico chamado Pelágio, por volta do ano 400 de nossa era. Essa doutrina negava que a pecaminosidade humana fosse congênita e universal e afirmava que os seres humanos eram essencialmente capazes de se aperfeiçoarem sem necessitarem de ajuda sobrenatural de Deus.

—5—

Histórias de glória

Mas, vindo a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a lei, para que ele redimisse os que estavam sob a lei, para que pudéssemos receber a adoção como filhos.

Gálatas 4.4,5

Quando desejamos realmente conhecer alguém, queremos ouvir a história dessa pessoa. Em geral, não estamos muito interessados em uma lista de fatos: “Tenho 1,78 m de altura. Toco piano. Fui o segundo filho a nascer na minha família”. Estamos mais interessados na história de vida dessa pessoa, talvez em como os fatos estão encadeados, mas não tanto nos fatos em si. Isso ocorre porque, basicamente, uma pessoa realmente é sua história. Narrativa é fundamental para nossa humanidade.

Essa orientação da narrativa também ocupa lugar central na psicoterapia. Os terapeutas precisam saber alguns fatos básicos na admissão. Qual é o seu estado civil? Você toma alguma medicação? Mas o foco principal das primeiras sessões é conhecer a pessoa, e isso envolve ouvir sua história. O que o trouxe aqui? Como foi sua infância em família? Isso é necessário porque os problemas apresentados pela pessoa estão entrelaçados com sua história. Portanto, toda terapia, até certo ponto, é necessariamente narrativa. Os terapeutas narrativos vão ainda mais fundo nessa percepção e acreditam que a narrativa é fundamental para a cura de uma pessoa.

Muitos têm sugerido que o cristianismo é antes de tudo um relato baseado em

fatos históricos presentes no registro histórico da Bíblia. Muitas verdades importantes sobre Deus e os seres humanos são reveladas nas Escrituras, mas todas estão embutidas na narrativa épica/estrutura dramática que constitui sua superestrutura. Mas, antes de versarmos sobre as implicações terapêuticas da estrutura narrativa/dramática do cristianismo, vamos examinar a estrutura narrativa do principal rival da psicologia cristã no Ocidente.

A METANARRATIVA DA PSICOLOGIA MODERNA

Nos últimos cinquenta anos, alguns pensadores defenderam a ideia de que o conhecimento humano ocorre necessariamente dentro de um contexto narrativo. Todas as culturas, com qualquer grau de complexidade, têm uma narrativa das origens do universo e da história da humanidade. Lyotard (1979) deu a essas histórias o nome de “metanarrativas”, observando que estão impregnadas de crenças e suposições que constituem a humanidade. A estrutura narrativa do cristianismo é fácil de identificar. No entanto, segundo Lyotard, o modernismo também tem uma estrutura narrativa, embora um pouco mais complexa e mais difícil de discernir.

Várias correntes intelectuais contribuíram para a fundação da psicologia moderna, mas uma das mais importantes é provavelmente a teoria da evolução naturalista. Praticamente todos os fundadores da psicologia moderna consideraram-na fundamental para seu projeto, entre os quais Galton, James, os funcionalistas, os behavioristas, assim como como Freud, e ela influenciou profundamente o desenvolvimento da psicologia moderna. Mas a teoria da evolução naturalista (TEN) também oferece uma história que parece qualificar-se como metanarrativa, pois, em sua narrativa, a existência de todas as formas de vida contemporâneas, entre as quais os seres humanos, é explicada apenas pela ação de forças naturais. É uma história da criação sem um Criador, pelo menos da maneira que em geral ela é contada.

O impacto inicial da TEN na psicologia moderna foi generalizado e levou a

importantes descobertas nas áreas das diferenças individuais, da pesquisa comparativa com animais e, por fim, do comportamento humano (com o objetivo de estudar as estruturas psicológicas mais simples nas quais presumivelmente se baseava o funcionamento humano de ordem superior). No entanto, as implicações da TEN na ciência psicológica só foram de todo percebidas nas últimas décadas, quando ela se radicalizou no que ficou conhecido como psicologia evolucionária. Nessa vertente, ainda minoritária, a metanarrativa da evolução é usada com o objetivo específico de fornecer a justificativa explanatória principal para todas as estruturas psicológicas — não só as ligadas à reprodução e à sobrevivência (tamanho do corpo de cada um dos sexos; atração física; conquista), mas até aquelas relativas a fenômenos psicológicos muito mais difíceis de ser explicados por seleção natural e mutação genética, como a matemática complexa, o altruísmo e a religião.[1] Ao mesmo tempo, temos de reconhecer a meticulosidade dos psicólogos evolucionistas, porque eles reconhecem que, para ser coerente, a evolução naturalista tem de explicar tudo.

Isso é importante para a psicologia e para a psicoterapia ocidentais por causa das suposições profundamente niilistas e céticas sobre a vida humana implícitas na história da evolução naturalista. Embora os seres humanos projetados por um Criador virtuoso nunca deixem de ser realistas morais e epistemológicos (pelo menos de modo inconsciente), as suposições naturalistas certamente desempenharam algum papel no ceticismo contemporâneo, tão comum hoje em dia entre os intelectuais ocidentais, em relação à consciência, à ação humana, à responsabilidade pessoal e à existência de Deus, bem como na ampla aceitação do libertarismo sexual, no multifacetado declínio da família tradicional e na acentuada preferência por soluções médicas para problemas psicoespirituais na cultura ocidental. E, como não existe nenhum autor da história da evolução naturalista, a metanarrativa não pode conferir significado transcendente às histórias individuais de pessoas ou culturas. Todas essas questões têm profunda importância psicológica e terapêutica.

O ENSINO CRISTÃO RELATIVO À SUA METANARRATIVA

O cristianismo reconhece o Deus triúno como autor supremo da história humana (e do universo), o qual usou uma variedade de meios para gerar a forma atual da criação e assim "escrever a história". Além disso, esse autor nos deu na Bíblia um relato autorizado da história. Uma peça de teatro, poderíamos dizer, é uma narrativa encenada (Johnson, 2007, cap. 9), na qual pessoas corporificadas realmente desempenham seus papéis, de modo que a história humana é tanto uma narrativa quanto uma encenação dessa história. Uma vez que o Deus triúno é tanto seu autor supremo quanto o principal protagonista, Balthasar (1988-1998) denominou a história como um teodrama. Entendida nesse contexto, a trama principal da história humana diz respeito ao resgate que o Deus triúno empreende para salvar os portadores de sua imagem, que são seus inimigos, a um custo pessoal imenso, trazendo-os para sua família e gradualmente transformando-os em familiares que o amam de coração, "trabalhando em perfeita comunhão por uma comunhão ainda maior" (Vanhoozer, 2010, p. 259).

Uma peça de dramaturgia típica acompanha o progresso do protagonista na resolução de um problema que surge próximo ao início da trama. Já comentamos várias vezes que o principal objetivo de Deus ao criar seres humanos foi manifestar sua glória triúna. No entanto, o pecado original da humanidade criou um obstáculo fundamental para a concretização do propósito doxológico de Deus, já que os seres humanos deveriam desempenhar um protagonismo na glorificação de Deus, mas perderam a confiança nele e se colocaram em oposição a esse objetivo. Como se isso não fosse suficientemente problemático, os seres humanos também passaram a enfrentar vários tipos de sofrimento — os quais eles são naturalmente motivados a evitar, levantando dúvidas sobre o amor e a boa vontade de Deus —, bem como danos biopsicossociais que deturparam ainda mais algumas de suas capacidades como portadores da imagem de Deus. Em conjunto, esses obstáculos ao objetivo original de Deus parecem intransponíveis. Vemos aqui as condições necessárias para montar um drama monumental e de extrema gravidade, cuja importância é mantida ao longo do tempo por seu desenrolar temporal e impossível de ser repetido, fazendo com que cada momento (e ação) conte (Johnson, 2007).

O outro "fim" da narrativa é o eschaton, no qual Deus levará a termo a história como a conhecemos e inaugurará uma nova era radical de florescimento humano — iniciada, no entanto, por um julgamento para o qual estão convergindo todos os acontecimentos da história e as escolhas dos seres humanos, e, o que é mais

importante, suas interações com Deus (O'Donovan, 1986). Naquele dia, a glória e os propósitos finais de Deus não serão mais tão obscuros quanto são agora, e os que creram em Cristo encontrarão sua total satisfação na consumação do projeto de Deus, em que amarão a Deus e desfrutarão dele para sempre — o fim do teodrama que tornará significativo tudo o que aconteceu e que, portanto, dá esperança aos crentes na presente era, em que os acontecimentos e escolhas de cada um realmente importam (Kelsey, 2009).

Os acontecimentos principais do teodrama cristão

O filósofo cristão Dooyeweerd (1960) qualificou os principais eventos ou épocas da metanarrativa cristã — Criação, Queda, Redenção e Consumação — como a causa de base cristã.[2] O que vem a seguir é uma breve exposição dessa estrutura, conforme revelada na Bíblia,[3] enfocando os detalhes mais relevantes para a psicoterapia e o aconselhamento. Em capítulos posteriores deste livro, o assunto será mais bem detalhado.

Apontamentos do programa eterno: antes da Criação. Para que se tenha uma visão completa da história humana e de seu significado, é preciso começar com a fraca luz lançada sobre as atividades e as relações do Deus triúno antes do início da história. Paulo ensinou em Efésios que Deus "faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11), que o ato de salvar os seres humanos em Cristo, em particular, foi o resultado do "beneplácito de sua vontade" (Ef 1.5; veja Ef 1.4,9,11) antes da fundação do mundo (Ef 1.4), e que sua proclamação ocorre "de acordo com o eterno propósito que ele estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Ef 3.11). Embora envoltos em mistério, esses ensinamentos sugerem que o significado de cada detalhe da história está ligado à mente e ao coração do Autor, e que toda a trama está relacionada à salvação e à cura dos seres humanos por meio de Jesus Cristo.

Primeiro ato: Criação. Deus começou a história de sua autoglorificação criando dois lugares — a terra, cenário principal do teodrama e morada dos seres humanos, e "os céus", morada de Deus e de seus anjos e a fonte de todo significado terreno. O palco e cenário é construído nos primeiros cinco dias e, no sexto, surgem atores criados. Muitos aspectos da Criação estabelecem o

contexto dramático do resto da história, incluindo a centralidade de Deus na ação — tudo o mais que existe vem dele: a natureza verbal de seus poderosos atos criativos (Gn 1; Jo 1.1-3; Hb 11.3); seres humanos feitos à imagem de Deus (a imago Dei) para ser atores criados que atuarão juntamente com Deus (Gn 1.26-30; 9.6); a natureza binária complementar dos seres humanos como macho e fêmea (Gn 1.27; 2.18-25); a avaliação final de tudo o que foi criado que considerou tudo "muito bom" (Gn 1.31); a ação divina de manter e cuidar continuamente da criação, denominada "providência" (Sl 33; 104; 139; Hb 1.3); e o chamado e o propósito singulares dos atores humanos, que é viver para glorificar seu Criador (Gn 1.28-30; veja tb. Sl 8; Is 43.7). Embora a Criação não seja muito tratada no restante da revelação bíblica, ela é pressuposta; não existe teodrama sem a boa Criação (Kelsey, 2009).

Segundo ato: a queda no pecado e o julgamento divino. Enquanto Deus é o ator principal do primeiro ato, as ações dos seres humanos são o foco principal do segundo. Ele começa com a surpreendente aparição de um tentador reptiliano no paraíso (Gn 3.1), que oferece aos seres humanos uma interpretação alternativa de Deus e de seus propósitos (Gn 3.1-5), e estes reagem desconfiando de Deus e desobedecendo à ordem do Criador, que funcionava como um teste (Gn 3.6). Descobrimos que o pecado e um conhecimento experiencial do bem e do mal têm consequências mortais imediatas: vergonha e culpa (Gn 3.7,8), sinalizadas pela consciência de sua sexualidade nua e pela tentativa de se esconder das vistas de Deus (Gn 3.9,10); suas desculpas esfarrapadas e a tentativa de um jogar a culpa no outro (Gn 3.12,13); o sofrimento que enfrentariam (Gn 3.16-19); a expulsão da presença de Deus no paraíso (Gn 3.23,24); e a inimizade competitiva e assassina que agora arruína as relações humanas (Gn 4). Deus revela-se um juiz justo nesse ato, e suas ações desmascaram o pecado humano e sentenciam punições justas. Também vemos que o drama da autoglorificação de Deus em sua criação foi imensuravelmente comprometido quando aqueles que ele criou para glorificá-lo se transformaram em "anti-imagens" rebeldes, antagônicas a ele de coração. O pecado é tão terrível exatamente porque duvida da Fonte de toda bondade e a desvaloriza. Se Deus não fosse absolutamente antagônico ao pecado, ele seria também um conspirador e, ele próprio, um idólatra. A tensão dramática não poderia ser maior. Como observa Carson (2008b), "o drama de toda a trama da Bíblia gira em torno de nosso persistente afastamento em relação a Deus" (p. 47).

À medida que a narrativa se desenrola, aprendemos muito mais sobre a queda

humana, incluindo a corrupção de toda a humanidade (Gn 6.5), permeando completamente todas as capacidades de seus membros (Rm 3.10-20); seu "poder" de se opor à lei de Deus (Rm 7.5-23); a revelação de um castigo eterno pelo pecado impenitente como manifestação da justiça de Deus e de sua fundamental oposição ao pecado; e a intensidade da resistência geral da humanidade à palavra e à vontade de Deus — especialmente ilustrada na desobediência dos israelitas, apesar da aliança que Deus havia feito com eles —, o que acabou levando à crucificação do Filho de Deus. O desenvolvimento desse drama doxológico tem algumas reviravoltas chocantes, por meio das quais descobrimos mais acerca do esplendor do caráter de Deus. Também descobrimos que a humanidade está inadvertidamente sob a influência degradante e escravizadora de Satanás (1Jo 5.19) e dos "principados e potestades" (Ef 6.12), e a terra agora é o local de uma batalha espiritual que está sendo travada entre Satanás e seus exércitos contra Deus e os dele, restritos soberanamente pelo poder e segundo o plano de Deus. No entanto, esse tema da guerra é parte importante da história por trás do teodrama (Aulen, 1931; Boyd, 1997).

Ao mesmo tempo, a bondade da criação de Deus e seu cuidado providencial contínuo não terminaram com a queda da humanidade no pecado, e continuam por causa da poderosa graça (criadora) de Deus. Por isso, embora corrompida pelo pecado, a cultura pode florescer em muitos aspectos (sendo tanto o bem quanto a corrupção evidentes no lento desenvolvimento da cultura humana).

Calvino escreveu que "o conhecimento que temos de nós mesmos consiste em duas partes: saber como éramos quando fomos criados e qual se tornou a nossa condição após a queda de Adão" (Calvino, 1559/1960, p. 183). A Criação e a Queda fornecem lentes de perspectiva através das quais podemos ver todos os seres humanos, e seus efeitos se mantêm ao longo do próximo ato, continuando até o último.

Terceiro ato: Redenção. Após dois atos breves em comparação (pelo menos de acordo com o que é descrito em Gênesis), chegamos à época que abrange essencialmente toda a história humana registrada, organizada em torno da iniciativa terapêutica divina que constitui sua trama central. A primeira fase da história é a manifestação da forma gloriosa de Deus: ele é o Criador e o Senhor do universo, bem como o Juiz da humanidade. Essa caracterização domina o Antigo Testamento. No entanto, à medida que a história se desenrola, vemos que aquilo que parecia ser uma tragédia é, na verdade, um épico/romance ambientado em tempos de guerra. Edwards (1989)

considerava-o fundamentalmente um romance: "A obra de redenção […] foi a mais gloriosa e maravilhosa obra de amor já vista ou imaginada" (p. 143). No entanto, também é um drama épico, uma vez que o ator principal, o Deus triúno, trabalha ao longo de séculos em busca da noiva de Cristo para provocar a mais radical transformação da humanidade em todos os tempos: o enfraquecimento gradual (nesta era) e a eliminação final (na era vindoura) dos efeitos de sua mutação em anti-imagens de Deus. Ao fazer isso, ele terá superado três enormes obstáculos à execução de seus propósitos para a humanidade: um "sistema mundano" de culturas que se encontram em diferentes níveis de ignorância, indiferença e hostilidade em relação a ele; uma força de oposição exógena que habita toda a humanidade, mesmo as pessoas que ele já resgatou; e a criatura caída chamada Satanás, com seu exército espiritual.

Primeira cena: redenção prometida e prefigurada. No Testamento hebraico, descobrimos que Deus está planejando um empreendimento de grandes proporções para resolver a trágica condição em que se encontram os portadores de sua imagem e para se reconciliar com eles, algo em que está diretamente envolvido, mas não acontece até o fim daquele Testamento.

A. Esperança para Adão e Eva: após decretar o castigo que recairia sobre suas criaturas humanas em razão de seu pecado, indiretamente Deus fez uma promessa monumental a eles e a seus descendentes ao amaldiçoar a serpente: "Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente; ele te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar" (Gn 3.15). Nessa obscura profecia, Deus predisse a vinda do Messias para a humanidade. Santo demais para minimizar o pecado deles e por demais augusto para ser indulgente, Deus, não obstante, deixa prever, de modo sutil, sua intenção de restaurar suas criaturas arruinadas.

B. As redenções terrenas do povo hebreu: O primeiro passo do programa terapêutico de Deus foi o estabelecimento de uma aliança com Abraão e (implicitamente) sua mulher, que chamou para serem os progenitores de um povo que abençoaria todas as famílias da terra (Gn 12.3). Depois de longo tempo, os descendentes de Abraão foram escravizados pelos egípcios, e Deus chamou um líder-servo, Moisés, para livrá-los, porque "lembrou-se de sua aliança com Abraão" (Êx 2.24). Após seu assombroso resgate, Deus expandiu a aliança que havia firmado com Abraão ao estabelecer outra aliança com toda a comunidade dos descendentes de Abraão por meio de Isaque e de Jacó, que

envolvia o recebimento da “lei”— um volumoso conjunto de normas religiosas, civis e éticas que tinha como ponto central sacrifícios de animais —, cuja obediência glorificaria a Deus e simbolizaria a restauração de seu plano original para a humanidade.

C. A ascensão e a queda do reino hebreu: começando com uma guerra divinamente liderada para a conquista da Terra Prometida, os hebreus entraram em uma luta prolongada com povos que viviam para outros deuses. Gerações depois de se estabelecerem na região de Canaã, os hebreus quiseram ter um rei terreno e escolheram um com base na aparência: Saul, cujo coração não era muito fiel a Deus. Ao cabo de algum tempo, ele foi condenado por Deus e morto em batalha, e Davi ascendeu ao trono, um rei redentor, um homem segundo o coração de Deus (1Sm 13.14). Deus prometeu a Davi que um de seus descendentes governaria um reino eterno (2Sm 7.13-16): e “eu lhe serei por pai, e ele me será por filho” (2Sm 7.14). Davi e um de seus filhos, o sábio Salomão, criaram um império expressivo que representava a glória de um futuro reino espiritual. No entanto, até eles cometeram escandalosos pecados de adultério, assassinato e idolatria. Deus os condenou também; seu reino foi dividido em dois, e os dois reinos seguiram rumo à autodestruição pecaminosa/idólatra, com a parte norte, Israel, seguindo mais rapidamente que Judá, a parte sul. Deus levantou profetas para denunciar o pecado de Israel e trazer o povo de volta, com sucesso esporádico e marginal. Por fim, Deus julgou os dois reinos, e os hebreus voltaram a uma escravidão semelhante àquela de que tinham sido libertos.

Por todo esse longo, triste e arrastado relato de busca e traição da aliança, aprendemos que os hebreus, representantes escolhidos da humanidade, não conseguem confiar em Deus e cumprir suas responsabilidades pactuais pela obediência a sua lei. De modo geral, o plano de Deus de restauração e reconciliação parecia ter sido frustrado; os seres humanos parecem irrecuperáveis. No entanto, ao longo do caminho, houve muitas histórias auspiciosas de redenção concreta e material — relacionadas com a libertação das mãos de opressores humanos e com a conquista de terras —, ao passo que a opressão espiritual e a escravidão do pecado retinham seu domínio no coração humano. No entanto, aprendemos nesse Testamento que o governante e pretendente divino da humanidade não desiste e, ao longo dessa história, deixou entrever o que faria no final.

Segunda cena: redenção conquistada em Cristo. Então, o Filho de Deus assumiu a natureza humana e entrou em cena! Convinha que, na primeira fase da

exibição da glória de Deus, ele se revelasse como monarca e juiz da humanidade. Isso serviu de pano de fundo para a dramática revelação do extraordinário esplendor e excelência de Deus: o Senhor do universo tornou-se um ser humano, até mesmo um bebê! Que tipo de Deus é esse?

Por intermédio do descendente da mulher, de Abraão e de Davi, nasceu um filho que salvaria a humanidade de seus pecados, sofrimentos e fraquezas. “Mas, vindo a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a lei, para que ele redimisse os que estavam sob a lei, para que pudéssemos receber a adoção como filhos” (Gl 4.4,5). Jesus Cristo é claramente o herói no ato da redenção. Sendo a imagem de Deus (Cl 1.15), o servo do Senhor (Is 42.1-4; Mt 12.18-21), ele viveu a vida de um filho fiel dentro da aliança hebraica, obediente a suas leis, cumprindo o chamado de Deus à humanidade, tornando-se o profeta, sacerdote, rei e sábio supremo. Ensinou, curou e governou com amor, e recusou-se a se aliar a Satanás e aos poderes do pecado que governavam a terra. Em resposta, os que se julgavam seguidores de Yahweh voltaram-se contra o servo de Yahweh em nome de Yahweh, e esse Herói supremo foi traído, escarnecido e assassinado. Então veio a maior surpresa de toda a história: o mártir ressuscitou dos mortos. Durante quarenta dias, apareceu de várias maneiras a seus seguidores até que foi transportado para o céu, “e uma nuvem o encobriu dos seus olhos” (At 1.9)!

Contudo, havia mais coisas acontecendo do que o olho humano podia captar. Sem o conhecimento dos atores humanos, enquanto o Filho estava pendurado na cruz, seu Pai ao mesmo tempo condenava o pecado nele, em favor de Israel (Is 53) e de todos os pecadores do mundo (At 2.23). O plano de Deus, desde o início, era ele mesmo vir à terra para resgatar os seres humanos, cujo eu estava alienado. E descobrimos, a princípio um tanto obscuramente, uma revelação impressionante: que o Deus único é, na verdade, mais de uma pessoa. O servo do Senhor crucificado era na verdade Deus Filho, e Deus Pai o enviara nessa missão de resgate, que destruiria a morte da humanidade por meio da sua própria morte (Hb 2.14,15). Assim, o Filho, em obediência amorosa ao Pai, bebeu aquele cálice até o fim. Na cruz, Deus “mostra sua fidelidade à aliança, seu amor e sua justiça” (Vanhoozer, 2005, p. 52). Consequentemente, na ressurreição de Cristo dentre os mortos, a vida eterna do Deus triúno, para sempre unido à humanidade, irrompeu e venceu a morte. A rebelião humana contra Deus e suas piores consequências — morte, sofrimento, fragmentação e abandono por parte de Deus — foram finalmente vencidas pelo amor transcendentemente incansável do Pai e do Filho. Na vida, na morte e na ressurreição de Cristo, está concentrada a

maior manifestação da glória de Deus já vista nesta criação. Então, o Filho voltou para o Pai, no céu, para reinar a sua destra (Sl 110.1; Mc 16.19), fisicamente separado de seus seguidores, mas intercedendo por eles (Rm 8.34). Na história de Cristo, aprendemos algo de extraordinário significado terapêutico: este mundo e todos os seus problemas (pecado, sofrimento e a vergonha gerada por nossa fragmentação) estão passando, e um novo mundo de felicidade inimaginável está chegando, e já chegou.

Terceira cena: redenção oferecida e concedida. A nova criação começa quando a nova vida em Cristo é recebida pelos seres humanos doentes e necessitados e se espalha ao redor do globo. Antes de voltar para o céu, o Filho de Deus comissionou seus discípulos para compartilhar as notícias do que o Deus triúno agora estava oferecendo à humanidade, com base no que Cristo havia realizado: uma nova aliança com Cristo, na qual Deus perdoa os pecados dos que se arrependem e creem nessa oferta e também compartilha com eles alguns dos direitos e privilégios que pertencem ao Filho; por exemplo, justiça e santidade imaculada e uma herança fabulosa (Ef 1.14; 1Pe 1.4). E algo muito importante: o Pai e o Filho enviaram outra pessoa, exatamente como eles — esse Deus é três! Quarenta dias após a ascensão de Cristo, o Espírito Santo veio à terra para executar a fase seguinte da missão de Deus, e começou a realizar dentro deles e entre eles o que Cristo havia realizado por eles. "O Pentecostes — a formação da igreja — é, portanto, parte da obra de Cristo, parte da ação que representa o clímax do teodrama" (Vanhoozer, 2005, p. 55).

Com o Espírito Santo, coragem e ousadia, humildade e amor começaram a caracterizar os primeiros crentes. Assim como Jesus, eles ministraram ensinos profundos, curaram doenças e libertaram pessoas possessas por demônios. Compartilhavam com outras pessoas o que haviam recebido de Deus, e muitos mais vieram a crer. Até fariseus perseguidores, como Saulo de Tarso, foram transformados por Jesus e por seu Espírito. Uma nova era na história da humanidade havia surgido.

No entanto, ainda havia pecado no acampamento (veja Jo 7.18-24). Um homem e sua esposa mentem para o Espírito e morrem pelo Espírito (At 5.1-11). Embora tenha trazido pecadores para sua família, o Deus da nova aliança continua tão santo quanto sempre foi, e nessa ocasião ressaltou que seu objetivo é a pureza de coração de seus seguidores, começando por sua consciência. O drama continua na cena final desse ato: tumulto, desacordo, conflitos e traição; algumas pessoas até abandonam a fé (At 15.2-22,39; 1Co 3.1-8; Gl 2.11-21; 2Tm 4.10; Hb 6.1-6).

Quando os primeiros anos da igreja se transformam em décadas, fica claro que esse é apenas o começo dos "últimos dias" (At 2.17; Hb 1.2). A salvação já começou, mas ainda não foi concluída (Dunn, 1998; Hoekema, 1994; Ladd, 1974; Ridderbos, 1975). Os cristãos estão sendo mudados para o bem, mas não de forma automática, rápida ou uniforme. Pelo contrário, a vinda da nova criação parece ser muito gradual (Is 66.22; 2Co 5.17). Quanto um cristão pode mudar nesta era, considerando-se sua finitude e a pecaminosidade restante? Talvez essa seja a maior pergunta teodramática dos últimos dias.

Portanto, a nova criação iniciada na ressurreição de Cristo está agora sendo realizada pelo Espírito Santo no coração e na vida do povo de Deus (2Co 4.6), embora dificultada por seus pecados residuais, sofrimento e dano biopsicossocial. A vida cristã é uma jornada de fé e arrependimento em que os cristãos aprendem a entrar na atividade dramática que Cristo desempenhou em seu benefício, renunciando a si mesmos e baseando sua nova identidade nas "coisas lá do alto" (Cl 3.1-4), de forma cada vez mais profunda, mas levando em conta as características ímpares de seu próprio contexto cultural e familiar e de seu chamado pessoal. Portanto, a jornada é necessariamente semelhante e diferente para cada um de nós.

Quarto ato: a consumação. Jesus Cristo, o Filho de Deus, virá outra vez à terra para julgar toda a humanidade e introduzir uma nova fase de vida humana e de relacionamento entre a humanidade e Deus, que será eterna.

Muito do que sabemos sobre a era vindoura foi comunicado por meio de símbolos, por isso não podemos ter certeza de como será, mas algumas coisas estão bem claras. A consumação, poderíamos dizer, é um segundo clímax no teodrama, seu desenlace. É uma conclusão da história desta criação em sua forma atual. Ela começa com o julgamento divino — acerto de contas sagrado de tudo o que todos fizeram em relação a Deus e ao próximo. Os crentes verão com uma clareza que por fim minará o pecado remanescente e a vanglória (inconsciente), e os que resistiram ao Criador por toda a vida (consciente ou inconscientemente) sofrerão, enfim, as consequências do que buscaram. Esse será o supremo drama de tribunal, que envolverá todas as pessoas e no qual a absolvição ocorrerá somente se alguém se uniu pela fé ao Filho perfeito que morreu por todos (1Jo 2.2). Esse início do fim da narrativa confere a cada história humana uma extrema seriedade.

Bakhtin ressaltou a impossibilidade de discernir o significado da vida de uma

personagem em um romance enquanto ainda se está no meio dele. Somente no final de uma história, quando se conhece toda a vida da personagem, é que isso pode ser apurado, avaliação a que Bakhtin chamou “consumação” (Vanhoozer, 2010, p. 326). Os autores, é claro, são capazes de fazer essa avaliação. Sendo o autor onisciente da história humana, Deus é o único que pode consumar a vida dos que estão no teodrama, e isso constitui o Juízo Final. Nesse ínterim, ele nos deu alguma informação prévia a respeito desses assuntos nas Escrituras. Assim, por exemplo, por causa da união com Cristo, cada cristão já sabe que sua vida será consumada com a beleza e significado de Cristo.

Essa orientação do cristianismo em direção ao futuro é denominada “escatológica” pelos teólogos, porque olha para diante, para o eschaton (do grego eschatos, “o último”), a era eterna. Saber sobre o julgamento com o qual essa era se inicia deve gerar agora nos crentes um realismo contente em relação a seus problemas na terra. O pecado, o sofrimento, a injustiça e a fraqueza serão então corrigidos, processo que começa na era presente. Haverá uma solução cósmica para tudo o que deu errado aqui embaixo, e o próprio Deus confortará seu povo (Ef 1.9,10; Ap 7.17; 21.4).

No entanto, é preciso fazer uma imensa ressalva nesta altura, porque a ressurreição de Cristo foi, na verdade, o início da era vindoura, e a outorga do Espírito à igreja foi o passo seguinte de seu cumprimento, de modo que os “últimos dias” já começaram (Hb 1.2), e a igreja, por meio do Espírito, torna-se a única realização desse primeiro dia da nova criação (2Co 5.17; Gl 6.15). Aqui e agora, redenção e consumação se sobrepõem (Vos, 1952).

Após o Juízo Final, Deus estabelecerá nova ordem das coisas, novo modo de vida, que preserva um vínculo com o que já aconteceu antes, mas será transcendentemente aprimorado. Pouco foi revelado sobre essa era. O que sabemos com certeza é que os crentes serão ética e espiritualmente perfeitos, não sofrerão e serão felizes com uma intensidade que não imaginam nem em seus sonhos mais fantásticos, tendo felicidade íntima e eterna porque viverão junto a Deus, em amor mútuo, para sempre (Jo 17.23-26; Ap 21.3). Deus também criará novos céus e nova terra (Ap 21.1) nos “tempos da restauração de todas as coisas” (At 3.21). Portanto, provavelmente ainda haverá atividades culturais, como trabalho, invenção e férias, pois é provável que ainda haverá florestas, mares e animais. “A transformação escatológica do mundo não é nem a simples repetição do mundo criado, nem sua negação. É seu cumprimento, seu telos ou finalidade. Ela é o telos histórico da origem, aquilo para o que a criação se

destina e o alvo para o qual aponta e o qual se esforça por alcançar” (O’Donovan, 1986, p. 55). Portanto, a ordem da criação talvez ainda precise ser cumprida, mas será abraçada sem a maldição. Os seres humanos terão corpos ressurretos e ainda serão agentes pessoais ativos, por fim livres do pecado e dos danos psicológicos, de modo que suas capacidades biopsicossociais possam enfim ser utilizadas plenamente, da maneira que foram projetadas e para o propósito com que foram criadas. Tudo isso resultará na consumada glorificação e na felicidade do próprio Deus e na absoluta (e crescente?) satisfação de seus seguidores. Antever esse futuro ajuda os crentes agora.

A causa de base cristã como conjunto de lentes interpretativas

O que vimos resume a metanarrativa bíblica. Podemos observar que a tônica de três dos quatro períodos (se apenas considerarmos o céu na consumação) é positiva e patrocinada pela bondade imensurável de Deus com todos os que a receberem. No entanto, há muito a considerar. Os principais eventos da história redentora, como Dooyeweerd (1960) reconheceu, são mais do que apenas alguns acontecimentos notáveis da história humana; consistem em quatro “perspectivas de significado” ou estruturas interpretativas — quatro perspectivas distintas entre si, porém holísticas, sobre os seres humanos.

Calvino (1559/1960) comparou as Escrituras a um par de óculos. Se a metanarrativa cristã é um resumo válido do ensino escriturístico, então talvez suas quatro eras principais possam ser consideradas quatro lentes — óculos de leitura quadrifocais, se preferirmos — de que psicólogos, conselheiros, ministros e leigos precisam para “ler” os seres humanos (o que inclui a eles próprios) de modo correto.

Um conjunto tão rico de perspectivas sobre a vida humana permite que os psicólogos cristãos façam mais justiça à complexidade biopsicossocial e eticoespiritual e ao potencial da natureza humana do que a estrutura unívoca do naturalismo ou a estrutura dualista de Queda-Redenção do fundamentalismo. A metanarrativa cristã nos puxa “tanto para trás quanto para a frente, até a origem e o fim da ordem criada. Ela respeita as estruturas naturais da vida no mundo, enquanto aguarda sua transformação” (O’Donovan, 1986, p. 58).

Talvez o aspecto mais complicado dessa orientação quadrifocal seja a natureza historicamente sobreposta das eras, que “não podem ser completamente distinguidas uma da outra, do mesmo modo que se separam elementos físicos pelo uso de substâncias químicas” (Bayer, 2008, p. 155). A maioria dos aspectos dos seres humanos devidos à criação (e à providência) continuou em vigor depois que os seres humanos se tornaram pecadores, e a natureza dos seres humanos devida à Queda continua em vigor quando se tornam crentes. Assim, embora essas perspectivas devam ser distinguidas em nossa compreensão dos seres humanos, são conceitual e temporalmente interrelacionadas.

Wolters (2005) salienta que a referência à criação diz respeito a estrutura, enquanto o pecado original e a redenção dizem respeito a direção, ou seja, as profundas motivações eticoespirituais (que surgiram a partir do pecado original) que afastam os seres humanos de Deus ou os atraem em direção a ele (em decorrência da redenção). Mas as coisas são ainda mais complexas do que isso, uma vez que as estruturas criadas da vida humana não são estáticas, mas temporais e em desenvolvimento. Assim, neste livro serão chamadas estruturas dinâmicas. No entanto, seu desenvolvimento após o pecado original se afasta inexoravelmente de Deus, a menos que essa trajetória seja alterada pela graça criadora ou pela graça redentora.

Como a criação humana é agora caída e sob condenação, sua existência continuada e a bondade restante se devem ao que os cristãos reformados denominaram “graça comum” de Deus (comum a todos os seres humanos, independentemente de sua relação pessoal com Deus). No entanto, uso o termo graça criadora para sublinhar sua relação com a atividade de Deus na criação (e na providência), bem como o vínculo que existe entre a bondade humana e a bondade do resto da criação. Toda bondade que alcança os seres humanos vem do Pai (Tg 1.17), mediada pelo Filho e distribuída pelo Espírito. Contudo, as bênçãos especiais da redenção são dadas pelo Espírito somente pela fé pessoal em Cristo. A maioria dos bens formais e materiais da vida humana na era atual é benefício da graça criadora, enquanto a graça redentora fornece bens eficientes e teleológicos, ordenando e regulando corretamente a graça criadora e levando-a a alcançar seu fim apropriado em Cristo.

De especial importância para a psicologia e para a terapia é a relação entre criação e redenção (isto é, a concretização parcial da nova criação nesta era). Por meio da criação/providência, Deus fornece os materiais com os quais a redenção trabalha, enquanto a redenção é o cumprimento da criação humana. Em outras

palavras, a criação (sobretudo a criação humana) é a plataforma ou palco (glorioso por si só) para a manifestação da glória de Deus por meio da redenção. O mundo natural e a cultura humana tornam possível a concretização da redenção. Ao mesmo tempo, a redenção restaura a criação originariamente boa; desfaz a distorção e os danos da criação devidos ao pecado original e permite que os seres humanos cumpram melhor sua função conforme planejado. Mais importante ainda, a redenção deu à humanidade novo significado, diferente do que tinha antes apenas em virtude da criação: os filhos de Deus agora são pecadores perdoados, fragmentados, mas amados.

A pecaminosidade também não pode ser entendida corretamente sem as outras lentes. Para começar, o pecado é um parasita da boa criação de Deus. Além disso, somente na cruz de Cristo o pecado pode ser visto exatamente como o mal que realmente é. A consumação também é necessária para interpretar o pecado, porque só então ele será, enfim, totalmente resolvido por Deus. Refletir sobre o pecado sem lembrar de Cristo endurece nosso coração, aumenta o poder do pecado e favorece a autoilusão.

Também devemos considerar a importância relativa desses elementos. Como mostramos acima, a criação/providência fornece o cenário e o contexto para o restante da metanarrativa. No entanto, o pecado parece ser mais importante do que a bondade original aos olhos de Deus, uma vez que Deus julga os que não se arrependem e não estão unidos a Cristo segundo o pecado deles, embora continuem sendo seres criados à imagem de Deus. A redenção, por sua vez, parece ser mais importante do que o pecado, uma vez que ela livra os crentes do juízo eterno e reverte os efeitos do pecado original. Por fim, a consumação começa com a avaliação final, quando as respectivas consequências da Queda e da Redenção serão eternamente cumpridas. No que diz respeito à autocompreensão (e ao aconselhamento), o que vimos antes leva a crer que os cristãos devem se concentrar, em primeiro lugar, no que são em Cristo (redenção), uma vez que esse é o fato mais significativo sobre eles agora; em segundo lugar, em seus pecados; e, em terceiro lugar, na bondade original com que foram criados. Para os crentes, justificação (ou redenção) é a palavra definitiva de Deus.

O teodrama cristão e a psicologia e a psicoterapia modernas

Em seguida, vamos examinar como essas lentes também nos ajudam a “ler” e interpretar a psicologia e a psicoterapia modernas. Podemos dizer, diante do que foi exposto, que a psicologia e a psicoterapia modernas concentram-se principalmente nas características criadas dos seres humanos. De fato, aqui a psicologia moderna se destaca, embora não esteja isenta de críticas (e.g., durante a maior parte do século 20, o reducionismo naturalista impediu a maioria dos psicólogos modernos de reconhecer a agência pessoal e a atividade ética como duas características singularmente humanas). A psicologia moderna também considerou os efeitos da Queda nas estruturas dinâmicas criadas — por exemplo, a psicopatologia, o cuidado parental deficiente, até mesmo com alguns trabalhos recentes sobre a psicologia do mal; no entanto, evidenciam-se aqui distorções maiores do que no estudo da Criação, porque simplesmente faltam ao naturalismo os recursos conceituais necessários para entender corretamente a natureza do mal, isso sem falar no pecado. Isso fica especialmente claro em um recurso moderno como o DSM (Johnson, 2007). A psicologia e a psicoterapia modernas, no entanto, são mais prejudicadas por desconsiderar totalmente a Redenção e a Consumação. Por isso, os cristãos não podem limitar sua compreensão dos seres humanos e seu tratamento ao que a psicologia e a psicoterapia modernas fornecem. Além do mais, essa versão da psicologia e da psicoterapia é fundamentalmente uma expressão da pecaminosidade humana, oferecendo nada mais que uma caricatura da redenção divina.

O primeiro clímax do teodrama: a história de Cristo

Já reconhecemos o lugar singular de Jesus Cristo dentro da metanarrativa cristã como o herói no ato da redenção. Contudo, o papel de Cristo é até mais importante do que esse; sua história terrena foi o “epítome” de todo o drama (Sayers, 1941/1987, p. 128), porque nela ele foi a recapitulação da humanidade (Ireneu, 1990).

No capítulo 3, observei que o salmo 8 é citado em Hebreus com referência a Cristo: “O que é o Homem, para que te lembres dele? Ou o Filho do Homem, para que te preocupes com ele? Fizeste-o, por um pouco, menor do que os anjos;

de glória e de honra o coroaste, e o constituíste sobre as obras das tuas mãos; todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés" (Hb 2.6-8). Nessa leitura do Novo Testamento com implicações para Gênesis, Cristo é identificado como "a vindicação e a perfeita manifestação da ordem criada que sempre existiu, mas nunca foi totalmente expressa" (O'Donovan, 1986, p. 53). Em Cristo, "vemos o homem como ele foi feito para ser […] capaz de ocupar, pela primeira vez, seu lugar no cosmo como seu senhor" (p. 54). Paulo também reconheceu uma relação estreita entre Adão e Cristo. Adão pode ter sido o "primeiro homem", mas Cristo foi o "segundo homem" (1Co 15.47) e o "último Adão" (1Co 15.45). Adão era um "tipo daquele que havia de vir" (Rm 5.14), porque, como cabeça da raça humana, apontava para Cristo, que. em sua vida, morte, ressurreição e exaltação, tornou-se o cabeça de uma raça humana redimida e realizou o que Adão — e Israel — não conseguiram realizar: vida humana totalmente dedicada a Deus.

O eterno Filho de Deus foi enviado à história na "plenitude dos tempos" (Gl 4.4; Ef 1.10), e sua morte foi a "consumação [synteleia[4]] dos tempos" (Hb 9.26; traduzido por "ápice da história," na New English Bible). O Pai havia planejado desde a eternidade que, no tempo certo, Cristo, em sua história, unisse (anakephalaioō) todas as coisas no céu e na terra (Ef 1.10), isto é, "que o objetivo da história fosse corporificado em Cristo, já que ele resume e restaura à harmonia tudo o que há no céu e na terra, e isso redunda em glória para quem criou todas as coisas" (Lincoln, 1981, p. 189).

Comentei antes que Ireneu (1990), um dos pais da igreja latina, reconheceu bem no início a importância fundamental de Cristo para entendermos a humanidade. Baseando-se no ensino de Paulo em Efésios 1.10, ou seja, de que todas as coisas são unidas ou encabeçadas por Cristo (Ef 1.10; o termo grego anakephalaioō é traduzido por recapitulatio em latim, ambos tendo "cabeça" como raiz), Ireneu acreditava que, como "cabeça" da raça humana, Cristo "reuniu", em sua vida humana, Deus, a humanidade e a redenção do pecado da humanidade. Em contraste com a fracassada vida humana de Adão, Cristo recapitulou a história da humanidade em si mesmo ao passar pelos estágios do desenvolvimento humano a caminho de vencer nosso pecado em sua morte e obter a vida eterna para nós.[5] Em sua encarnação, assumiu a humanidade criada; durante todo o seu ministério, culminando na crucificação, identificou-se com a humanidade pecaminosa (Mt 3.14,15; Lc 23.32,33; 2Co 5.21); e, em sua ressurreição e ascensão, trouxe a humanidade para a nova criação por meio da redenção. Quando voltar, instaurará a consumação e determinará o destino eterno de todos.

Na história de Cristo, encontramos o encapsulamento de toda a metanarrativa.

A centralidade de Cristo para o entendimento correto da humanidade é agora amplamente reconhecida pelos teólogos cristãos (veja, e.g., Turner, 2010). Barth, em particular, fez disso a pedra angular de sua antropologia. “Quem e o que o homem é manifesta-se em seu significado máximo no fato de que o Filho de Deus se tornou homem em Jesus e de que nele o homem é colocado totalmente à disposição de Deus” (Barth, 1960a, p. 64).[6] Bonhoeffer (1955; 1966) argumentou, de modo semelhante, que na encarnação de Cristo descobrimos a essência e o propósito da criação, pois ele é o verdadeiro humano; em sua crucificação, descobrimos a essência e o fim da queda humana no pecado, pois Cristo é o humano condenado; e, em sua ressurreição, vemos a libertação radical realizada em favor da humanidade, pois ele é o novo humano.[7]

Em sua obra clássica em cinco volumes, Balthasar (1988-1998) deu o nome de teodrama ao significado dramático supremo da primeira vinda de Cristo no contexto geral da história humana. A ação de Cristo, em sua vida, morte, ressurreição e exaltação, retrata o “movimento dramático dentro da Trindade em direção a nós” (Murphy, 1995, p. 146), fornece o maior exemplo de tensão narrativa na história humana e desfaz a rebelião da humanidade contra Deus, tudo ao mesmo tempo, atraindo os seres humanos para o amor e a vida da Trindade.

Mais recentemente, Vanhoozer (2005; 2014) chamou a atenção para o papel dramático que a primeira vinda de Cristo — como canonicamente entendida — deve desempenhar na doutrina e na vida cristã, fazendo supor que, para conhecer Deus e os seres humanos, precisamos conhecer “uma história humana em particular, a soma das palavras, atos e sofrimentos do Filho encarnado” (Vanhoozer, 2010, p. 357). A ação de Cristo também constitui a forma que deve moldar a natureza e a prática improvisatória da igreja.

Cristo tornou-se a cabeça de uma nova raça humana, revertendo a queda de Adão e eliminando os enormes obstáculos que haviam impedido a humanidade de cumprir seu chamado doxológico, e fez isso ao derrotar a oposição do pecado com sua glória, ao identificar-se plenamente com o sofrimento humano até o abandono por parte de Deus, infundindo-o com significado divino, e ao transformar a fraqueza humana em um excelente local para singulares manifestações de glória. Nesse processo, ele uniu fios de histórias anteriores, sendo o descendente da mulher e o Cordeiro de Deus, o filho messiânico de

Davi, o verdadeiro sacerdote, profeta, sábio e rei de Israel, bem como a imagem de Deus, a recapitulação perfeita do desenvolvimento humano individual. Por conseguinte, a história de Cristo é, de longe, o episódio mais importante da história da humanidade. É a história definidora e arquetípica da humanidade e o clímax do teodrama, iluminando com luz transcendente todas as outras histórias humanas.[8]

A razão principal de sua suprema importância, obviamente, é que Cristo é o único ser humano que também é divino.[9] Sua divindade faz dele um ser humano absolutamente singular, enquanto sua humanidade o torna "um de nós"; e somente assumindo a natureza humana ele foi capaz de resgatá-la. Consequentemente, é o herói supremo da história da humanidade, o filho do carpinteiro que realizou a ação salvadora que era o cerne da missão de autoglorificação da Trindade. Agora, Deus convida todos os seres humanos a reinterpretar e a entender suas histórias com base na história de Cristo, começando com a entrega total da própria vida (e história) a esse Cristo e a seu propósito doxológico.[10]

As histórias de crentes dentro do teodrama

Afirmei antes neste capítulo que Deus é o autor da história humana. No entanto, Deus é um autor dialógico, e não monológico, tendo feito os seres humanos parceiros na autoria, responsivos a ele e, portanto, responsáveis, mas também capazes de escrever suas histórias em liberdade junto com Deus (veja Vanhoozer [2010], seguindo Bakhtin; também Anderson, 1982). Desde o pecado original, os seres humanos têm respondido, não a Deus em primeiro lugar, mas a outras vozes — entre as quais as próprias. A redenção é o "chamado" regenerador do Pai, por intermédio da Palavra, para a humanidade caída, chamado esse que se torna interna (e socialmente) persuasivo pela ação do Espírito, o que resulta em crescente conformidade e correspondência por meio de consentimento pessoal e comunitário.

Ao mesmo tempo, unidos ao Filho segundo a vontade do Pai, as histórias dos crentes foram — e estão sendo — divinamente incorporadas à história de Cristo. Como nas Confissões, de Agostinho, eles devem agora narrar novamente sua

história segundo o entendimento da história de Cristo, pela fé. Tudo na história deles agora diz respeito à história de Cristo: relacionamentos, sofrimentos, vitórias e derrotas. Segundo Paulo, os cristãos estão crucificados com Cristo (Rm 6.6) e ressurretos com ele (Cl 2.12; 3.1; Ef 2.6), de modo que agora vivem com Cristo (Rm 6.8; 2Co 7.3), sofrem com ele (Rm 8.17) e reinam com ele (2Tm 2.12).

Estar em Cristo é compartilhar ou participar da morte e da ressurreição de Jesus, de modo que o que aconteceu com ele agora se torna parte da narrativa de nossa vida. Portanto, a doutrina [cristã] faz mais do que nos conferir um papel; ela [delineia] o eu mais profundo de uma pessoa, a identidade mais verdadeira, a vida "oculta juntamente com Cristo, em Deus" (Cl 3.3). A doutrina nos prepara para uma participação adequada no drama da redenção ao nos dizer quem realmente somos (Vanhoozer, 2005, p. 393).

Consequentemente, as histórias dos cristãos devem assumir cada vez mais a forma da vida, da morte, da ressurreição e da vida no céu de Cristo (Horton, 2007, p. 183). Os cristãos tornam-se, na verdade, "pequenos cristos" (Lewis, 1952) quando recapitulam sua história na deles. Eles "estão sendo atraídos para a forma de Jesus Cristo […] em conformação com a forma ímpar daquele que foi feito homem, foi crucificado e ressuscitou" (Bonhoeffer, 1955, p. 80).[11] Como isso acontece? "Deus autoriza/elege criaturas para ser agentes dialógicos em relação pactual, por intermédio dos quais sua Palavra soa (e ressoa)" (Vanhoozer, 2010, p. 331). O objetivo de Deus é que "correspondamos à própria voz-ideia do Autor para a humanidade, revelada e encarnada em Jesus Cristo" (p. 337). Deus é glorificado na minha história "quando conto a história da minha vida incorporada à vida perfeita de Jesus Cristo" (p. 329).[12] Na prática, significa que os cristãos devem celebrar a bondade de sua criação dando graças a Cristo, devem morrer todos os dias, em Cristo, para o pecado que ainda permanece neles, devem ser ressuscitados da morte de seu pecado para andar com Cristo em sua vida diária e devem viver conscientes de sua futura perfeição e, assim, aprender a aceitar as inevitáveis falhas nesta vida.

O herói da história é simplesmente a pessoa "sobre quem uma história poderia ser contada" (Arendt, 1958, p. 186). Todo o mundo, portanto, é um herói nesse

sentido. No entanto, na metanarrativa cristã, em que Cristo está no centro da ação, os cristãos tornam-se heróis mais que vencedores (Rm 8.37), por meio da redenção que ele conquistou, e aprendem a colaborar e a participar com ele em sua manifestação de glória, à medida que gradualmente vencem o pecado — os deles e os dos outros — perseveram e talvez até se enobrecem em meio ao sofrimento que lhes é imposto, obtendo certa parcela de cura de seu dano biopsicossocial.

Cada história, porém, não se repete. Os seres humanos são conectados individualmente à história de Cristo, um de cada vez, pela fé pessoal. Além disso, a forma exata em que os acontecimentos da história de cada um se desenrolam é absolutamente única. Por isso, os crentes são chamados a identificar pessoalmente suas histórias com a história de Cristo — conscientes de estarem participando da história dele —, de modo que sua vida interior, suas ações e seus padrões relacionais devem se tornar cada vez mais uma série de "novas encenações" do drama de Cristo (Vanhoozer, 2005). A história de Cristo é a narrativa focal dos cristãos para alcançarem o objetivo trinitário de se tornarem agentes pessoais mais bem desenvolvidos, vigorosos e virtuosos, em comunhão com Deus e com os outros (cap. 2), sendo também o objetivo cristomórfico de se tornarem mais biopsicossocialmente íntegros e eticoespiritualmente santos e receptivos (cap. 3).

No entanto, a história de cada pessoa também está sendo tecida juntamente com a de outras pessoas. À medida que os membros das congregações locais aprendem a viver juntos em Cristo, aprendem melhor a levar as cargas uns dos outros, a visitar e a cuidar dos necessitados e quebrantados, a confrontar seu próprio pecado remanescente e o de seus irmãos, em amor, sabendo que se encontram em diferentes estágios de estrago e cura, e fazendo-o pela graça de Cristo. Ao compartilharem suas histórias de conflitos e redenção, em toda a sua irônica complexidade, os crentes aprendem a amar melhor uns aos outros, tornando-se mais sinceros uns com os outros e honestos consigo mesmos, mais empáticos, mais flexíveis e mais unidos. "A missão do Espírito é ser o amor que une e, ao unir, transforma tudo o que une" (Vanhoozer, 2005, p. 69, citando Gaybba). Quando bem vivida, essa complexa história de edificação comunitária torna a vida e o discurso deles cada vez mais persuasivos para os que ainda não foram atraídos para essa comunhão.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

A terapia narrativa secular trabalha com as narrativas dos aconselhados para obter sua cura. No entanto, ela não tem muito com que trabalhar em comparação com os ricos recursos teodramáticos que os terapeutas cristãos têm à disposição. A história cristã oferece uma estrutura narrativa notável para a reformulação terapêutica das histórias dos crentes.

A história da união com Cristo

O Pai e o Espírito estabeleceram uma relação indissolúvel entre a história de Cristo e a história do crente por meio da fé em Cristo. No entanto, seu impacto sobre os crentes e sobre sua história depende experiencialmente de internalizarem pela fé essa relação divinamente falada, começando com uma apropriação cognitiva ou de identidade. Os conselheiros cristãos devem ajudar seus conselheiros a estabelecer conexões conscientes entre a história de Cristo e a deles, para que se identifiquem cada vez mais com Cristo, processo que se estende por toda a vida. Por consequência, a identidade do crente passa a ser caracterizada cada vez mais fundamentalmente por sua união com Cristo e menos por seu passado, abusos que sofreu, família de origem, orientação sexual ou forças ou deficiências de sua natureza criada. O cerne de seu senso de identidade passa a ser moldado progressivamente pelo conhecimento de que, mais do que qualquer outra coisa, ele é um “seguidor de Cristo”.

Além disso, os crentes devem internalizar cada vez mais, pela fé, a história de Cristo. Podemos chamar isso de apropriação carditiva da relação, à medida que os crentes dedicam tempo para relacionar intencionalmente a história de Cristo com aspectos de seu mundo interno: suas crenças, sentimentos, atitudes, memórias e motivações. Historicamente, esse processo de internalização foi dividido em duas partes — mortificação e vivificação —, e elas serão tratadas em mais detalhes nos capítulos 17-19.

Por último, os crentes têm a oportunidade de praticar a semelhança a Cristo procurando oportunidades de ser como ele na terra, servindo aos outros (Jo 13.14), sofrendo injustamente (1Pe 2), sacrificando-se pelos outros (Jo 15.12,13 ; Ef 5.23) e assim por diante. Isso poderia ser chamado de apropriação ativa ou imitativa. Examinemos mais detalhadamente essas apropriações.

Promovendo a autoconsciência da metanarrativa cristã

Um dos objetivos do cuidado da alma (e da vida) cristã é o desenvolvimento da capacidade de ver a si mesmo e aos outros de maneira abrangente, à luz de todas as quatro perspectivas da metanarrativa cristã. No que diz respeito a si mesmo, isso significa desenvolver um senso de gratidão crescente por tudo de bom com que fomos criados e uma consciência de nossa pecaminosidade remanescente e do dano que carregamos por causa do pecado original; um reconhecimento agradecido de quem somos em Cristo e da obra do Espírito Santo em nossa vida, pela fé; e a certeza da perfeição futura, junto com um senso realista das limitações em nosso crescimento, dada nossa história, tendo em vista a consumação.[13]

Os cristãos devem também ver uns aos outros, cada vez mais, dessa maneira integrada e quádrupla. Da mesma forma, devem ver os não cristãos da perspectiva da criação e do pecado original, conscientes de seu atual destino trágico, separado de Deus, bem como de sua possível redenção em Cristo. O amadurecimento cristão envolve aprender a integrar profundamente as quatro perspectivas. Essa integração metanarrativa ocorre no âmbito neurológico, bem como no psicossocial (Siegel, 2010; Thompson, 2011).

Mudando a narrativa interna caída

Ao atingirem a idade adulta, as pessoas já formaram um senso agudo da trama de sua vida: “Eu posso fazer quase tudo, se me dedicar”; “Eu sempre serei um

fracasso”; “As pessoas não gostam de mim”. Embora, em grande parte, essa trama carditiva origine-se dos acontecimentos que as pessoas de fato vivenciaram, sobretudo em suas interações com os primeiros cuidadores (McAdams, 1993), ela se torna sua história pela internalização do significado percebido e comunicado desses acontecimentos, resultando na apropriação de certos temas narrativos, distorções e, às vezes, mentiras. Podemos chamar a isso drama interno basal do indivíduo, que se torna o quadro narrativo dentro do qual todos os episódios futuros são interpretados, em geral como confirmações de sua história anterior. Cristãos bem instruídos podem conhecer muitas verdades sobre os caminhos de Deus e de sua posição diante de Deus, mas seu drama interno basal é o que realmente molda sua vida, suas ações e seu estilo relacional.

O trabalho com a modalidade narrativa na terapia cristã (Johnson, 2007) busca a transformação gradual dessa trama profunda para que ela corresponda cada vez mais à trama da morte-ressurreição na história de Cristo, estabelecendo objetivamente uma base de esperança e permitindo subjetivamente substituir os temas narrativos negativos que podem ter sido internalizados mais precocemente na vida.

Os conselheiros favorecem essa mudança usando histórias bíblicas e cristãs que contribuam como recurso terapêutico. A principal história terapêutica do cristianismo, é claro, é a morte e a ressurreição de Cristo, de modo que a meditação sobre a união com ele nesses eventos é transformadora (veja Rm 6.1-11), juntamente com a incorporação do próprio pecado, sofrimento e lutas pessoais nesses eventos. A pessoa também pode ensaiar mentalmente maneiras melhores de lidar com os desafios que está enfrentando (e.g., um colega de trabalho difícil, o estresse da criação dos filhos ou uma tentação constante), consciente de sua união com Cristo. Por exemplo, saber que somos amados por Deus em Cristo pode capacitar os crentes a se imaginarem respondendo humildemente a duras críticas de um supervisor que está sempre insatisfeito. Também se pode indicar aos aconselhados que leiam obras de caráter histórico ou ficcional sobre personagens que venceram as adversidades e, em seguida, meditem sobre essas leituras para fazerem correlações construtivas, em Cristo, com a própria história.

É preciso avisar aos aconselhados que, ao se envolver nesse tipo de atividade, sem dúvida surgirão supostas evidências do drama interno basal, especialmente no início. Essas experiências precisam ser normalizadas. Na verdade, devem ser buscadas, pois só é possível reescrever o drama interno basal de alguém quando

ele está “online” e sendo vivenciado. É preciso dizer aos aconselhados que, quando isso acontecer, precisarão lembrar-se de sua união com Cristo, entregar a ele os sentimentos negativos despertados por seu drama interno basal e, por fim, provocar uma mudança emocional positiva com base em sua união com a ressurreição de Cristo e a comunhão com Deus. Discutiremos esses procedimentos mais para o fim do livro.

O psicodrama cristão cria um cenário em que os sujeitos, um de cada vez, reencenam algum aspecto de seu drama interno basal com a ajuda de um terapeuta qualificado e de outros participantes que desempenham papéis de pessoas na história do sujeito ou das “partes” internas do sujeito que reproduzem e ativam um tema narrativo negativo “diante de seus olhos”, por assim dizer. O clímax terapêutico de um exercício de psicodrama cristão envolve a facilitação de algum tipo de transformação narrativa redentora, que permite ao sujeito experimentar uma história de superação, de forma corporificada e penosa, com a ajuda de Cristo (talvez também retratado por um dos participantes) e de outros crentes. (Eu me beneficiei pessoalmente desse tipo de trabalho, graças a Bob Hudson e outros envolvidos no ministério Men at the Cross [Homens diante da Cruz].)

Viajando para a cidade de Deus

Agostinho categorizou a humanidade em duas comunidades básicas: a cidade dos homens (na qual nascem todos os seres humanos) e a cidade de Deus (na qual os crentes nascem de novo), que é plenamente concretizada somente no céu. As duas comunidades da terra têm o eu no centro de sua vida, mas as pessoas do segundo grupo descobriram que Deus é o verdadeiro centro do universo e quer ser o centro psicológico da alma delas. Podemos, então, considerar a vida cristã uma história da jornada da cidade dos homens para a cidade de Deus, onde só se chega depois da morte ou quando esta era terminar.

A metáfora da jornada pode ajudar os aconselhados a entender que a vida cristã e o aconselhamento cristão são um processo. Faz com que se lembrem de que arrependimento, fé, cura e amadurecimento são processos contínuos e permanentes nesta vida. Portanto, uma parte importante da jornada é

simplesmente aceitar o ponto em que nos encontramos. Podemos fazer isso lembrando que já somos perfeitos em Cristo agora e que seremos perfeitos para sempre no céu, de modo que não temos de ser perfeitos em nós mesmos agora. Por isso, pode ser muito útil relembrar os aconselhados constantemente de que "todos estamos em uma jornada"!

A "adequada" improvisação cristã do teodrama

Vimos no capítulo 3 que Cristo leva seus seguidores à conformidade com ele, conformidade de que eles já desfrutam em virtude de sua união com ele. Uma das formas pelas quais Cristo faz isso é por meio de sua narrativa, pois o padrão de sua história de morte e ressurreição deve ser representado pelos crentes "de novas maneiras" (Vanhoozer, 2005, p. 235), o que requer o uso de nossa imaginação.[14] "O hábito mais importante que a doutrina forma não é linguístico nem conceitual, mas imaginativo" (p. 377). À medida que os aconselhados visualizam novas possibilidades narrativas durante as sessões e na oração meditativa, durante seus momentos de "trabalho com a alma", aumenta a probabilidade de que adotem novas ações na vida cotidiana quando houver oportunidade. Vanhoozer dá a essa atividade criativa o nome de "improvisação", e seu maior desafio é descobrir o que é mais "adequado", de acordo com a história de Cristo e a situação atual. A "adequação", portanto, é "uma questão de coerência dramática" (p. 257).[15] Como a história anterior tem a forte tendência de se repetir (Fenichel, 1945), os aconselhados (e seus cônjuges!) precisam saber que o desenvolvimento de novos padrões dramáticos é muito lento, envolvendo a formação de inúmeras intenções, ensaios imaginativos e prática in vivo, em vários relacionamentos e cenários, para que a história basal interna de pecado, dano e sofrimento seja gradualmente suplantada por meio da introdução da morte e da ressurreição de Cristo nessa história, pela fé.

De que modo isso poderia funcionar no caso de um marido que carrega uma narrativa básica de ódio a si mesmo e de incompetência e por isso mesmo geralmente se afasta da mulher que está sempre zangada e age como seus pais quando o critica constantemente por seus pecados e falhas? Em seu período diário de "trabalho com a alma", com emoções ainda frescas da reativação da noite passada, ele pode trazer essas emoções e experiências imaginativamente

para a história de Cristo, que morreu por seus pecados e falhas e sofreu injustamente, até experimentar uma “alteração emocional”. Antes de terminar, pode imaginar como reagirá mais tarde, caso o mesmo padrão se repita, e à noite pode improvisar um novo final para aquela história do casal que está sempre se repetindo.

Às vezes, é preciso que os conselheiros desenvolvam uma percepção imaginativa, para além do trauma passado e da incapacidade atual de seus aconselhados, e introduzam alguma improvisação de ressurreição em uma sessão, permitindo que os aconselhados se vejam de outra perspectiva narrativa, fornecendo, durante esse processo, uma estrutura de andaimes para a imaginação deles.

A história de Cristo valida a história de cada um

A história de cada um é totalmente singular. Muitos cristãos observaram que as histórias bíblicas, em que Deus lida com pessoas específicas ao longo da história — especialmente Abraão e seus descendentes, culminando na particularidade radical da vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus Cristo —, acentuam divinamente o significado e a dignidade da vida excepcional de cada ser humano. Essas histórias também parecem ofuscar aquelas psicologias que se preocupam exclusivamente com o geral, com o abstrato e com o universal. Assim como a história do Filho de Deus encarnado, a história de cada um de nós não se repete e é insubstituível, sendo, portanto, a seu modo, tremendamente importante.

Isso pode ajudar as pessoas com histórias de terrível sofrimento, muito do qual parece, da nossa perspectiva, inútil e sem sentido. Usando o argumento que parte do maior para o menor, se o sofrimento humano do infinito Filho de Deus pôde ser transformado em bem, talvez o nosso também possa. Ou pense naqueles que são propensos a sentir aversão por si mesmos porque pecaram muito. Por meio da fé e do arrependimento, os pecados de nossa história tornam-se ocasiões para a manifestação da glória de Cristo. Consequentemente, o “drama divino nos convida a ver nosso drama segundo sua perspectiva. Ele oferece uma visão atraente, a qual pode elevar e dignificar os sonhos desfeitos, os objetivos

destruídos e as falhas de nossa existência finita, mostrando que não são manifestações de um ‘destino impiedoso’, mas realidades da natureza criada, incluídas no drama divino por ‘graça e perdão’” (Steck, 2001, p. 57). Para os crentes, tudo em sua história pode ser revogado pela redenção, uma vez que tudo proclama as excelências de Cristo.

Uma orientação teodramática mina o egocentrismo

Um dos trágicos paradoxos que a terapia narrativa secular enfrenta é a necessidade de libertar pessoas que estão narcisisticamente preocupadas com elas mesmas, incentivando-as a reinterpretar sua história de maneiras que reforçam sua supremacia. Isso pode facilmente promover um período de “autoexpressão” e “autorrealização”, em que os laços conjugais passam a ser interpretados como escravidão e o bem-estar dos filhos dificilmente é levado em conta.

O enfoque do cristianismo nas histórias bíblicas que envolvem Deus e outras pessoas, concentrando-se principalmente na história de Cristo (em quatro Evangelhos!), ajuda os crentes a interpretar a si mesmos e a sua história em um contexto relacional mais amplo. Em última análise, o mais importante não sou eu e minha história, mas ele e sua história! No entanto, ao mesmo tempo, a história dele comunica profundamente a importância relativa da minha, já que ela está entretecida na dele e manifesta sua glória de forma singular. Isso permite que os cristãos rompam legitimamente o impasse solipsista de nossa situação caída e egocêntrica.

Peregrinos/heróis em uma importante jornada rumo à glória

A jornada de cura em Cristo é difícil, e há muitos obstáculos ao longo do caminho. Contudo, os desafios são reformulados quando se leva em conta que, embora Jesus Cristo seja o principal herói do drama doxológico de Deus, seus

seguidores desempenham papéis essenciais, ao mesmo tempo que, em sua narrativa individual, gradualmente passam de peregrinos a heróis por direito próprio. Sua história é escrita à medida que enfrentam e superam esses obstáculos — suas inclinações pecaminosas, pecados, traumas, feridas e sofrimentos — e se tornam agentes pessoais cada vez mais integrados em comunhão, agindo em fé, em esperança e em amor, realizando o bem neste mundo para Deus, dando a vida pelos outros, e tudo isso recapitulando de forma ímpar a glória divina, à medida que se tornam mais semelhantes a Cristo. Em união com a dele, nossas histórias "completam" a melhor história já contada.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Augustine. City of God. Edição resumida. Tradução para o inglês de G. G. Walsh (S. J.); D. B. Zema (S. J.); G. Monahan (O. S. U.); D. J. Honan (New York: Doubleday, 1950).

_____ [Agostinho de Hipona]. A cidade de Deus contra os pagãos. Tradução de Oscar Paes Leme. Pensamento Humano (Petrópolis: Vozes, 2012). 2 partes. [‡]

_____. Confessions. Tradução para o inglês de Henry Chadwick (New York: Oxford University Press, 2009).

_____ [Agostinho de Hipona]. As confissões. Tradução e notas de Jorge Pimentel Cintra (São Paulo: Quadrante, 2015).

Bonhoeffer, D. Christ the center (New York: Harper & Row, 1966). [‡]

Boston, T. (s. d.). Human nature in its fourfold state (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors; edição original: 1729).

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960; edição original: 1559).

_____ [João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____ [João Calvino]. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008). [‡]

Contemporâneos

Bartholomew, C. G.; Goheen, M. W. The drama of Scripture: finding our place in the biblical story (Grand Rapids: Baker, 2004).

_____. O drama das Escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica. Tradução de Daniel Kroker (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Crabb, L. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009).

_____. Cartas de um Deus que te ama. Tradução de Bárbara Coutinho (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012).

Emlet, M. R. Crosstalk: where life & Scripture meet (Greensboro: New Growth Press, 2009).

_____. Conversa cruzada: onde a vida e a Escritura se encontram. Tradução de Marcos Vasconcelos (São Paulo: Cultura Cristã, 2015). [Mostra como a estrutura narrativa da Bíblia relaciona-se diretamente com o modelo cristão de cura da alma.]

Hauerwas, S.; Jones, L. G., orgs. Why narrative? Readings in narrative theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). [‡ Coleção definitiva.]

Horton, M. S. Covenant and eschatology: the divine drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002). [‡]

Kellemen, R. W. Gospel-centered counseling (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

_____. Aconselhamento segundo o evangelho: a rica teologia saturada do evangelho aplicada às lutas da alma humana. Tradução de Meire Portes Santos (São Paulo: Cultura Cristã, 2018).

Madigan, S.Narrative therapy (Washington: American Psychological Association, 2010). [Um bom resumo da terapia narrativa secular.]

Plantinga, C.Engaging God's world: a Christian vision of faith, learning, and living (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

_____. O crente no mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida. Tradução de Francisco Solano Portela Neto (São Paulo: Cultura Cristã, 2008).

Sittser, J. L.A grace revealed: how God redeems the story of your life (Grand Rapids: Zondervan, 2012). [Maravilhoso para a biblioterapia cristã.]

Tripp, P. D. Instruments in the Redeemer's hands (Phillipsburg: P&R, 2002).

_____. Instrumentos nas mãos do Redentor (São Bernardo do Campo: Nutra, 2018).

Vanhoozer, K. (2014). Faith speaking understanding: performing the drama of doctrine (Louisville: Westminster John Knox).

_____. Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2016). [‡ Um resumo do teodrama mais acessível que The drama of doctrine [O drama da doutrina], acima, embora este seja um clássico.]

Wolters, A. M.; Goheen, M. Creation regained: biblical basics for a Reformational worldview. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Este não é o lugar apropriado para tratar em detalhes do conflito intelectual

entre criação e evolução, mas é preciso dizer algumas palavras. A maioria dos proponentes da evolução segue a filosofia do naturalismo, que pressupõe que "tudo o que existe faz parte da natureza e que não existe realidade além ou fora da natureza" (Goetz e Taliaferro, 2008, p. 6). Portanto, os cristãos confessionais precisam rejeitar a TE naturalista, que implica a crença de que a diversidade biológica da Terra surgiu inteiramente por meio de agentes e processos naturais, especificamente a seleção natural e a mutação genética aleatória. Bons cristãos podem discordar em relação ao modo exato em que Deus esteve envolvido na formação da vida humana — como um Criador que fez tudo em seis dias, como um Projetista inteligente ou como aquele que sustenta todas as coisas, incluindo processos evolutivos —, mas concordam que Deus é absolutamente necessário para a formação da criação. Podemos acrescentar que poucos cristãos rejeitam totalmente a evolução, por causa da evidência de que pelo menos alguma evolução está ocorrendo agora, por exemplo, no surgimento de novas cepas de bactérias. Mas, independentemente da adesão a um credo, a própria evidência empírica põe em questionamento uma narrativa puramente naturalista de coisas como o sistema de informação conhecido por código genético; a complexidade irredutível da célula; a explosão cambriana; pulmões que respiram ar; o voo dos insetos, pássaros e mamíferos; quatro linhas distintas do desenvolvimento da visão; a genética e a energia necessárias para quatro estágios de desenvolvimento de insetos; a reabilitação robusta e repetida da Terra após catástrofes globais, conforme atesta o registro fóssil; e o surgimento do neocórtex maciço dos seres humanos, que possibilita fazer muito mais do que o necessário para a mera sobrevivência na savana africana, incluindo extensas habilidades de linguagem, leitura, música, matemática complexa, estética, reconhecimento de um Bem transcendente e religião. A evolução naturalista é simplesmente incapaz de explicar o surgimento desses fenômenos com base apenas em seus princípios, conclusão a que chegaram até mesmo alguns naturalistas (Nagel, 2012). Para outras abordagens do assunto de uma perspectiva cristã, veja Cunningham (2010); Dembski (1999); Plantinga (2011); Fowler e Kuebler (2007).

[2] Dooyeweerd, contudo, concentrou-se principalmente em Criação, Queda e Redenção.

[3] A metanarrativa cristã é também chamada história da redenção e história da salvação.

[4] É interessante observar que a palavra grega traduzida por "consumação" é cognata de telos.

[5] “Quando se tornou encarnado e se fez homem, recapitulou em si mesmo a longa história da humanidade e, ao sintetizar nele essa história, conquistou para nós a salvação que perdemos em Adão” (Ireneu, 1990, p. 59).

[6] “Não podemos falar do ser do homem, senão da perspectiva cristã e considerando especificamente o ser do homem em Jesus Cristo” (Barth, 1956b, p. 92). Essas citações deveriam ser enormemente multiplicadas.

[7] “Nossa preocupação, portanto, é com o homem real, sentenciado e renovado. O homem real, sentenciado e renovado não existe em nenhum outro lugar, senão na forma de Jesus Cristo e, portanto, na semelhança dessa forma, em conformidade com ele. Somente o homem absorvido em Cristo é o homem real. Somente o homem que sofre a cruz de Cristo é o homem condenado. Somente o homem que participa da ressurreição de Cristo é o homem renovado” (Bonhoeffer, 1955, p. 110). Bonhoeffer referiu-se a esse padrão narrativo arquetípico de várias maneiras. A forma completa de Cristo é “o Deus encarnado, crucificado e ressuscitado” (p. 85). “Cristo como centro da existência humana significa que ele é o juízo e a justificação do homem” (Bonhoeffer, 1966, p. 63). Assim, Cristo é, “ele mesmo, o fim do antigo mundo e o começo do novo mundo de Deus” (Bonhoeffer, 1966, p. 67). O problema, tanto em Barth quanto em Bonhoeffer, é que eles falaram sobre tudo isso acontecendo em Cristo sem deixar clara sua relação com a fé pessoal nele, e assim enfraqueceram o papel da atividade humana receptiva.

[8] Existe, é claro, uma enorme tensão ligada ao fato de Cristo assumir a natureza humana e morrer pelos pecadores, o que levou os cristãos a se dividirem quanto a Cristo ter morrido por todos ou apenas pelos eleitos. A Bíblia dá suporte tanto à primeira hipótese (Ez 18.23; Jo 3.16; 1Tm 2.4-6; 4.10), quanto à segunda (Jo 3.36; Ef 1.3-11; Cl 3.12), ensinando que esse assunto é um mistério e que nos cabe apenas aceitar e viver de acordo com as duas verdades, deixando para Deus conciliá-las. Essa atitude promove um esforço missionário em todo o mundo e incentiva os cristãos a buscar a salvação de todos, sabendo que Deus está chamando todos os portadores de sua imagem para assumirem a responsabilidade por si mesmos diante dele e para se arrependerem de seus pecados e receberem o Filho, confiantes de que nenhum dos justos propósitos de Deus será frustrado pelo pecado.

[9] Barth tornou esse tema central em sua Dogmática eclesiástica. “Em [Cristo] encontramos a história, o diálogo, no qual Deus e o homem se encontram e se

unem, a realidade da aliança mutuamente firmada, preservada e cumprida por eles. Jesus Cristo, em sua única pessoa, como Deus verdadeiro, é parceiro leal do homem, e como verdadeiro homem, de Deus. Ele é o Senhor que se humilha para ter comunhão com o homem e, da mesma forma, o Servo exaltado à comunhão com Deus. Ele é a Palavra falada na transcendência mais alta e mais luminosa e, da mesma forma, a Palavra ouvida na mais profunda e sombria imanência" (Barth, 1960c, p. 46-7).

[10] Antes de prosseguirmos, poderíamos observar certa analogia que existe entre as principais épocas da metanarrativa cristã e os principais episódios da história de Cristo na terra. A encarnação de Cristo foi sua entrada na criação; sua crucificação foi decorrente de ele ter se tornado pecado por nós (análoga à Queda); sua ressurreição foi o início de nossa redenção; e sua exaltação ao céu atrai a atenção dos crentes para o alto, para esperar sua volta e para a instauração da consumação de todas as coisas.

[11] Calvino (1559/1960) traça muitas das associações práticas entre a vida de Cristo e nossa nova vida: "Vemos que toda a nossa salvação e todas as suas partes são compreendidas em Cristo (At 4.12). Portanto, devemos tomar o cuidado de não extrair nem a menor parte dela de qualquer outro lugar. Se buscamos salvação, somos ensinados pelo próprio nome de Jesus que ela é 'dele' (1Co 1.30). Se buscamos quaisquer outros dons do Espírito, eles serão encontrados em sua unção. Se buscamos força, ela está em seu domínio; se pureza, em sua concepção; se bondade, ela aparece em seu nascimento. Pois em seu nascimento ele foi feito como nós em todos os aspectos (Hb 2.17), para que aprendesse a sentir nossa dor (cf. Hb 5.2). Se buscamos redenção, ela está em sua Paixão; se absolvição, em sua condenação; se remissão da maldição, em sua cruz (Gl 3.13); se satisfação, em seu sacrifício; se purificação, em seu sangue; se reconciliação, em sua descida ao inferno; se mortificação da carne, em sua tumba; se novidade de vida, em sua ressurreição; se imortalidade, na mesma ressurreição; se a herança do reino celestial, em sua entrada no céu; se proteção, se segurança, se abundante provisão de todas as bênçãos, em seu reino; se imperturbável expectativa de julgamento, no poder que lhe foi dado para julgar. Em suma, uma vez que nele há abundante suprimento de todo tipo de bem, bebamos dessa fonte e de nenhuma outra" (p. 527-8).

[12] "A aliança da graça […] é, de fato, unilateral" em seu fundamento. "Mas está destinada a se tornar bilateral, a ser consciente e voluntariamente aceita e mantida por seres humanos, no poder de Deus. Essa é a vontade de Deus, que se

manifesta de maneira tão clara e bela na aliança, a fim de que a obra da graça se reflita claramente na consciência humana e desperte a vontade humana de se esforçar enérgica e vigorosamente" (Bavinck, 2006, p. 230).

[13] Séculos atrás, o grande pastor puritano Richard Sibbes (1629/1982) referiu-se à autoconsciência cristã madura da seguinte maneira: "Em todo cristão há três homens. (1) Primeiro, o homem natural, a boa criatura de Deus, tendo entendimento, vontade e afeição. (2) Há também a natureza sob 'espírito de escravidão', a que chamamos 'velho homem'. (3) Há o 'novo homem', moldado pelo 'Espírito de Deus', que luta contra a corrupção de sua natureza" (p. 55-6).

[14] A representação ou encenação da igreja é uma contínua "extensão criativa da forma definitiva de ação comunicativa personificada na história de Jesus Cristo" (Vanhoozer, 2005, p. 261).

[15] "O todo no qual todo o resto se encaixa não é outro, senão Jesus Cristo, a manifestação definitiva e abrangente da sabedoria de Deus" (Vanhoozer, 2005, p. 257). A forma em que procuramos nos encaixar é "a história de Jesus Cristo, história que representa a total e completa ação divina, desde a Criação até a Consumação: o cristodrama" (p. 257).

SEGUNDA PARTE

A bondade de Deus e a criação da humanidade

Segundo a maioria dos teístas, Deus é um ser perfeito, com infinitos pontos fortes e virtudes superlativas, ou perfeições, sendo a fonte de tudo o que é bom no universo e o oponente de todo mal, e cujo caráter é o fundamento último da moral e ética humanas. Orientados pelo Antigo e pelo Novo Testamento, podemos agrupar suas perfeições em torno de três temas: majestade soberana, justiça e amor. Esses três temas estão unidos no ser simples de Deus, constituem a maior beleza que existe e provocam admiração, adoração, amor e celebração em seres humanos sadios.

As perfeições singulares de Deus significam que a realidade é fundamentalmente pessoal e positiva, em contraposição a cosmovisões em que o bem e o mal estão em conflito absoluto e eterno, ou a cosmovisões naturalistas, em que o bem é reduzido à sobrevivência mais eficaz e agradável possível. Os teístas também tendem a concordar que a criação de Deus é primordialmente boa, indicando que a vida humana, em toda a sua complexidade original, divinamente intencional e multifacetada — corpos, relacionamentos, culturas, trabalho e lazer dos seres humanos, funções psicológicas e espirituais, artes e ciências —, é boa e não deve ser desprezada, e a maldade e o pecado humanos não são inerentes à vida humana. O cristianismo ensina ainda que a bondade humana foi exemplificada e concretizada com perfeição apenas uma vez: na Pessoa de Jesus Cristo. Essa estrutura fornece uma base essencialmente positiva para o bem-estar humano e para a psicoterapia e o aconselhamento.

—6—

A beleza de Deus e o florescimento humano

Uma coisa pedi ao Senhor e a buscarei: que eu possa habitar na casa do Senhor todos os dias da minha vida, para contemplar a beleza do Senhor e meditar no seu templo.

Salmos 27.4

A Instituição da religião cristã, de João Calvino, é amplamente reconhecida como o tratamento sistemático mais importante e influente da doutrina cristã escrito entre a Summa theologica, de Tomás de Aquino, no século 13, e a Dogmática eclesiástica, de Barth, no século 20. Seus pontos fortes são muitos, mas talvez a característica mais surpreendente seja como o autor abre seu compêndio. Em uma das obras mais coerentemente teocêntricas já escritas, Calvino não começou versando sobre Deus, ou sobre a revelação, ou sobre as provas da existência de Deus. Em vez disso, escreveu sobre a dialética dipolar mais básica da vida humana: “Quase toda a sabedoria que detemos, isto é, a verdadeira e sã sabedoria, consiste em duas partes: o conhecimento de Deus e de nós mesmos. No entanto, apesar de unidos por muitos vínculos, é difícil discernir qual deles precede e gera o outro”. Essa abertura muitas vezes surpreende os calvinistas quando a leem pela primeira vez.[1] O autoconhecimento, é claro, havia sido exaltado na Grécia antiga como o maior sinal de sabedoria. Refutando a autonomia humana da sabedoria do mundo, Calvino estava argumentando que o autoconhecimento é intrinsecamente relacional, visto que está fundamentalmente relacionado ao conhecimento que a pessoa tem a respeito de Deus. Na vida de uma pessoa, o conhecimento de Deus e o autoconhecimento andam de mãos dadas e são estranhamente recíprocos.

Não podemos nos compreender corretamente como “dependentes, derivados, imperfeitos e responsáveis” (Warfield, 1956, p. 31) se não tivermos o conhecimento das perfeições de Deus e um entendimento preciso de nossa pecaminosidade e de nossas limitações — e esse tipo de conhecimento, segundo Calvino, deve nos conduzir em direção a Deus.

O insight relacional de Calvino não é um complemento opcional a nosso entendimento de nós mesmos ou da humanidade, talvez apenas aplicável a pessoas religiosas. Ele revela uma diferença fundamental entre a psicologia da comunidade cristã e a da comunidade secular. “É certo que o homem jamais alcança um conhecimento claro de si mesmo, a menos que tenha olhado primeiro para o rosto de Deus e depois pare de contemplá-lo e baixe o olhar para examinar a si mesmo” (p. 37). Ele continua: “Enquanto não olhamos para além da terra, permanecendo assim bastante satisfeitos com nossa justiça, sabedoria e virtude, lisonjeamo-nos mais docemente e imaginamo-nos tudo, menos semideuses”(p. 60). No século 16, Calvino estabeleceu um alicerce crucial para o fundamento de uma psicologia cristã.[2] Qual é a importância dessa “verdadeira e sã sabedoria” para o bem-estar cristão e o cuidado das almas humanas?

A RELAÇÃO ENTRE GLÓRIA, BELEZA, AMOR E BEM-ESTAR

Procurando deixar claro que nosso ser e bem-estar dependem de Deus, este livro começou, de modo mais simples, enfocando Deus e sua glória. Os leitores devem se lembrar de que a glória de Deus é a soma de suas perfeições trinitárias. Edwards (1765/1960; 1998) acreditava que a glória e a beleza de Deus eram a mesma coisa, e encontramos esse tema em Agostinho, em Anselmo, em Tomás de Aquino, em Bernardo de Claraval, em Boaventura, em Barth e em Balthasar, assim como em Calvino — os á-bê-cês da teologia cristã. Esses cristãos reconheceram que Deus é o ser mais belo que existe — tão belo, que nada mais belo pode ser concebido — e, portanto, é a própria essência e padrão da beleza.[3] Deus, segundo Edwards (1765/1960), é “infinitamente o mais belo e excelente” ser (p. 14), “o fundamento e a fonte de todo ser e beleza” (p. 15). Edwards

acreditava que a virtude moral ou espiritual é o tipo mais sublime de beleza ou excelência,[4] cujo valor ultrapassa em muito o da beleza física. Uma vez que Deus tem a mais alta perfeição moral imaginável, é o ser mais belo que poderia existir. Além disso, a infinita grandeza de seu ser significa que sua beleza e virtude têm intensidade, profundidade e poder inesgotáveis e insuperáveis.

Edwards (1765/1960) também definiu a verdadeira virtude como "amor benevolente aos seres em geral" (p. 3; isto é, o amor a cada um dos seres, proporcionalmente a seu valor real), e, como Deus é o maior ser que existe, necessariamente se ama supremamente. Em outras palavras, "Deus é infinitamente feliz no prazer que tem em si mesmo" (2003, p. 113). Fundamental na compreensão multicamada de Edwards a respeito da felicidade que Deus sente no amor, a sua beleza era sua base trinitária. Segundo Edwards, a beleza, no nível mais simples, é a harmonia ou "concordância" entre vários elementos (e.g., as formas e as cores em uma pintura) ou, em nível superior, a harmonia ou a concordância que pode existir entre as pessoas. A beleza de Deus é suprema porque ela é a harmonia, a concórdia ou acordo que existe entre as três Pessoas da Trindade infinitamente grandes. Cada membro da Trindade corrobora, compraz-se e concorda com a perfeita beleza dos outros, de modo que eles se amam mutuamente, em conjunto e em grau infinito. Portanto, o amor mútuo está no centro de sua glória trinitária, beleza e virtude, e é a essência de sua felicidade. Assim, sua beleza, felicidade e amor mútuo (ou consentimento) são completamente relacionados, coextensivos e ilimitados. De fato, de acordo com Edwards, somente um Deus triúno pode ser perfeitamente feliz, pois a felicidade perfeita implica alegrar-se com a alegria do outro. Tomás de Aquino (1945) já havia sugerido que a felicidade perfeita (beatitude) só é possível a uma inteligência intencional, consciente de ter o bem perfeito, algo que somente Deus necessariamente tem. Edwards concordava, mas acrescentou que a felicidade de Deus é concretizada (elevada ao cubo?) no eterno consentimento mútuo dos agentes pessoais da Trindade, comprazendo-se na beleza um do outro, assim como na de mesmo.

Como tudo isso se relaciona com o cuidado da alma? Influenciado por Calvino, Edwards reconheceu que os seres humanos têm um papel central a desempenhar no propósito de Deus de manifestar a glória/beleza/amor/felicidade dele neste universo, já que o propósito inclui nos ter criado para isso, vencer nossa dureza e resistência a ele, atrair-nos para ele e compartilhá-lo conosco, criaturas comparativamente insignificantes e pecadoras. Por isso, obtemos nossa felicidade suprema ao nos unirmos à Trindade em seu consentimento mútuo,

algo chamado comunhão com Deus — e tudo isso comunica a glória de Deus.

Hoje, poderíamos traduzir o significado clássico de felicidade como bem-estar. Neste capítulo, portanto, analisarei como a aceitação da beleza de Deus contribui para o bem-estar humano e, portanto, para a verdadeira e sã sabedoria (e a cura da alma). Qual é o foco de toda a celebração registrada nos Salmos? É a beleza do Senhor. “Uma coisa pedi ao Senhor e a buscarei: que eu possa habitar na casa do Senhor todos os dias da minha vida, para contemplar a beleza do Senhor” (Sl 27.4). Nos últimos dias, disse Isaías, os olhos do povo de Deus “verão o rei na sua beleza” (Is 33.17). Cristo inaugurou esses últimos dias (Hb 1.1), de modo que a prescrição mais básica no cuidado da alma cristã é ajudar as pessoas a “contemplar a beleza do Senhor Jesus Cristo” e, com isso, serem “[transformadas], de glória em glória, na mesma imagem” (2Co 3.18).

QUATRO OBSTÁCULOS À ACEITAÇÃO DA BELEZA DIVINA

Infelizmente, os seres humanos enfrentam vários obstáculos que os impedem de apreciação, fruição e recepção da beleza de Deus.

Pecado original

Os seres humanos nascem em uma condição de cegueira espiritual, de modo que nossa capacidade de perceber Deus, para não falar de sua beleza, é seriamente comprometida. Nossa percepção de Deus é influenciada por um egocentrismo congênito que distorce nossa capacidade de enxergar.

A ambiguidade objetiva das evidências

Para complicar ainda mais as coisas, o Deus infinito está muito além da nossa capacidade de percebê-lo e compreendê-lo, dada nossa limitação como criaturas. Ele é, em suma, incompreensível (Frame, 2002). É também invisível, de modo que sua beleza (excetuando-se as teofanias e a encarnação de Cristo) só pode ser percebida indiretamente por meio dos sinais (tanto materiais quanto verbais) que ele proferiu. Acrescente-se a isso o sofrimento deste mundo (o chamado problema do mal) e nosso afastamento em relação a ele (refletido em sua aparente ausência da experiência das pessoas), e nos defrontamos com o que alguns chamaram “ocultação” de Deus.

O contexto social de nosso desenvolvimento

Outras complicações resultam do fato de sermos criados, socializados e formados por pais (ou outros) que Deus planejou que fossem sua imagem, mas, por causa dos pecados e defeitos deles, retratam Deus através de um vidro escuro, em alguns casos muito escuro — por exemplo, com abuso verbal, emocional, físico e sexual. Essas experiências sociais precoces moldam profundamente as capacidades relacionais do indivíduo, incluindo suas crenças, percepções e experiências relativas a Deus. Além disso, famílias e subculturas variam muito quanto à participação no que os autores bíblicos chamam “mundo” e em quanto foram expostas às lentes corretivas das Escrituras, levando a diferentes tipos de influências religiosas.

Nossa percepção subjetiva de Deus

Todo o mundo nasce com senso moral — uma consciência (a lei de Deus escrita no coração, Rm 2.12,13) — e o que Calvino chamou “senso da divindade”. No entanto, as influências mencionadas antes prejudicaram profundamente esses dois sensos. Em consequência disso, os seres humanos tendem a acreditar que

são basicamente bons e tudo gira em torno deles, como devia ser.

Essa complexidade gerou uma grande variedade na compreensão, percepção e experiência de Deus, e no que alguns psicólogos denominaram “conceito-Deus — o que alguém crê e afirma conscientemente sobre Deus — e “imagem-Deus” — como alguém percebe e sente Deus no coração, estando ou não consciente disso (Moriarity; Hoffman, 2007). O conceito-Deus é moldado principalmente por ensinamentos religiosos, e, em segundo lugar, por experiências com Deus condizentes com esses ensinamentos, ao passo que a imagem-Deus tende a ser moldada principalmente por experiências sociais iniciais e, mais tarde, por ensinamentos religiosos e encontros reais com Deus, que podem facilitar mudanças na imagem-Deus (veja abaixo).

Em consequência desses fatores, os seres humanos têm uma extrema desvantagem estética em relação a Deus e são essencialmente incapazes de discernir a verdadeira beleza, o que, segundo Edwards, por um lado dificulta significativamente nossa felicidade ou bem-estar e, por outro, contribui para nossa psicopatologia.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A BELEZA DE DEUS

Dada a interdependência entre conhecer Deus e conhecer a nós mesmos, no cristianismo o conhecimento de Deus deve contribuir para nosso bem-estar. Aliás, conhecer Deus, disse Jesus, é a vida eterna (Jo 17.3). Conhecer o belo Deus, no entanto, implica necessariamente amá-lo, pois não se pode conhecer Deus corretamente sem ser levado a amar e a adorar (Edwards, 1746/1959). Como escreveu o puritano Henry Scougal (1677/1976): “O verdadeiro caminho para aprimorar e enobrecer nossa alma é fixar nosso amor nas perfeições divinas para que as tenhamos sempre diante de nós e extraiamos delas uma impressão sobre nós mesmos” (p. 49). Tornamo-nos aquilo que amamos (Smith, 2009; 2016). O cuidado cristão da alma, portanto, envolve ajudar as pessoas a conhecer e a amar melhor a Deus.

Deus revela-se por meio de seus atos comunicativos — tanto em fala quanto em ações, tendo registrado as mais importantes delas de forma fixa nas Escrituras (2Tm 3.16,17) —, os quais não podemos entender corretamente sem o Espírito Santo (Jo 14.17,26; 16.13; 1Jo 2.27). Ao longo da história, as características de Deus foram chamadas perfeições ou atributos.

Os teólogos identificaram muitas perfeições de Deus (veja Barth, 1957a; Bavinck, 2004; Frame, 2002), e, infelizmente, não temos espaço para dar um tratamento adequado a nenhuma delas aqui. Portanto, abordaremos apenas de modo superficial algumas das mais relevantes para o cuidado da alma e o faremos sob três títulos: a soberana majestade de Deus, a justiça e o amor.

A soberana majestade de Deus

Iniciamos com a majestade ou grandeza soberana de Deus, enfatizando que todas as nossas considerações sobre ele são condicionadas pela diferença radical que existe entre Deus e nós. Para começar, Deus é infinito e, portanto, o maior ser imaginável, superlativo em todos os aspectos louváveis. É autoexistente e autossuficiente. Tem vida em si mesmo (Jo 5.26) e existe necessária e eternamente. Portanto, não tem nenhuma verdadeira limitação ou imperfeição, não precisa de nada que esteja fora dele e, portanto, não pode ser melhorado. Deus é a fonte inesgotável de seu próprio amor, poder, sustento e bondade. Nós, ao contrário, dependemos dele para tudo. “Nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17.28). Deus é ato puro e energia infinita, onipotente e perfeitamente livre, segundo sua natureza virtuosa. Não existe poder maior que o dele; ele é a realização perfeita e eterna de toda a potencialidade moral e razoável, a refulgência da verdade e da bondade, de modo que não há nada que não possa fazer (Jr 32.17; Dn 4.35). É onisciente e conhece todas as coisas, tanto as reais quanto as possíveis (Sl 139). E também é onipresente, de modo que preenche e transcende a criação, na qual se encontra em toda parte, de modo integral (Sl 139). Os cristãos também entenderam que o Deus perfeito é permanentemente feliz, contente e existente em perfeita felicidade (veja Jo 14.27; 17.13; Aquino, 1945; Bavinck, 1951, p. 247). Em decorrência disso,

Deus nunca fica irritado nem sem paciência. Nunca está cansado, nem deprimido, nem triste, nem mal-humorado, nem estressado. Sua ira não tem pavio curto. Não se aborrece facilmente. Está acima de qualquer possibilidade de ser melindroso, instável ou temperamental. Ao contrário, é infinitamente cheio de energia, com um entusiasmo ilimitado e interminável pela satisfação de seu prazer (Piper, 1991, p. 192).

De sua natureza alegre, Deus "dá prazer, cria desejos e recompensa com satisfação, porque é agradável, desejável e cheio de contentamento" (Barth, 1957a, p. 651). Deus é, portanto, o governante do universo; podemos dizer o gerente onicompetente e alegre de todos os assuntos humanos. Tudo isso significa que as diferenças entre Deus e nós são maiores que as semelhanças — e não devemos jamais nos esquecer disso.

A reação adequada diante desse conjunto de perfeições é reverência, adoração, humildade e temor (Pv 1.7). A percepção da soberana majestade de Deus fornece um freio crucial ao nosso egocentrismo e narcisismo inatos, e pode contribuir para uma profunda sensação de conforto e segurança. Cada perfeição específica oferece seu consolo psicoespiritual. Estar em um relacionamento de amor com um Deus autossuficiente e pleno fornece um alicerce psicológico sólido para criaturas carentes, inseguras e neuróticas. Sua suficiência faz mais que simplesmente atender às necessidades de nossa insuficiência. Sua onipotência assegura aos crentes que não sofrerão nenhum dano final; Deus é seu protetor sempre vitorioso (embora devamos redefinir vitória de acordo com o evangelho). Sendo onisciente, Deus conhece o futuro e não se surpreende com nada que aconteça no mundo ou conosco. Também sabe tudo o que está em nosso coração. Não faz sentido, portanto, esconder-se dele (ou de nós mesmos). Tozer (1961) escreveu que a onisciência de Deus é doce porque

nenhum mexeriqueiro pode nos denunciar, nenhum inimigo pode fazer prevalecer uma acusação; nenhum esqueleto esquecido pode sair trôpego do armário onde o escondemos para assim nos espancar e expor nosso passado; nenhuma fraqueza insuspeita de nosso caráter pode vir à luz para afastar Deus de nós, uma vez que ele nos conhecia completamente antes que nós o conhecêssemos, e nos chamou para si no pleno conhecimento de tudo o que

havia contra nós (p. 57).

Sua onisciência também significa que ele é exaustivamente autoconsciente, o que serve como ideal inatingível para seres criados à sua imagem. A onipresença de Deus nos diz que, independentemente de onde os crentes estejam, Deus está lá com eles e estará lá para apoiá-los no que quer que aconteça. “Não temas, porque eu estou contigo; não te assombres, porque eu sou o teu Deus” (Is 41.10). Muita coisa na vida está fora de nosso controle; por isso, saber que Deus tem o controle supremo de todas as situações ajuda os crentes (embora isso não signifique que as coisas serão fáceis); ele está sempre presente em amor, fazendo com que todas as coisas cooperem para o bem deles (Rm 8.28); e seu contentamento é inabalável, apesar de tudo o que é contrário a sua vontade na criação. Acreditar profundamente na grandeza absoluta de Deus dá às crenças e valores de Deus um peso maior em nossa alma, o suficiente para superar as opiniões de qualquer outra pessoa (incluindo a nossa): “… asseguraremos nosso coração diante dele no que quer que nosso coração nos condene, pois Deus é maior que nosso coração e conhece todas as coisas” (1Jo 3.19,20; Welch, 1998). Conhecer melhor esse grande Deus certamente diminuiria nosso estresse e provavelmente aliviaria muitas outras dificuldades psicológicas, sobretudo, talvez, problemas como perfeccionismo, tristeza, sensação de falta de importância ou insignificância, inferioridade, ansiedade, fobia, transtorno obsessivo-compulsivo, depressão e sentimentos de incompetência. Edwards (1994) entendeu os benefícios psicológicos de uma clara percepção da majestade de Deus:

A terribilidade de Deus faz parte de sua glória, e é preciso que criaturas tenham essa noção em mente para que compreendam de modo correto sua grandeza e glória, bem como, na visão e conhecimento espirituais dele, aquela alegria e felicidade perfeita, bela e responsiva. O terrível e reverente temor da majestade de Deus gerado por essa percepção é necessário para o devido respeito da criatura por Deus e para que haja felicidade mais completa no discernimento de seu amor[5] (p. 469).

É claro que nossa doença espiritual — o fato de sermos esses pecadores arruinados que somos — significa que nosso coração nem sempre encontra consolo nessas verdades. O fato é que o conhecimento da soberana majestade de Deus pode aterrorizar até os crentes, principalmente ao considerarem o tremendo mal que existe em nosso coração e no mundo. Alguns tentaram encontrar uma solução em uma divindade menor do que a revelada na Bíblia; por exemplo, uma que criou um mundo no qual ela se limitou por amor, de modo que não pode impedir as más ações de suas criaturas livres; aliás, pela lógica, nem sequer pode conhecê-las. Superficialmente, essa estratégia pode parecer ajudar os que sofrem (Boyd, 2003), já que a divindade não exerce controle sobre tudo o que acontece, de modo que Deus não está implicado de forma alguma. Mas, no final, tira muito mais consolo do que proporciona, ao destruir a segurança de um Deus soberano que torna significativo tudo o que acontece conosco, até mesmo o mal (Gn 50.20), que nos protege da destruição absoluta e que julgará e derrotará o mal no final. A solução mais terapêutica não é apresentar um novo modelo de Deus, mas aprender a aceitar a unidade de todas as perfeições de Deus (veja abaixo). No entanto, os conselheiros podem causar danos terríveis às pessoas que sofrem se tratarem essas verdades tão impressionantes com um discurso excessivamente confiante, como se a situação fosse mais simples do que realmente é. Os amigos de Jó ajudaram mais enquanto estavam calados.

A justiça de Deus

Religiões que estão fora das tradições teístas ocidentais são mais ou menos projeções do próprio conflito ético interno da humanidade. Nesses esquemas, a ordem divina é composta ou de um panteão de deuses do bem e do mal, em que os melhores ainda são tão falhos quanto nós (como no politeísmo grego, romano, nórdico e hindu), ou de uma síntese monística de bem e mal (como no taoísmo e no hinduísmo filosófico). Já o Deus das Escrituras é impecavelmente virtuoso. Ele é “Luz, e não há nele treva nenhuma” (1Jo 1.5). Esse Deus é de absoluta pureza moral, necessariamente justo e bom em suas ações e atitudes, total e resolutamente contrário ao mal e à injustiça. Sendo o outorgante da lei, seu caráter é o padrão de certo e errado do universo. A retidão de Deus significa ser ele é “fiel a si mesmo” (Thiselton, 2007, p. 344). “Tu és tão puro de olhos, que não podes suportar o mal nem tolerar a iniquidade” (Hc 1.13). Isso significa

também que Deus é o preservador e defensor da justiça no universo. “Ele não deixará o culpado impune” (Êx 34.7). Sem um juiz tão justo e onipotente, a maior parte do mal existente do mundo jamais seria confrontada. A perfeição moral de Deus garante perfeita justiça. A resposta adequada a esse conjunto de perfeições é adoração, admiração, alívio e (para os pecadores) culpa, vergonha e medo.

Um sistema ético é mais convincente e psicologicamente valioso quando se baseia em algo transcendente (em comparação com outro sistema visto apenas como adaptativo ou existente apenas para servir ao estado ou ao eu). A ética humana faz mais sentido se oriunda de nossa Origem; portanto, há congruência profundamente satisfatória quando a cosmovisão de uma pessoa restringe suas intuições éticas e padrões de consciência à natureza de Deus. Segundo Kierkegaard, um eu maduro é formado pelo compromisso com uma ordem moral que transcende os próprios desejos do indivíduo (Evans, 2009). Os seres humanos precisam preferir a justiça, ao se defrontarem com desejos internos conflitantes, se quiserem concretizar toda a sua natureza criada, da qual faz parte a lei de Deus escrita em seu coração (Rm 2.12,13). Como veremos no próximo capítulo, um desejo divino por integridade e perfeição, baseado na lei, permeia a vida humana. Além disso, a consciência humana dá testemunho interno (imperfeito) da retidão e da justiça de Deus, guia interno e autoavaliador que promove comportamento pró-social, integridade e amadurecimento. Quem pode calcular quantas pessoas têm a saúde mental preservada e evitam doença mental simplesmente por viverem de acordo com sua consciência?[6]

Aceitar e reconhecer a retidão e a justiça de Deus pode também nos ajudar a vencer a vergonha, a amargura e o ódio porventura gerados por maus-tratos sofridos nas mãos de outras pessoas. A justiça de Deus garante que tudo o que há de errado nesta vida será de alguma forma corrigido no final. Tragicamente, as crianças têm a tendência de se sentirem responsáveis pelos maus-tratos que sofrem, de modo que pode ajudar quando adultos em recuperação tomam conhecimento de que têm um advogado divino que sabe a verdade exata do que aconteceu, e odiava aquele pecado — alguém a quem podem recorrer para chorar pelo que ocorreu e clamar por justiça —, e em algum momento resolverá esse assunto em toda a sua glória.

O pecado, no entanto, danificou nossa consciência e nossa percepção da justiça de Deus. Ser criado por uma família propensa à humilhação pode esmagar o espírito de uma criança e fazer com que ela cresça com vergonha e culpa

excessivas, muitas vezes falsas, e, se não houver uma cura adequada, ela própria pode criar os filhos com as mesmas pressões e abusos. Além disso, o pecado pode cegar pessoas comparativamente mais saudáveis (mesmo cristãos) de modo que não enxerguem o próprio orgulho, alimentando formas mais secretas de psicopatologia, como perfeccionismo, atitude julgadora, espírito de divisão e defesas, como a projeção. As piores maldades geralmente são cometidas por motivos potencialmente bons (Baumeister, 1997).

Talvez também seja bom dizer algo aqui sobre a ira de Deus, dadas as várias reações psicologicamente complexas que ela provoca nos seres humanos. De Gênesis a Apocalipse, Deus é retratado como uma divindade que se enfurece com o pecado e se compromete a puni-lo, por fim condenando ao inferno os que terminantemente rejeitam tanto a ele quanto a sua oferta de resgate em Cristo (veja 1Re 14.9; Jo 3.36; Ef 2.2; Apocalipse). Essa revelação comunica que a justiça retributiva é um valor transcendente no universo. Alguns teístas, como os cristãos liberais, ficam ofendidos e rejeitam essas crenças (Lotufo, 2012), mas, como "não há maneira exegeticamente responsável de eliminar a natureza pessoal da ira de Deus encontrada nas Escrituras canônicas" (Carson, 2008b, p. 45), procura-se adotar outra abordagem.

Neste livro, estamos fazendo a pergunta "Qual é o benefício terapêutico do ensino bíblico?". Consideremos os benefícios psicológicos de "superar" o retrato bíblico da ira de Deus e consentir com ele. Para começar, ela demonstra que ele se opõe terminantemente ao pecado e se importa enormemente com a maldade humana. Se o Deus do universo não se importasse tanto, isso seria um indício de sua cumplicidade. A intensa oposição de Deus ao pecado também transmite uma preocupação com nosso bem-estar, uma vez que ele valoriza a execução da justiça em prol de pessoas que foram prejudicadas por pecados cometidos por outros, mas procura salvar a todos da autodestruição que todo pecado implica (Pv 1.32; Mt 1.21; 1Tm 2.4). Tudo o que nosso Criador chama de injusto é ruim para nós; então sua cólera significa, ao mesmo tempo, seu amor (relação especialmente evidenciada no ciúme de Deus pela adoração e amor de seu povo; veja, e.g., Oseias). A ira de Deus não é sinal de caráter caprichoso ou instável; na Bíblia, ela se manifesta coerente e firmemente apenas em face do pecado. A principal dificuldade que os seres humanos enfrentam em relação à ira de Deus é o sentimento profundo e amplamente inconsciente de vergonha e culpa não resolvidas que todos carregam em diferentes graus. À medida que nos tornamos mais convencidos de que Deus é Deus — ser de uma ordem completamente diferente da nossa e absolutamente justo, mesmo em sua ira — e nossa vergonha

e culpa são resolvidas na cruz, nossa oposição intelectual cede cada vez mais em grata reverência.

Outro problema relacionado a esse assunto é projetar inconscientemente em Deus experiências que tivemos com a ira humana, que necessariamente ficam aquém da justiça de Deus (Tg 1.20). Esse distúrbio perceptivo pode ser particularmente pronunciado se um de nossos pais estava sempre irado, problema infelizmente muito comum em um mundo pecaminoso. Por isso, a cura e o amadurecimento cristãos implicam também diferenciar as várias fontes de nosso incômodo com a ira divina, confessar nosso pecado e lamentar nosso sofrimento e o dano que ele causou às nossas capacidades perceptivas e relacionais. A ira humana pecaminosa é uma paródia distorcida da ira de Deus: é narcisista e sem nenhuma preocupação com o bem-estar do outro, totalmente imprópria para os filhos de Deus. A ira de Deus, porém, revela que existe uma ira legítima contra o pecado e o mal, a qual os seres humanos criados à imagem de Deus devem sentir e que pode ser incentivada e cultivada de maneira analogicamente apropriada e virtuosa. Isso é particularmente importante para as pessoas que sofreram abuso emocional e físico, pois provavelmente precisarão sentir e lidar com essa ira por um tempo — talvez até fazendo orações imprecatórias a Deus a respeito dos que perpetraram esses atos (como Sl 35; 69; 70; 109), como um passo saudável e preliminar em direção ao perdão cristão autêntico (Carson, 2008b, p. 62; Worthington, 2009).

Por último, e mais importante, versamos anteriormente sobre o fato de que o valor infinito de Deus significa que ele precisa amar a si mesmo acima de tudo e defender sua honra diante do pecado. “O pecado suscita a ira divina porque nosso pecado ofende a Deus pessoalmente” (Cole, 2009, p. 71). A ira contra o pecado é absolutamente adequada a um Deus de infinito valor e dignidade, sendo também um sinal de respeito para com ele mesmo totalmente apropriado; qualquer coisa menos que isso significaria que ele não é Deus. A revelação da ira de Deus contra o pecado é terapêutica em primeiro lugar, porque é um ataque frontal a nosso egocentrismo inato. Portanto, ao ler sobre a ira de Deus e ser tentado a julgá-lo de acordo com padrões e experiências humanas, a melhor atitude é ouvir nosso coração e questionar essa reação. Talvez sua origem esteja em nossa resistência pecaminosa para com Deus; talvez nossa percepção tenha sido influenciada pela exposição anterior a raiva e agressão pecaminosas. Contrariando o pensamento contemporâneo, uma profunda confiança na revelação bíblica, quando consentimos que ela molde nossas convicções terapêuticas, leva à percepção de que a ira virtuosa de um Deus soberano, justo e

que ama acima de tudo fornece um contexto que melhor permite distinguir a ira justificada da injustificada. Além disso, permite que uma pessoa trabalhe e resolva a ira que ficou guardada em seu íntimo por causa da maldade praticada contra ela na infância e se arrependa de modo cada vez mais profundo de sua ira pecaminosa contra Deus.

O amor de Deus

Vimos que o amor é uma característica eterna de um Deus triúno que vive para sempre em perfeito amor e comunhão dentro de si (Jo 17.23,24; 1Jo 4.10,16), o que se manifesta temporalmente no prazer entusiasmado que o Pai tem no filho (Mt 3.17; 17.5). Portanto, o Deus do cristianismo é amor, essencialmente, de maneira que outras divindades monoteístas não podem ser. Mas o que significa dizer que Deus é amor?

Em virtude da famigerada ambiguidade da palavra amor no vocabulário humano, é necessário raciocinar intensa e biblicamente sobre a natureza do amor divino. Retomando nosso modelo de amor do capítulo 2, auxiliados por ideias de Tomás de Aquino, de Edwards e de Stump, lembramos que o amor tem três aspectos relacionados à ligação do amante ao amado e um aspecto que diz respeito ao amante. De acordo com esse modelo, o amor é um prazer no amado (o que alguns chamaram de amor de gratificação), um desejo por seu bem-estar supremo e um desejo de comunhão com ele, o qual consiste em atenção comum, compartilhamento de pensamentos e sentimentos e um desejo de estar perto, todos os quais requerem a integração interna do amante, ou seja, algum grau de sinceridade e de vontade focada.

Como observamos antes, o ser de Deus em si mesmo, e como Trindade, é a perfeita realização do amor nesses termos, dada a sua unidade, simplicidade e alegre intensidade. No entanto, o pecado constitui uma monumental ofensa a Deus em sua soberana majestade e justiça, tornando o amor divino pelos seres humanos incongruente, se não escandaloso. Contudo, o exagero de seu amor — segundo os padrões da justiça divina — manifesta-se quando esses padrões são suplantados por seu desejo de proporcionar bem-estar aos seres criados a sua imagem e de ter comunhão com eles, apesar dos pecados deles (Rm 5.8). E esses

desejos estão agora sendo realizados por causa da redenção que o próprio Deus concedeu em seu Filho (1Jo 4.9,10,19), pela qual ele agora tem prazer em pecadores que, pela fé, estão em Cristo (amor que alguns denominaram "benevolente"), resultando em "união e proximidade" (Owen, 1965, vol. 2, p. 24). O esplendor compassivo de Deus é demonstrado ainda nos muitos bens criados que ele compartilha continuamente com seus amigos (Jo 15.14,15), e também com aqueles que vivem em oposição a ele (Mt 5.45). Por fim, a excelência de seu amor é demonstrada no respeito que o soberano e majestoso Deus tem por aqueles que sofrem e, em comparação com a maioria, vivem em situação pior: os pobres, os fracos, os estrangeiros, os deficientes, os oprimidos e até os pecadores — em suma, os pobres de espírito (Mt 5.3). Isso deve servir de estímulo especial para as pessoas que enfrentam os mais graves problemas psicoespirituais. "Com sua graça e auxílio, podemos nos erguer e contemplá-lo espiritualmente, com espanto interminável diante desse amor tão sublime, excelente e inestimável que o Deus todo-poderoso tem por nós, em sua bondade" (Juliana de Norwich, 1998, p. 49).

A resposta adequada a essa iniciativa divina é amar a Deus (já que o amor dele é maior que nosso medo, 1Jo 4.18), e seu amor constrange e inspira amor nos que foram libertos de seus pecados (2Co 5.14) e, portanto, estão sendo internamente integrados em torno de Deus. Quem não gostaria de conhecer melhor uma pessoa assim? Conhecer e experimentar o amor de Deus pelos crentes, em Cristo, é encontrar a satisfação final que todos os seres humanos estão buscando, pelo menos inconscientemente, e a felicidade para a qual fomos criados.

"O Senhor teu Deus está no meio de ti, um guerreiro vitorioso. Ele se deleitará em ti com alegria, será discreto em seu amor; ele se regozijará em ti com gritos de alegria" (Sf 3.17). Segundo Owen (1965, vol. 2, p. 25), esse versículo mostra que Deus não encontrará culpa em seus santos, e seu amor nunca será tirado deles. Para Cristo, os crentes são belos. "Meu amado é meu, e eu sou dele" (Ct 2.16; veja Owen, 1965, ponto 2). Ao receber pessoalmente o amor de Deus, "o coração é aberto e alargado para esperar dele tudo de bom, e nada além do que é bom" (Sibbes, 1635/1973, vol. 2, p. 246). Quanto mais frequente e profundamente os crentes experimentarem o amor de Deus, mais seus modelos internos de funcionamento serão ativados em relação a Deus, levando a sua modificação por Deus na idade adulta, algo chamado "apego seguro adquirido" ou "status seguro adquirido" (Hesse, 2008 Granqvist e Kirkpatrick, 2008). Isso, por sua vez, pode ter efeito sobre todo o sistema psicossocial, contribuindo para o enfraquecimento da motivação para o pecado e o incentivo a um maior

autocuidado; para a resolução de traços e episódios específicos de vergonha, ansiedade, tristeza e ira; e para maior resistência e bondade diante de relacionamentos difíceis. À medida que essa cura se espalha internamente, crentes que viviam com um sentimento de solidão ou incompetência começarão a descobrir que esse sentimento está gradualmente desaparecendo; talvez Deus realmente esteja com eles e a vida deles realmente valha a pena (Groeschel, 1993).

Há muitos aspectos do amor divino dignos de atenção clínica e de meditação: sua bondade, sua paciência e sua generosidade superabundante; sua vontade de compartilhar de si mesmo, de ter empatia e de interagir; sua paixão conjugal, bem-aventurança e habitação no Espírito; e sua disciplina, treinamento e desafio paternais. No entanto, graça, misericórdia e perdão têm especial valor para a psicoterapia. Os crentes precisam deleitar "a alma à vista do que está fora deles, a saber, a inata, doce e revigorante bondade das coisas exibidas no evangelho" (Edwards, 1746/1959, p. 251). Essa necessidade é particularmente grande para os que sentem vergonha e culpa significativas. "A maneira de diminuir e até superar os terrores que surgem das compreensões parciais e falsas de Deus é alcançar pontos de vista espirituais, claros e ampliados dele como um Deus cuja glória é ser misericordioso e gracioso até para os maiores pecadores" (Colquhoun, 1814/1998, p. 164). À medida que uma pessoa aceita o fato de que o maior Ser do universo sente prazer e deseja experimentar comunhão e ver seu bem-estar final em Cristo, apesar do pecado e da disfunção, cresce uma base transcendente para que essa pessoa resolva padrões habituais de vergonha e de aversão a si mesma. A terapia secular pode fornecer um encorajamento significativo de um ser humano para outro, o que certamente pode ajudar a alcançar vários tipos de recuperação, mas ela não tem nada específico para oferecer a aconselhados que se sentem indignos de ser amados por uma fonte fora desta criação. Os seres humanos precisam do amor de seu Criador. É por isso que Owen (1965, vol. 2) acreditava que o amor de Deus fornece "o único repouso para a alma" (p. 23).

Resumo: a simplicidade de Deus e o esplendor e a unidade das suas perfeições

Tendo sido feitos à imagem de Deus, os seres humanos só podem tornar-se

inteiros se conhecidos e amados por Deus e ao conhecê-lo e amá-lo receptivamente. Embora tenhamos visto apenas por alto algumas das perfeições de Deus, talvez tenha sido suficiente para perceber que todo estado angustiante ou disfuncional que os seres humanos possam sofrer tem um remédio terapêutico correspondente em algum aspecto da beleza de Deus. O tempo gasto com Deus substitui aos poucos a irrelevância pela significância, a vergonha pela dignidade, a solidão pela presença do Outro. Nosso narcisismo encolhe na presença da afeição paternal de Deus. Meditar em sua soberania vigilante acalma nossas ansiedades e temores. Sua justiça, agora dada a nós em Cristo, liberta-nos cada vez mais da necessidade de termos um bom desempenho e enche-nos de humildade; e conhecer sua justiça capacita-nos a enxergar os maus-tratos que sofremos nas mãos de outros dentro de uma nova estrutura. Quaisquer que sejam as dificuldades psicoespirituais de uma pessoa, abrir o coração para esse Deus pode contribuir para uma reconfiguração fundamental de suas emoções e desejos, esquemas relacionais, narrativa, capacidade de enfrentamento e consciência de seu lugar no universo.

Mas esse Deus nos deixa perplexos. Ele ultrapassa nossa compreensão (Rm 11.33-36) e confronta nossa mente com o paradoxo dos paradoxos. Alguns tentaram diminuir o mistério favorecendo algumas de suas perfeições em detrimento de outras e reinterpretando o restante correspondentemente; talvez sua soberana majestade e justiça em detrimento do amor (muito frequente no calvinismo) ou seu amor em detrimento da justiça (típico do liberalismo e do pós-liberalismo). Os três conjuntos de perfeições divinas que examinamos — majestade soberana, justiça e amor — proporcionam uma maneira útil, ainda que limitada, de “resumir” e defender o retrato bíblico de Deus. Cada uma dessas três perspectivas parece igualmente máxima e irredutível a qualquer uma das outras, formando um tripé sobre o qual podemos adorar a Deus; sem nenhuma delas, levamos um tombo e nosso entendimento fica significativamente distorcido. No entanto, não há contradição entre elas em Deus; a profundidade (ou esplendor) de sua beleza consiste precisamente na consonância delas. Teólogos clássicos argumentaram que o Deus infinito não é composto de partes, mas é fundamentalmente um e, portanto, “simples”. Suas perfeições não devem ser consideradas aspectos de Deus diferentes e separáveis, mas, sim, necessariamente interrelacionadas e implicando-se mutuamente. “Deus é a perfeita completeza do que ele é; os limites de generosidade, poder, vida, sabedoria e bondade são estabelecidos apenas onde se encontram seus opostos, mas Deus não tem oposição, pois está além do não ser ou da negação, transcendente de toda composição ou antinomia; é principalmente nesse sentido

de plenitude total que Deus é chamado simples" (Hart, 2003, p. 192-3). A justiça de Deus é soberanamente majestosa e amorosa, sua soberana majestade é amorosa e justa, seu amor é justo e majestoso; e cada uma dessas perfeições em seu grau máximo.[7]

Ao mesmo tempo, precisamos admitir que, para nosso raciocínio finito, a união dessas perfeições apresenta tensões difíceis, se não impossíveis, de resolver completamente. Os pensamentos e caminhos de Deus são mais altos que os nossos (Is 55.8,9). Como nenhum ser humano pode conhecer Deus totalmente, estamos nos enganando se achamos que alcançamos um conhecimento completo de Deus. No aconselhamento, além disso, muitas vezes trabalhamos com pessoas que, por uma ou outra razão, acabaram gravitando em torno de um conjunto de perfeições e têm muita dificuldade com outro conjunto. Talvez um sinal da cura e da maturidade cristãs seja até que ponto uma pessoa é capaz de aceitar a unidade essencial das diversas perfeições de Deus, não obstante a dificuldade que essa unidade impõe às nossas sensibilidades finitas, pecaminosas e, em alguns casos, danificadas, simplesmente com base em revelação bíblica e devoção em amor. Isso pode envolver aceitar o que, para nós, parecem perfeições contraditórias, mas que em Deus são totalmente harmoniosas, e depois fazer o melhor possível, com a ajuda de Deus, para encontrar sua consonância interna, pela fé. Essa receptividade promove nossa felicidade. "A meu ver, a maior alegria possível reside no fato de que aquele que é mais alto e poderoso, mais nobre e digno, torna-se menor e mais manso, mais amistoso e mais cortês" (Juliana de Norwich, 1998, p. 51).

Contudo, conselheiros cristãos terão de trabalhar com muita compaixão com pessoas que, por terem sofrido tanto trauma, abuso ou pecado ativo, acham que a experiência e o consolo da beleza simples de Deus está fora de seu alcance psicológico imediato. Aqueles que têm mais condição de apreciar um retrato mais completo da beleza de Deus têm de ter cuidado para não agravar as dificuldades dessas pessoas tratando-as sem consideração por sua história de vida ou sem levar em conta o ponto em que elas se encontram em sua jornada. Um perfeccionismo obstinado carece de uma sensibilidade estética típica desse perfeccionismo — e raramente é bem-sucedido. Como pastores, os conselheiros cristãos precisam conduzir os aconselhados ao verdadeiro descanso, mas fazem isso melhor se forem pacientes sinais da aprovação de Deus, construindo uma ponte encarnacional/relacional para o aconselhado, independentemente de suas lutas internas, de modo que um trabalho com Deus mais direto, consciente e explícito possa ser feito no futuro.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

As pessoas visitam o Grand Canyon, apreciam um rosto bonito e ficam extasiadas com grandes obras de arte porque foram criadas por Deus para se sentirem felizes na presença de vários tipos de beleza. No entanto, a beleza da criação é necessariamente deficiente; nunca podemos obter dela o suficiente para nos satisfazer para sempre. Assim, a beleza da criação nos dirige para uma beleza maior, uma beleza infinita e eterna mais plenamente revelada em Cristo, cujo gozo é o tipo mais completo de florescimento humano (Pieper, 1998).

Como vimos, o propósito de autoglorificação de Deus está notavelmente correlacionado com seu propósito de promover o bem-estar humano. Deus está buscando pessoas para "proclamar as virtudes daquele que [as] chamou das trevas para a sua maravilhosa luz" (1Pe 2.9), em parte porque isso nos faz felizes. Provocar essa correlação, portanto, é um dos principais objetivos do aconselhamento cristão. "Trabalha pela fé para mostrar Deus como ele é, infinito em misericórdia e bondade. Essa é a arte de um cristão; é divina retórica assim persuadir e repreender a alma" (Sibbes, 1635/1973, p. 229).

Empreendeu-se um grande volume de pesquisas em psicologia moderna sobre o que poderíamos chamar felicidade advinda da criação (Diener, Lucas e Oishi, 2002). Nos últimos quinze anos, psicólogos modernos começaram a examinar os benefícios psicológicos de prestar atenção naquilo que é maior que a humanidade ou está além dela, mas, compreensivelmente, dados os pressupostos modernos, tem recebido rótulos genéricos não teístas, como "transcendência" ou "elevação" (Peterson e Seligman, 2004; Haidt, 2003). No futuro, pesquisadores cristãos provavelmente se concentrarão mais especificamente nos benefícios da adoração do Deus triúno. Vamos examinar o que podem descobrir.

Adoração e psicoterapia

A adoração glorifica Deus e, ao mesmo tempo, satisfaz os profundos desejos que temos, como criaturas, de experimentar reverência, admiração, importância, propósito e amor. Portanto, “quando negligenciamos o louvor a Deus, perdemos tanto a consolação do amor divino quanto a do nosso próprio amor” (Sibbes, 1635/1973, p. 253). Quais poderiam ser os benefícios da adoração? Em primeiro lugar, ela muda os adoradores ao transformá-los, gradualmente, naquilo que mais estimam. “O valor e a excelência de uma alma deve ser medido pelo objeto de seu amor. Quem ama coisas sórdidas e vis torna-se, assim, sórdido e vil, mas uma afeição nobre e bem colocada progride e aprimora o espírito até ser conforme com a perfeição que ama” (Scougal, 1677/1976, p. 49). “Contemplar”, diz Piper (1991), é “um modo de tornar-se” (p. 15). A origem dessa suposição pode ser encontrada em Agostinho (1956, p. 518):

Nossas almas, irmãos, são feias por causa de suas más ações: ao amar a Deus, tornam-se belas. Que tipo de amor é esse que torna belo o amante? Mas Deus é sempre belo, nunca deformado, nunca sujeito a mudanças. Ele, o Belo, amou-nos primeiro. E como éramos quando nos amou? Feios, deformados. E não foi para nos deixar feios, mas para nos transformar e converter de criaturas feias em belas. Mas como nos tornamos belos? Retribuindo o amor daquele que é eternamente belo. Quanto mais o amor cresce em nós, mais cresce a beleza, pois o amor é a beleza da alma.[8]

Como a adoração realiza isso? Por um lado, a adoração “genuína” reordena nosso coração, colocando tudo em perspectiva. Ela indica implicitamente a vaidade relativa da vida neste mundo e a importância comparativamente menor de muitos de nossos desejos e vontades. Ela mina o narcisismo e suaviza nossas defesas de autoproteção, ao mesmo tempo que fortalece as estruturas criadas do eu, contribuindo para um senso de significado e propósito. A adoração dá esperança ao crente, desviando sua atenção de seus problemas e redirecionando-a para alguém infinitamente maior, que o ama eternamente e não se deixa abater pelo pecado dele nem desanima diante de sua história de vida ou de suas limitações, como ele se desanimaria.

Deus deveria ser “o objeto arrebatador da contemplação [do crente]” (Edwards, 1746/1959, p. 253). No entanto, não podemos fabricar essa experiência dentro de nós mesmos. Pelo contrário, a beleza de Deus “captura e arrebata” (Scola, 1995, p. 2), mas sem coerção; ela é internamente persuasiva, por meio da Palavra e do Espírito de Deus (Vanhoozer, 2010). Ao avistar a beleza singular de Deus, os seres humanos são compelidos a confessá-la espontaneamente, como alguém que faz uma caminhada nas montanhas e solta um grito espontâneo de admiração quando vê uma paisagem estonteante. No entanto, os seres humanos não são de forma alguma passivos nesse processo. “Adoração significa despertar para as maravilhas de Deus […] e deixar que elas nos surpreendam e deleitem” (Danielou, 1996, p. 9). Para que isso aconteça, Smith (2009; 2016) recomenda o envolvimento em práticas litúrgicas cristãs que reorientem o coração e nossa identidade para nossa preocupação final: participação no culto público e celebrações da ceia do Senhor, horários regulares de leitura da Bíblia, meditação e oração.

Os desafios, no entanto, são maiores para cristãos que vêm de famílias disfuncionais e têm dificuldades relacionais, porque isso cria mais obstáculos à comunhão com Deus, além do pecado original que atrapalha todos os seres humanos. Por isso, podemos considerar que terapeutas e conselheiros cristãos são como os fisioterapeutas, só que trabalhando com danos e deficiências psicológicos e não físicos. Assim, embora tenham os mesmos objetivos que os diretores espirituais, estão sempre adaptando seu aconselhamento aos déficits mentais, emocionais, volitivos e relacionais específicos de seus aconselhados.

A comunhão com um Deus simples

Por amor a Deus e à verdade, assim como para nosso bem, é importante adorar a Deus de acordo com a natureza dele, e não de acordo com nossas preferências. Se interpretamos mal a natureza de Deus, ainda que seja ao realçar um conjunto de perfeições em detrimento de outro, nossa recuperação estará comprometida na mesma proporção. Como observamos antes neste capítulo, há duas maneiras pelas quais os seres humanos compreendem Deus: o conceito-Deus (entendimento consciente e doutrinário que se tem de Deus) e a imagem-Deus (percepção emocional de Deus, em grande parte inconsciente, que é moldada

mais por nossas experiências relacionais). Dependendo da história familiar e eclesial do indivíduo, a soberana majestade e a justiça de Deus podem sobressair muito mais que seu amor, até o ponto em que este é obliterado. Para outros, o amor de Deus domina a tal ponto sua percepção dele, que não conseguem aceitar nem perceber sua majestade soberana nem sua ira santa. Nesses casos, portanto, o trabalho da terapia cristã será ajudar essas pessoas a eliminar essa dissociação entre os conjuntos de perfeições e aceitar Deus do modo que ele se revelou nas Escrituras, aprendendo, por fim, a compreender a profunda harmonia de todas as suas perfeições. Algumas vezes, será preciso que o aconselhado se concentre em apenas um conjunto de perfeições, sempre em oração, durante uma temporada, para compensar e curar déficits em seu conhecimento ou experiência anterior, para no final unir essas percepções com outros traços do caráter revelado de Deus. Pessoas que sofreram violência grave, por exemplo, podem precisar se concentrar, em oração, durante meses (ou mesmo anos) no amor de Deus (especialmente manifesto em Cristo, na cruz) antes de serem capazes de interpretar e aceitar de forma saudável sua soberana majestade (e.g., aceitar o fato de ele permitir que um sofrimento terrível lhes tenha acontecido quando crianças). Quando os aconselhados se sentem prontos para abordar aquele conjunto de perfeições de Deus difícil de aceitar (DDA), podem começar sua meditação concentrando o coração no conjunto de perfeições que consideram fácil de aceitar (FDA), e depois, brevemente, focar no conjunto DDA, procurando controlar a angústia desencadeada, e então terminar com o conjunto FDA. Poderíamos dar a isso o nome de processo psicoespiritual de “pendulação” de fé, já que é similar a outros processos terapêuticos de mudança que enfraquecem a dissociação, apenas com a diferença, nesse caso, de que o conhecimento e as percepções que a pessoa tem de Deus estão sendo modificados e integrados, levando ao desenvolvimento de uma imagem-Deus mais abrangente e que corresponda melhor ao conceito-Deus que aquela pessoa tem (o qual, espera-se, é mais preciso). Isso merece ser mais bem estudado.

Promovendo uma estética melhor

“Embora [o louvor] seja direito de Deus e nosso dever, e seja algo prazeroso, louvar a Deus não é tão fácil como muitos imaginam” (Sibbes, 1635/1973, p. 252). Talvez possamos dizer que o maior problema da humanidade seja uma

espécie de “filisteísmo espiritual”, já que nosso apreço pela beleza é extremamente materialista e, portanto, sem refinamento. Como nossos sentidos espirituais foram embotados pelo pecado original, temos uma incapacidade inata de reconhecer a beleza excelente. Até mesmo os seres humanos mais inteligentes são arrebatados pela beleza das criaturas, preferindo-a mil vezes à beleza de nosso Criador — tendência freada, mas não destruída, por nossa conversão. Talvez possamos denominar essa tendência pecaminosa transtorno psicológico de ordem estética.

Para complicar a situação, fatores genéticos podem predispor pessoas a certas limitações de personalidade, emoções excessivamente instáveis e dificuldade de raciocínio que afetam a religiosidade (Bradshaw e Ellison, 2008). Os fatores psicológicos têm influência ainda maior. Toda cultura apresenta a seus membros um conjunto particular de ídolos preferidos, cada um deles com uma quantidade módica de beleza. A socialização familiar afunila um pouco esse campo, inclinando os indivíduos mais para alguns deuses que para outros (esportes ou música; trabalho ou diversão; o eu ou os outros). Por último, desde o começo da experiência humana uma das missões primordiais de Satanás tem sido distorcer o entendimento humano a respeito de Deus por meio de engano e da desinformação (Gn 3.4,5; 1Tm 4.1-3).

A idolatria é uma variável da vida humana. Os piores ídolos são os explicitamente religiosos. São fomentados pelos ensinos errados sobre o divino que uma pessoa assimila — e formam seu “conceito-Deus —, pelas experiências relacionais com as imagens de Deus nas quais ela é criada, pelas pessoas com quem ela formou seus primeiros apegos e por aqueles que, portanto, moldaram as percepções profundas que ela tem a respeito dos outros. Essas experiências acabam por formar a percepção de Deus, resultando na “imagem-Deus” dessa pessoa: o que ela realmente sente sobre Deus, conscientemente ou não. Religiões não bíblicas ensinam conceitos de Deus que são errados em graus variados, resultando em uma divindade de beleza menor que a do verdadeiro Deus. Contudo, até mesmo crentes bem instruídos necessariamente ainda têm distorções em suas percepções e experiência de Deus, sem perceberem a lacuna entre seu conhecimento de Deus baseado na Bíblia — do qual estão conscientes — e sua mais ou menos inconsciente percepção de Deus, lacuna perpetuada pelo desconhecimento de que ela existe. Um dos mais perigosos ídolos imagináveis é aquele composto de proposições perfeitamente ortodoxas, mas sem personalidade — a divindade formal dos filósofos, que consiste em verdade impessoal, mas com quem um cristão não tem nenhum relacionamento real. Não

obstante, distorções no conceito-Deus e na imagem-Deus constituem os maiores obstáculos ao senso estético supremo de uma pessoa e, portanto, para sua adoração, assim como para seu bem-estar psicológico. O pecado original é a fonte máxima de idolatria. No entanto, as distorções na imagem-Deus também são fomentadas por abusos ou negligência praticados pelos responsáveis pela criação do indivíduo, pecados esses que, em casos extremos, podem ser interpretados como "prova", com carga emocional negativa, de que Deus não existe ou é nosso inimigo — assim como os próprios cristãos —, o que, somado ao pecado original, pode gerar nessas pessoas a convicção profunda de que, no fundo, Deus não as ama e as abandonou.

Particularmente difíceis são as experiências das pessoas que sofreram abusos espirituais, tendo crescido em famílias e igrejas teologicamente ortodoxas, mas que refletiam de modo precário a comunhão do Deus triúno. Essas pessoas acham especialmente difícil distinguir entre o Deus verdadeiro (revelado nas Escrituras) e sua imagem-Deus distorcida, porque seus conceitos e experiências religiosas foram gravemente contaminados por relacionamentos intensos e tóxicos com pessoas que falavam sobre o Deus da Bíblia, mas cuja vida, até certo ponto, representava mais o Anticristo. Essas experiências estéticas muitas vezes levam ao ceticismo religioso e até mesmo ao ateísmo (Vitz, 1999).[9] O lado positivo das experiências medíocres em ambientes familiares cristãos é o material que podem fornecer para a terapia e a autoanálise, uma melhor compreensão do verdadeiro cristianismo e, por último, a glória manifesta quando esses obstáculos são eliminados por meio de Cristo, que na ressurreição venceu o próprio abuso espiritual.

Em consequência do pecado e das outras influências pecaminosas que examinamos acima, os seres humanos têm, por natureza, uma grave deficiência estética, "adorando não a Deus, mas a uma invenção e a um sonho de seu coração" (Calvino, 1559/1960, p. 47). O tratamento para esse distúrbio requer o Espírito de Deus, a luz do evangelho e das Escrituras, o cultivo da receptividade ativa e da oração e o trabalho com outras pessoas. O aconselhamento cristão pode ajudar de várias maneiras, ao ensinar um conceito-Deus ortodoxo, ao promover a internalização meditativa das Escrituras e de textos cristãos relacionados, ao ressaltar a disparidade entre o conceito-Deus e a imagem-Deus, ao defender o envolvimento emocional com o Deus verdadeiro, ao orientar a investigação das distorções geradas na família de origem e ao proporcionar experiências significativas com representações de Deus relativamente mais precisas, tanto durante a sessão quanto nas devoções pessoais. Quanto maior a

disparidade entre o conceito-Deus ortodoxo por parte do aconselhado e sua imagem-Deus distorcida, mais necessário será abordar seu histórico familiar, especialmente as lembranças que guarda dos pais, para que seja possível ajudá-lo, em primeiro lugar, a entender melhor como suas experiências na infância podem ter influenciado a forma em que hoje experimenta Deus e as pessoas e, em segundo lugar, a substituir as características distorcidas de sua imagem-Deus por percepções mais precisas.

As distorções da imagem-Deus não podem ser alteradas apenas pelo ensino do conceito-Deus, porque as memórias emocionais só podem ser modificadas por meio de novas experiências emocionais. No entanto, o ensino bíblico sobre a natureza de Deus fornece guias cognitivos divinamente inspirados para esse processo de cura, providenciados, em parte, para ajudar a estruturar nossas experiências de Deus cheias de carga emocional, de modo que nos envolvamos cada vez mais com o Deus verdadeiro e menos com os ídolos. Assim, os aconselhados devem ser incentivados a procurar experiências emocionalmente significativas e doutrinariamente fiéis com as perfeições de Deus, por meio do culto público, da leitura das Escrituras, da oração meditativa e, de modo indireto, por meio de relacionamentos afetuosos com cristãos relativamente sãos. Isso pode ajudar a minar as falsas crenças e defesas que os relacionamentos passados e os abusos espirituais deixaram, além de curar distorções nas emoções e nos esquemas relacionais associados a Deus. Conhecer e amar o Deus verdadeiro, o qual é diferente daquela imagem de um Deus distante e sempre zangado aprendida na infância, pode, por sua vez, levar a pessoa a abandonar as representações patológicas do eu e do outro e a incorporar esquemas relacionais e do novo eu mais saudáveis, dentro de seu universo relacional Deus-eu-outro.

Ao mesmo tempo, é preciso lembrar aos aconselhados que as mudanças neurológicas e psicológicas profundas no “modelo interno de funcionamento” ocorrem de forma lenta e gradual. É como comparar a facilidade de aprender a língua materna na infância e a dificuldade de aprender uma segunda língua na idade adulta. A semente da cura relacional divina começa pequena (como um grão de mostarda?) e cresce lentamente, à medida que a verdade cristã e o amor divino são cada vez mais experimentados, internalizados e integrados, até que algum tipo de limiar seja ultrapassado, momento em que a ansiedade acumulada anteriormente e a turbulência interna começam a ceder e são substituídas por um crescente senso do favor de Deus e da paz interior (Groeschel, 1993; Newton, 1960). Pesquisas que documentassem essa “conversão” ao longo da vida teriam um valor incalculável.

Solucionando o problema de pensar que Deus é nosso inimigo

A parte mais importante da tendência humana de perceber Deus como inimigo deve-se, de acordo com o ensino cristão, ao sentimento primordial de vergonha e culpa do ser humano (veja cap. 8). Deus é perfeitamente justo e antagônico a nossa oposição a ele, isto é, nosso pecado, e todo ser humano sabe disso até certo ponto (Rm 1.18,19; Kierkegaard, 1849/1980). Somente quando alguém se apropria dos benefícios da redenção de Cristo é que essa pessoa pode de fato curar esse problema (veja caps. 12-15), porque na redenção Deus provou "Seu próprio amor por nós pelo fato de, sendo nós ainda pecadores, Cristo ter morrido por nós" (Rm 5.8). Para os que creem em Cristo, o amor de Deus vence.

Assim, quando cristãos sentem basicamente que Deus é seu opositor, estão experimentando em seu relacionamento com Deus o que foi chamado "equivalência psíquica" das relações humanas (Fonagy, Gergely, Jurist e Target, 2002); nesse caso, estão confundindo uma imagem-Deus distorcida com o Deus verdadeiro. Esse é um tipo extremo de "transferência negativa": a projeção no Pai celestial de crenças e atitudes hostis derivadas de experiências anteriores com seres humanos pecaminosos. Como a Bíblia (e especialmente a cruz) ensina que Deus foi reconciliado com seus filhos, o objetivo da terapia nessas situações é ajudar os aconselhados a aprender (1) a "mentalizar" ou a "objetivar" sua imagem-Deus distorcida, ou a "desidentificar-se" com ela, (2) a levá-la até a cruz e a entregá-la e (3) a substituí-la por novas percepções/experiências de Deus, passando a vê-lo como um ser amoroso, apesar de seu "velho eu" considerá-lo inimigo.

Provavelmente essa tarefa será mais difícil para aconselhados oriundos de lares cristãos em que as imagens de Deus com as quais cresceram eram cronicamente hostis e antagônicas, contaminando, assim, sua compreensão e experiência de Deus. Nesses casos, pode ser uma boa ideia ajudá-los a distinguir nitidamente — no coração — entre o verdadeiro Deus e Jesus, de um lado, e o falso. Aconselhados que estão se conscientizando dos extremos abusos e traumas espirituais que sofreram no início da vida podem achar psicologicamente impossível, por alguns meses (ou até anos), abordar diretamente seu conceito-Deus ou imagem-Deus. Nesse período, os conselheiros cristãos podem focar em

outros problemas, como, por exemplo, outras distorções relacionais, permitindo que o próprio relacionamento de aconselhamento sirva de corretivo para o mundo relacional subjetivo do aconselhado e, talvez, produza indiretamente alguma correção da imagem-Deus distorcida. Pessoas que nunca sofreram esse tipo de abuso podem ter dificuldade de entender o que essas pessoas estão enfrentando.

Separando Deus de Satanás

Os crentes mais sadios, com uma percepção precisa e sadia de Deus, são capazes de concordar sinceramente com a epifania que Jó teve no meio de sua grande luta com Deus (e Satanás): “Ainda que ele me mate, nele esperarei” (Jó 13.15). Contudo, o próprio Jó não se sentiu sempre assim em relação a Deus no processo de tentar entender seu sofrimento com base em sua fé e na teologia de seus amigos. E Jó, é claro, é um crente arquetípico, porque as dificuldades da vida humana suscitam questionamentos sobre Deus e seu amor. Quando algo ruim acontece, além das emoções negativas que normalmente são ativadas, as pessoas religiosas refletem sobre o envolvimento de Deus, em geral de acordo com seu conceito-Deus. Da perspectiva bíblica, isso é legítimo e até desejável, pois Deus é soberano sobre tudo o que acontece. No entanto, como é também justo e amoroso, o retrato bíblico de seu envolvimento (natural ou pessoal) com o mal é muito complexo e multifacetado (Carson, 1990). Consequentemente, pensamentos sobre Deus, aliados a emoções negativas que muitas vezes acompanham o pecado e o sofrimento, em geral também ativam a imagem-Deus e as autorrepresentações correlatas, e, se houver distorções por causa de socialização ou ensino deficiente, fortes emoções negativas associadas à imagem-Deus do indivíduo podem ser desencadeadas.

No entanto, o relato bíblico completo sobre o mal que sobrevém aos seres humanos também inclui o envolvimento de Satanás. O nome Satanás originariamente significava “adversário” (hebraico); e “Diabo” (no gr., diabolos) queria dizer “caluniador” ou “acusador”. Embora pouco nos seja dito sobre as origens de Satanás, ele é retratado como um agente sobrenatural criado que se opõe implacavelmente a Deus e ao bem-estar dos portadores de sua imagem e trabalha para aumentar o pecado e o sofrimento humanos, com o objetivo final

de afastar os seres humanos de Deus e impedir qualquer melhora em seu relacionamento (Gn 3; Jó 1 e 2; Zc 3.1,2; Mt 4.1-11; 2Co 12.7). No entanto, ele também, ironicamente (e diabolicamente), "ecoa" a lei de Deus, acusando o povo de Deus de pecado, como um advogado de acusação (Zc 3.1,2; Ap 12.10). Nesse papel, Satanás parece muito semelhante e intimamente aliado à força mental condenatória com que algumas pessoas lutam — o "sabotador interno" (Guntrip, 1957) ou "crítico interno". No entanto, os autores bíblicos também retratam Satanás como "servo" de Deus (Page, 2007), que nada pode realizar sem a permissão divina (Jó 1 e 2; 2Co 12.7).

Para nos ajudar a entender como podemos abordar esses problemas, examinaremos um tema psicologicamente intrigante na obra de Martinho Lutero. Segundo Bayer (2008), a visão de Lutero sobre Deus beirava o dualismo, embora não chegasse a esse ponto. Por um lado, Lutero se referiu ao "Deus oculto" (Deus absconditus), o soberano governante do universo, que encontramos no sofrimento, no mal e na morte, cujas ações parecem arbitrárias e, portanto, incompreensíveis, e, em decorrência disso, às vezes dá a impressão de ser um oponente quase sinistro. Lutero contrastou essa perspectiva com a do "Deus crucificado" (Deus crucifixus), o Salvador amoroso e abnegado, revelado especialmente em Jesus Cristo na cruz, que está "presente de maneira salvífica" (p. 198). Os dois são aspectos do único Deus verdadeiro, exemplificando sua soberana majestade e seu amor, respectivamente. No entanto, o "lado sombrio de Deus", segundo a leitura que Bayer faz de Lutero, tem uma terrível semelhança com Satanás. Por sinal, Bayer diz que Lutero às vezes se referia a Satanás como uma "máscara do Deus todo-poderoso em sua aterrorizante absconsidade. A maior tentação é aquela em que o próprio Deus se torna meu inimigo e não posso mais distinguir Deus do Diabo, de modo que eu, como Lutero diz, 'não sei se Deus é o Diabo ou o Diabo é Deus'" (p. 205). No entanto, Lutero apegava-se firmemente à unidade de Deus e rejeitava concepções de Deus que negassem sua soberania ou seu amor.

Essa interpretação de Deus causa desconforto em muitos cristãos, e parece altamente provável que ela tenha surgido do envolvimento de Lutero com o verdadeiro Deus revelado nas Escrituras por meio de uma imagem-Deus dicotômica que ele já tinha (talvez moldada por uma criação ruim e incoerente). Mas, antes de rejeitarmos de imediato a distinção de Lutero, devemos observar que sua percepção do Deus oculto assemelha-se às percepções de Jó sobre Deus em meio ao sofrimento (veja Jó 7.20; 9.16-20; 13.24; 16.7-14). Há também muitas passagens nos Profetas em que o castigo de Deus sobre seu povo por

causa de seus pecados e o amor eterno que ele tem por seu povo aparecem lado a lado, com poucas tentativas de harmonização. E se a dicotômica imagem-Deus de Lutero lhe permitisse distinguir nitidamente traços do caráter simples de Deus que às vezes parecem, da nossa perspectiva, estar em oposição? Lembremo-nos novamente da incompreensibilidade transcendente de Deus por causa de nossa finitude. É de esperar que o Deus infinito exceda nossa capacidade de compreendê-lo na unidade de seu ser, gerando aparentes dicotomias entre diferentes atributos — como sua majestade soberana e seu amor.[10] Deus não é dividido, mas podemos percebê-lo dessa maneira por causa de nossos pecados, limitações cognitivas e, em alguns casos, danos decorrentes de nossa criação. O desafio para os crentes é receber e integrar tudo o que foi revelado sobre Deus nas Escrituras, por seu Espírito, da melhor maneira possível, e interpretar tudo o que existe na vida, incluindo o próprio Deus, de modo correspondente.

Como poderíamos usar essas considerações terapeuticamente? Quando os aconselhados percebem Deus como inimigo, é especialmente importante que os terapeutas deem tempo para que um relacionamento empático e confiante se desenvolva de modo gradual, sem tentar convencê-los a adotar uma posição mais equilibrada por meio de argumentos, porque provavelmente acharão essa abordagem igualmente agressiva. Passado um tempo, devemos levantar a possibilidade de essas percepções estarem relacionadas ao mau funcionamento de seus mecanismos de percepção de Deus (a que Calvino chamou sensus divinitatis), dada a condição pecaminosa do ser humano, ou seja, o pecado e, no caso de algumas pessoas, ao modo em que foram criadas por pais que deixaram muito a desejar. (Nunca conheci ninguém com essas percepções que tivesse crescido em uma família amável e amorosa.) No momento certo, devemos tratar da revelação do amor de Deus em Cristo e o que podemos deduzir sobre Deus com base no autossacrifício de Cristo na cruz, além de incentivar a integração de Deus como amor e majestade soberana (como o próprio Lutero recomendou, Kolb, 2002). Podemos, então, incentivá-los a fazer uma nítida distinção entre Deus e Satanás, aceitando a possibilidade de que Deus os ame em Cristo e percebendo Satanás como inimigo, e, então, insinuar que ele é a causa malévola do mal que sofreram, de modo que teriam toda a razão de dirigir sua animosidade contra ele (Sl 139.21,22). Ele realmente é nosso inimigo supremo; por isso, é válido e terapeuticamente útil odiar Satanás! Ele deve ser designado para sempre como nosso “objeto ruim”. Em relação aos sofrimentos pelos quais os aconselhados passaram, podemos incentivá-los a adaptar uma frase de José e a aplicá-la a si mesmos: “[Satanás] intentou o mal contra mim, mas Deus o tornou em bem” (Gn 50.20). A repetida reflexão, meditação e percepção dentro

desses moldes, procurando bifurcar a imagem-Deus distorcida, no coração, entre uma percepção de Satanás e uma percepção do verdadeiro Deus (segundo a revelação bíblica) pode ajudar os aconselhados a se relacionarem melhor com Deus e, indiretamente, com eles mesmos e com os outros.

Pelo exposto, podemos ver que ativar mecanismos de transferência e projeção negativa em relação ao Deus perfeito não é de todo ruim, pois pode ser um meio de o aconselhado trazer à consciência a vergonha, a culpa e algum outro material psicoespiritual não resolvido — por exemplo, memórias e sentimentos —, os quais são oriundos da criação por responsáveis que eram imagens imperfeitas de Deus e podem ser identificados, objetivados e "superados". Esse uso terapêutico religioso da transferência para Deus, é claro, vira a teoria freudiana de cabeça para baixo, ao tratar Deus como pessoa real — diga-se de passagem, a mais real de todas as pessoas — que pode estar psicologicamente viva no coração e no universo relacional do crente e envolvê-lo diretamente no processo de cura, facilitando outras mudanças no modo de ele se relacionar consigo mesmo e com os outros (veja em Spero, 1992, uma abordagem judaica com suposições teístas semelhantes).

Participando do programa de embelezamento de Deus

Para resumir o capítulo até agora: a terapia cristã envolve, entre outras coisas, aprender a conhecer, adorar e amar a Deus em suas diversas perfeições. O Deus triúno é um ser único e simples, cujas perfeições constituem uma unidade harmoniosa. Embora não possamos compreender Deus em sua totalidade, há coisas que podemos fazer, com a ajuda do Espírito, para promover a cura de nosso equipamento pecaminoso e danificado de percepção de Deus (o sensus divinitatis). Todos os cristãos enfrentam o desafio terapêutico de, com a ajuda do Espírito, abrir o coração danificado para Deus, em Cristo, conforme ele é revelado nas Escrituras. Em sua presença, ele nos permite gradualmente conhecê-lo, adorá-lo e amá-lo melhor, incorporando suas diversas perfeições em nossa mente, coração e vida (e cérebro). Dessa maneira, nossas ideias e percepções profundas sobre ele podem ser corrigidas, expandidas e remodeladas intelectual e experiencialmente, e isso afetará de modo indireto as percepções que temos dos outros e de nós mesmos. Para facilitar esse processo, os crentes

desempenham um papel necessário ao passarem tempo suficiente com ele. Por várias razões, muitos cristãos não estão convencidos (pelo menos inconscientemente) de que o encontro com Deus produzirá benefícios psicoespirituais. Portanto, precisam de incentivo de pastores e conselheiros para continuar a buscá-lo até encontrá-lo (Mt 7.7), bem como de ensino sobre Deus, e da salvação, e de treinamento sobre como cultivar a disposição do coração necessária para perceber da beleza de Deus e dela participar, de modo que também possam florescer melhor.

Thompson (2011) nos recorda que o ponto de partida é ser conhecido por Deus, ou seja, compreender que Deus já sabe tudo o que está acontecendo dentro de nós, e então abrir-nos conscientemente para que ele nos conheça e ame em Cristo. Do nosso lado, isso envolve melhorar nosso relacionamento divinamente restaurado com ele. As disciplinas espirituais são relevantes aqui. A oração tem grande importância no processo. No entanto, para que a transformação ocorra, deve haver mais do que súplica aflita. Louvor, ações de graças e amor são essenciais. A oração de escuta (um tipo mais dialógico do que a maioria das pessoas pratica) pode ajudar os crentes a passar da oração mental (na cabeça) para a oração afetiva (no coração) e, então, para a oração contemplativa (felicidade de toda a alma em Deus; veja Johnson, 2007, cap. 16; Pieper, 1998). A meditação sobre Deus está intimamente relacionada à oração, sobretudo por meio da leitura da Bíblia, bem como de outras literaturas devocionais cristãs, para que possamos nos envolver com Deus cada vez mais como ele de fato é, independentemente de nossas percepções errôneas. Assim como ocorre com outros aspectos da transformação profunda da alma, são necessários meses, ou até anos, para aprender a orar e a meditar de maneiras que melhor promovam o florescimento da alma por meio de novas percepções e experiências com Deus, com outros e consigo mesmo, que permitam que as perfeições divinas (sua forma e esplendor) penetrem a mente, depois o coração e assim por diante, permeando memórias, a imaginação, as tendências de ação e as práticas relacionais, bem como as partes correspondentes do cérebro (e.g., a amígdala, o hipocampo e o córtex pré-frontal), provocando transformações significativas na história do indivíduo.

Uma das maneiras pelas quais isso ocorre, como escreveu frei Lourenço da Ressurreição, é praticando a presença de Deus ao longo do dia, por exemplo, indo à loja com ele, andando ou se exercitando com ele, trabalhando no computador com ele, cultivando o jardim com ele, vendo televisão com ele e conversando com outras pessoas com ele. Especialmente valiosos são os

passeios na natureza, caminhadas ou acampamentos, nos quais se gasta algum tempo abrindo o coração para a pacífica dignidade, o contentamento, o poder e a sabedoria de Deus, que são sempre manifestos por meio de sua criação, onde esses traços parecem quase tangíveis.

Por fim, lembramos que os conselheiros, assim como outros, têm um papel importante a desempenhar ao retratarem Deus para o aconselhado, pois crentes maduros manifestam a forma e o esplendor de Deus por meio de suas ações, fornecendo experiências visíveis e tangíveis da dignidade, retidão e amor do Deus invisível. Deus quer que complementem, reforcem e solidifiquem a internalização das Escrituras e os benefícios de nosso relacionamento com Deus na cura da alma.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Augustine. Confessions. Tradução para o inglês de H. Chadwick (New York: Oxford University Press, 2009).

_____ [Agostinho de Hipona]. As confissões. Tradução e notas de Jorge Pimentel Cintra (São Paulo: Quadrante, 2015).

Bennett, A. The valley of vision: a collection of Puritan prayers and devotions (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975). [Seleção que promove tanto o temor quanto o amor a Deus.]

_____. O vale da visão: uma coletânea de orações puritanas (Brasília: Monergismo, s.d.).

Juliana de Norwich. Revelations of Divine love (London, Reino Unido: Penguin,

1998).

_____. [Juliana de Norwich] Revelações do amor divino. Tradução de Marcelo Masson Maroldi (São Paulo: Paulus, 2018).

Owen, J. Communion with the triune God (Wheaton: Crossway, 2007). [‡ Teologia densa, escrita com um coração amoroso.]

_____. Comunhão com o Deus trino (São Paulo: Cultura Cristã, 2010). Tradução de: Communion with the triune God.

Tozer, A. W. The knowledge of the Holy (New York: Harper, 1992).

_____. O conhecimento do Santo. Tradução de Osler Gustavo Manzini (Americana: Impacto, 2018).

Watson, T. A body of divinity (Edinburgh: Banner of Truth, 1966).

Contemporâneos

Boyer, S. D.; Hall, C. A. The mystery of God: theology for knowing the unknowable (Grand Rapids: Baker Academic, 2012). [‡]

Clinton, T.; Straub, J. God attachment: why you believe, act, and feel the way you do about God (New York: Howard, 2014).

Crabb, L. Finding God (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

_____. Atravessar problemas e encontrar a Deus (São Paulo: Sepal, 1997).

_____. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009).

_____. Cartas de um Deus que te ama. Tradução de Bárbara Coutinho (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012).

Hart, D. B. The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth (Grand

Rapids: Eerdmans, 2003). [‡ Livro tremendamente difícil, mas admirável.]

Moriarty, G. L.; Hoffman, L., orgs. God image handbook: for spiritual counseling and psychotherapy (Binghamton: Haworth, 2007). [‡]

Packer, J. I. Knowing God (Downers Grove: InterVarsity, 1973). [Um clássico contemporâneo.]

_____. O conhecimento de Deus. Tradução de Cleide Wolf (São Paulo: Mundo Cristão, 2005).

Peterson, E. Holy luck (Grand Rapids: Eerdmans, 2015). [Um tesouro de livrinho com poemas que farão o leitor rir, maravilhado, com a beleza de Deus.]

Piper, J. The pleasures of God: meditations on God's delight in being God (Portland: Multnomah, 1991). [Talvez o melhor livro de Piper.]

_____. God is the gospel (Wheaton: Crossway, 2005). [Livrete para ser usado como trabalho de casa no aconselhamento.]

_____. Deus é o evangelho: um tratado sobre o amor de Deus como oferta de si mesmo. Tradução de Francisco Wellington Ferreira (São José dos Campos: Fiel, 2019).

Smith, J. B. The good and beautiful God (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

Smith, S. Objects of his affection: coming alive to the compelling love of God (West Monroe: Howard, 2001).

Tan, S.-Y.; Gregg, D. H. The disciplines of the Holy Spirit (Grand Rapids: Zondervan, 1997).

Thompson, C. Anatomy of the soul: surprising connections between neuroscience and spiritual practices that can transform your life and relationships (Wheaton: Tyndale, 2011). [Explica como Deus pode curar os danos em nosso apego.]

Welch, E. When people are big and God is small (Phillipsburg: P&R, 1998).

_____. Quando as pessoas são grandes e Deus é pequeno (São Paulo: Batista

Regular, 2017).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Calvino, é claro, não foi o único a ter essa percepção. Zuínglio afirmou a mesma coisa antes de Calvino, e os dois foram influenciados por Agostinho, cujos escritos estavam impregnados com a admissão de que o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus estão interrelacionados. É possível discernir esse tema por toda a Idade Média e, na tradição católica, de Pascal a Tanquerey, monge católico do século 20 (1930, p. 213-32), que fez a mesma observação de Calvino. Talvez o psicólogo cristão que falou de forma mais abrangente sobre o tema tenha sido Søren Kierkegaard (1849/1980), que, além de reconhecer a relação entre conhecimento de Deus e autoconhecimento, entendeu com maior consciência de desenvolvimento que a genuína individualidade (a que chamamos neste livro "agência pessoal") crescia somente na relação com Deus (e vice-versa). "Quanto maior a concepção de Deus, maior a quantidade de eu; quanto mais eu, maior a concepção de Deus" (p. 80). Kierkegaard acreditava que, quanto mais conhecemos Deus, mais consciência temos de nossa duplicidade e de nossas verdadeiras qualidades como criaturas, e mais nosso eu amadurece, capacitando-nos a viver de forma mais transparente diante de Deus e a compreender mais sobre ele.

[2] Hoje, teólogos e psicólogos cristãos podem esclarecer e aperfeiçoar a concepção de Calvino de quatro maneiras. Primeira: o conhecimento de Deus e do eu também são interdependentes do conhecimento dos outros, o que, junto com o conhecimento do eu, começa a se desenvolver no primeiro ano de vida, os dois precedendo o conhecimento de Deus. Segunda: o conhecimento de Deus e o amor a ele são também interdependentes. O foco de Calvino no conhecimento parece, em retrospecto, uma ênfase exagerada, que não reflete o foco bíblico no amor a Deus como o principal mandamento. Até o mais filosófico Tomás de Aquino tornou mais clara a relação equilateral de amor e conhecimento. Terceira: nosso conhecimento de Deus e amor a ele são precedidos, lógica e temporalmente, pelo fato de sermos conhecidos e amados por Deus (verdade que Calvino afirmou em outras partes da Instituição da religião cristã). Por fim, ser conhecido e amado por Deus e conhecer e amar a Deus são intermediados pelo conhecimento Cristo e amor a ele, e é por meio dele que toda a nossa verdadeira e sã sabedoria se torna possível (o que Calvino também abordou posteriormente

na Instituição).

[3] “[Deus] é belo, divinamente belo, belo a sua maneira, de um modo só dele, belo como a beleza primitiva inatingível, mas realmente belo” (Barth, 1957a, p. 650).

[4] Para Edwards, excelência é sinônimo de beleza (Daniel, 1994) e denota “harmonia, simetria ou proporção”, entre um conjunto de outras coisas (Schafer, 1994, p. 53).

[5] Junto com Juliana de Norwich (1998): “Além do mais, contemplar e amar nosso Criador faz com que a alma enxergue sua imensa insignificância e enche-a de temor reverente e verdadeira mansidão, com abundância de amor por seus irmãos cristãos” (p. 50).

[6] Essa hipótese é a base, atualmente, da terapia da aceitação e do compromisso.

[7] Quem está familiarizado com a teologia evangélica contemporânea reconhecerá que isso é coerente com o perspectivismo de Frame (1987) e com a teologia “sinfônica” de Poythress (2001).

[8] No entanto, essa tradução superior foi extraída de Balthasar (1982-1991, vol. 2, p. 136).

[9] Sinto muita tristeza pelos obstáculos que criei para meus filhos por não ter correspondido suficientemente a Cristo.

[10] Existe também alguma interessante evidência empírica confirmatória em dois estudos que descobriram que uma crença mais forte em Satanás estava relacionada a maior bem-estar religioso e era inversamente proporcional às queixas a respeito de Deus (Beck; Taylor, 2008).

—7—

Do jeito que deve ser

Deus viu tudo o que fizera, e eis que era muito bom.

Gênesis 1.31

Toda boa dádiva e todo dom perfeito são lá do alto, descendo do Pai das luzes.

Tiago 1.17

Tudo que Deus criou é bom, e nada deve ser rejeitado, se recebido com gratidão; porque é santificado pela palavra de Deus e pela oração.

1Timóteo 4.4,5

A glória de Deus é uma alma viva.

Ireneu de Lião

O enredo da Bíblia concentra-se pesadamente no escândalo da rebelião e maldade humanas e no esforço imenso que o Criador da humanidade empreende para reverter o motim e trazer os seres humanos para sua comunhão triúna. A

Bíblia, por conseguinte, dirige a atenção dos leitores especialmente para os temas correlatos do pecado e da redenção. Contudo, os que procuram basear a terapia nos “primeiros princípios” da Escritura não devem se deixar envolver na ação principal do teodrama a ponto de não perceberem seu pano de fundo essencial: a boa criação, que provê o palco, a infraestrutura e o contexto. Embora a história bíblica obviamente comece pela criação, suas implicações na sustentação da vida, da história e da cultura dos seres humanos raramente são explicitadas nas Escrituras. Por causa disso, os cristãos às vezes reduzem tudo o que ocorre na vida humana à oposição entre Deus e o pecado, perdendo de vista, assim, a criação e a glória de Deus manifestada nela. Embora devamos dar a devida atenção ao pecado, uma orientação mais profundamente teocêntrica deve considerar as boas obras de Deus na criação, e especialmente na redenção, como muito mais merecedoras da nossa atenção.

Os que compreendem a essência do cristianismo sempre reconheceram que ele oferece uma “cosmovisão baseada na criação” (Bavinck, 2004, p. 435),

o que confere a ele uma visão elevada da criação. Vejamos, por exemplo, Tomás de Aquino (1945, vol. 1), para quem Deus ama tudo o que criou porque seu “amor é a causa da bondade das coisas” (p. 219). Ou Calvino (1559/1960), para quem nosso conhecimento a respeito de nós mesmos é necessariamente dúplice: “isto é, saber como éramos quando fomos criados” e também qual se tornou nossa condição depois do pecado original (p. 183). Para ser robusto, nosso cristianismo precisa ser sempre fundamentado em um apreço sincero pela bondade da criação de Deus que existe em Cristo, por meio dele e para ele.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A REDENÇÃO

É natural que os cristãos comecem o estudo da doutrina bíblica acerca da criação nos três primeiros capítulos de Gênesis. No entanto, outros ensinamentos sobre a criação estão espalhados por toda a Bíblia. A seguir, apresentaremos um resumo de algumas das principais linhas de pensamento criacionista relevantes para o

cuidado da alma.

Criação e providência

Começamos observando que a boa criação continua existindo desde o princípio, sendo sua continuidade devida ao que os teólogos chamam de providência de Deus. Criação, tomada por si só, refere-se à autoria divina original da ordem criada ex nihilo (do nada), pela qual os céus e a terra passaram a existir. Providência aponta para a contínua manutenção autoral divina da ordem criada pela palavra de seu poder (Hb 1.3; veja tb. Sl 148.6,8; Cl 1.17). Criação e providência estão sob mútua implicação, de modo que a providência foi corretamente considerada por alguns como uma “criação contínua ou progressiva” (Bavinck, 1956, p. 179).

Criados para Deus

Considerando apenas o sistema de referência deste universo, podemos concluir, como muitos hoje em dia, que somos apenas organismos altamente evoluídos, sem ideais mais elevados que a reprodução e a capacidade de sobrevivência. Uma sociedade secular, na melhor das hipóteses, pode desenvolver valores suplementares vantajosos, como trabalhar duro, cuidar dos menos favorecidos e buscar muitas formas temporais de felicidade. Nobres orientações naturalistas, como o budismo clássico e a psicologia positiva convencional, postulam valores ainda mais elevados que podem dar um maior senso de propósito; por exemplo, sabedoria, compaixão e até transcendência (Peterson e Seligman, 2004). No entanto, como nenhum desses valores pode abordar as questões e necessidades mais profundas da vida humana, permanece um desejo quase inconsciente e insatisfeito no coração humano. Os cristãos acreditam que o sentido mais pleno de significado e propósito humano encontra-se além da ordem natural, na comunhão com nosso Criador triúno.

Um elemento fundamental para uma compreensão cristã da vida e da identidade humana é a distinção Criador-criatura, o reconhecimento de que os seres humanos pertencem a uma ordem completamente diferente do ser de Deus, vivem em absoluta dependência dele para tudo e devem-lhe completa lealdade (O'Donovan, 1986, p. 33). Essa relação é infinitamente assimétrica, uma vez que a existência dos seres humanos depende totalmente da liberdade de Deus. "Nosso próprio ser nada mais é que subsistência no Deus único" (Calvino, 1559/1960, p. 35). Essa verdade distingue uma psicologia teísta de uma psicologia secular em todo o escopo da disciplina.

As dádivas da vida

Já comentamos sobre a natureza expressiva e generosa do Deus triúno, na palavra do Filho e no dom do Espírito, para com a humanidade no ato da salvação. Os bens da criação fornecem mais evidências de sua liberalidade comunicativa. Para começar, a própria existência é um presente incrível. Deus "a todos dá vida, respiração e tudo mais" (At 17.25). Cada vida humana, portanto, é um grande bem. "Todas as coisas existentes, pelo fato de existirem, são boas, pois o ser de uma coisa é em si um bem; assim como qualquer perfeição que ela detenha" (Tomás de Aquino, 1945, vol. 1, p. 217). Portanto, é melhor ser do que não ser. Levando isso um passo adiante (alterando outro ditado), é melhor ter vivido e sofrido do que nunca ter vivido.

Mas Deus dá a todos os seres humanos mais que simplesmente vida. Embora os dons particulares variem consideravelmente neste mundo, as pessoas em geral se beneficiam de inúmeras bênçãos: um mundo deslumbrantemente belo; corpos específicos; e nutrição, cuidado e afeição dos cuidadores (geralmente famílias), que (dentro de suas culturas) transmitem uma língua, conhecimento, habilidades e recursos culturais, entre os quais tecnologia. Cada vida humana, portanto, consiste em inúmeros presentes, compartilhados livremente, que testemunham algo de seu Doador. "O mundo está carregado da grandeza de Deus" (Hopkins, 1985, p. 27), de tal maneira que uma correnteza de bondade transcendente irradia por toda a ordem criada, deixando sua marca em todo coração humano — não importa quanto esteja sobrecarregado — e um anseio por mais. "Não se encontra nem uma gota [na criação], seja de sabedoria, de luz, de justiça, de

poder, de retidão, de verdade genuína, que não emane de [Deus] e da qual ele não seja a causa. Assim, podemos aprender a esperar e buscar todas essas coisas que vêm dele e, uma vez recebidas, atribuí-las a ele com gratidão" (Calvino, 1559/1960, p. 41).

Ao mesmo tempo, os seres humanos não foram criados para ser observadores passivos. São atores complexos, criados com muitos bons desejos, operando em diferentes "níveis" — biológico, psicossocial, ético e espiritual —, os quais eles devem organizar à medida que se desenvolvem em uma matriz de hierarquias de desejo. No topo dessa matriz está o amor de Deus — o Sumo Bem —, de modo que ele se torna o maior desejo do coração deles. Isso é central no projeto de Deus. No entanto, não se trata aqui de um "teocentrismo simples", que minimiza o resto da criação. "Pelo contrário. […] O fato de o desejo mais profundo do coração ser o desejo por Deus confere um valor maior a todos os seus outros desejos, porque transforma em dádivas outras coisas nas quais uma pessoa colocou seu coração" (Stump, 2010, p. 444). E as dádivas, lembra Stump, são de "caráter interpessoal" (p. 445); são relacionais e fazem "parte de uma história" — sinais, portanto, do amor de Deus por pessoas com quem ele busca ter comunhão individualmente.

O Deus triúno traz à existência a criação, incluindo os seres humanos, por sua palavra

No princípio, a Trindade criou os céus e a terra por meio de um ato de fala comunitário (Gn 1.3,6,9,11,14,15,20,22,24,26): o Pai falou, o Filho foi a Palavra ou expressão do que o Pai quis dizer (Jo 1.1-4; Cl 1.16,17) e o Espírito concretizou o significado pretendido pelo Pai (insinuado em Gn 1.2) (veja Bavinck, 2004, p. 420-6). Ao criar a humanidade, o Deus triúno disse: "Façamos o homem à nossa imagem" (Gn 1.26); e formou uma família triúna: primeiro o homem e a mulher e (por fim) os filhos (cuja forma psicológica é desenvolvida na infância por meio dos atos de fala de seus pais!).

Eu poderia acrescentar que, no princípio, as almas humanas eram sem forma e vazias, e Deus começou a lhes dar forma por meio de diretrizes proferidas: "Seja frutífero e multiplique, encha a terra e submeta-a; e governe" sobre o resto da criação (Gn 1.28), e "da árvore do conhecimento do bem e do mal você não

comerá, pois […] você certamente morrerá” (Gn 2.16,17). Semelhantemente ao Deus que fala e em contraste com o resto da criação, os seres humanos são seres dialógicos, cujo ser interior deve ser constituído em diálogo com Deus. As comunicações iniciais dele estabeleceram os parâmetros e padrões básicos da vida humana na terra, transmitindo implicitamente a mensagem de que os seres humanos encontrarão satisfação aceitando e cumprindo sua palavra. Como criaturas material-dialógicas, eles têm capacidades singulares de entender a palavra divina, de responder a ela e de corporificá-la em suas atividades dentro da criação.[1]

Assim, enquanto o restante da criação é formado de imediato pela palavra de Deus, os humanos são formados de modo gradual pela palavra de Deus, à medida que a internalizam e correspondem a ela (Anderson, 1982; Johnson, 2007). O diálogo é intrínseco à formação humana, porque é por meio dele que os seres humanos percebem seu chamado (sua vocação) para ser corretas imagens de Deus. Por consequência, para onde quer que olhemos, a nossa volta ou dentro de nós, encontraremos sinais do discurso de criação de significado de nosso Deus triúno, sendo o mais importante deles o expresso na linguagem humana (i.e., a Bíblia), embora a maior parte do discurso de Deus na criação não seja expresso dessa forma.[2] Deus projetou os seres humanos para se tornarem certo tipo de agente pessoal em comunhão por meio do consentimento com o significado que o Deus triúno tem e está comunicando a nós.

Criados bons e para boas coisas. No sexto dia, após a criação dos seres humanos, “Deus viu tudo o que havia feito, e eis que era muito bom” (Gn 1.31). Deveríamos concluir dessa declaração que todas as criaturas terrenas têm uma bondade primordial e divinamente estabelecida, especialmente os seres humanos. Mais importante, esse ato de fala declarativo revela “um compromisso amoroso e imensamente forte de Deus com sua criação” (Goldsworthy, 1991, p. 94). Uma segunda implicação é que, embora os seres humanos sejam por natureza finitos e limitados de várias maneiras, não foram criados por Deus com o mal. De acordo com a revelação bíblica (e presente implicitamente na teoria do direito natural), embora profanada pelo fato de a humanidade ter se afastado de Deus de modo pecaminoso, a bondade da natureza humana permanece sustentada de forma providencial pela graça criadora de Deus (bondade que ele continua a conceder a seres pecadores independentemente de sua relação com ele, ao contrário da graça redentora, que é dada apenas aos que estão em união com Cristo; Barth, 1956b, p. 8-9; Konig, 1989). Analisemos a relevância dessa verdade para a psicologia cristã e

para o cuidado da alma.

Normatividade. No centro da bondade da ordem criada estão as leis ou normas que lhe dão sua forma dinâmica. "Um dos paralelos mais significativos entre as ciências naturais e a teologia cristã é uma convicção fundamental de que o mundo se caracteriza por regularidade e inteligibilidade" (McGrath, 2001, p. 218). O mesmo pode ser dito das ciências humanas, pois a vida humana também é completamente normatizada (Johnson, 2007, cap. 8), fenômeno mantido pela graça criadora de Deus e algumas vezes denominado "lei natural". A vida humana é regulada por processos biológicos legítimos; o desenvolvimento humano ocorre de maneira ordenada; as crianças nascem com necessidades físicas, sociais e intelectuais que precisam ser atendidas, caso contrário sofrerão dano; existem maneiras ótimas de criar filhos; à medida que as crianças se desenvolvem, apropriam-se de normas sociais e culturais que regulam sua vida; rostos, corpos e habilidades humanas são avaliados segundo padrões ideais, de modo que os seres humanos começam, já no ensino fundamental, a se comparar e a se classificar de acordo com esses padrões; na adolescência e no início da vida adulta, os seres humanos geralmente formam uma consciência madura que regula sua vida ética e espiritual — evidência da lei de Deus escrita no coração (Rm 2.14). Jesus resumiu a lei de Deus nos mandamentos de amar a Deus e amar o próximo como a si mesmo (Mt 22.37-39), e devemos observar que o segundo mandamento faz referência a uma norma criada de amor-próprio como critério para avaliar o amor ao próximo. A vida humana é completamente permeada por normas de vários tipos, o que lhe confere uma estrutura dinâmica e molda a autocompreensão humana (O'Donovan, 1986). Segundo Turner (2013), essa lei natural significa que nossos verdadeiros desejos segundo a criação, em última instância desejos por Deus, "são normativos, não como se impostos externamente por decreto, mas decorrentes do fato de serem constitutivos do que significa ser humano" (citando Tomás de Aquino, p. 181-2). O pecado corrompe e distorce essa lei, mas ela não pode ser obliterada da natureza humana. Ter tantas normas oriundas da criação leva inevitavelmente a conflitos internos; em uma criação perfeita, porém, seriam regulados pelo fato de estarem subordinados ao mandamento maior, amar a Deus acima de todas as coisas (Mt 22.37).

A lei de Deus escrita no coração humano ajuda a explicar a notável consonância que existe entre bom senso, sabedoria intuitiva e um profundo respeito pela lei em todo o mundo (Lewis, 1947). Essa lei natural[3] tem também uma tremenda importância clínica, porque informa a uma criança que sofre maus-tratos

terríveis que o que está sendo feito a ela é errado, e mais tarde pode guiá-la a uma maior autoconsciência e cura, quando estiver tentando entender o que aconteceu e recuperar sua alma e sua história. Infelizmente, nossa intuição ética encontra-se arruinada pelo pecado, o que pode provocar algumas contradições curiosas que, mesmo assim, manifestam o que resta de sua força: relativistas criticam realistas, um assassino condenado espanca até a morte um pedófilo na prisão, um político adúltero é derrubado por uma mídia sexualmente permissiva. No entanto, com o auxílio do Espírito Santo e da luz das Escrituras (Sl 119.105), a intuição ética pode se tornar mais confiável e, com o treinamento, transformar-se em prudência cristã, podendo ajudar conselheiros e aconselhados a lidar com o funcionamento interno de almas muitas vezes sombrias. O maior problema que os seres humanos enfrentam agora em relação à lei de Deus escrita no coração é que seus requisitos são absolutos. Uma pessoa ou é moralmente perfeita, ou não é. Por consequência, a boa lei cria enormes pressões psicológicas para os seres humanos após o pecado original.

Muitas normas naturais, humanas e culturais parecem rigorosamente determinadas pela palavra de Deus na criação (e.g., regras de disparo neural; o módulo da memória de trabalho; “Não matarás meus parentes”). Assim como as normas do restante do mundo biológico, provavelmente elas são fortemente controladas pela genética, emergindo de maneira universal por meio do desenvolvimento normal de cada indivíduo, sendo, portanto, relativamente resistentes à modificação humana, exceto para o lado negativo. Outras normas humanas e culturais são muito mais “abertas” ou plásticas, permitindo maior contribuição da família, da cultura e até de gosto pessoal. Nessa categoria mais flexível, estão as normas quase inteiramente ensinadas ou legitimadas pela cultura (e.g., vocabulário, estilo), enquanto outras são guiadas por um telos mais divinamente circunscrito, apesar da significativa diversidade pessoal e cultural em um mundo caído (e.g., relações sexuais e gênero). Apurar o grau de flexibilidade normativa requer prudência cultivada pelo Espírito Santo, pelas Escrituras, pela tradição cristã, pela razão e pelo bom senso.

As próprias normas também podem ser distinguidas quanto a universalidade e particularidade. As normas universais aplicam-se a todas as pessoas em todos os tempos (e.g., amar a Deus). Normas específicas aplicam-se apenas a certas pessoas em determinadas épocas (amar uma pessoa de modo especial, e.g., o cônjuge). Além disso, Deus providencialmente situa cada ser humano de forma ímpar. Os seres humanos são agentes pessoais livres, que, no entanto, são encarnados e incorporados (em contextos físicos, históricos, sociais, narrativos e

culturais específicos). A conversa que Deus tem com cada indivíduo inclui um chamado para aceitar e realizar as determinações e as oportunidades próprias de sua vida, da melhor maneira possível (Kierkegaard, 1849/1980), transformando possibilidades em realidades específicas diante de Deus, de forma mais ou menos ativa.[4] Em consequência disso, há uma particularidade irredutível em cada vida humana que se torna significativa em cada ação (pelo menos na idade adulta normal). “O que pode ser realizado por mim nunca pode ser realizado por mais ninguém.” Assim, “eu sou, na verdade, insubstituível e, portanto, sou obrigado a perceber minha singularidade” (Bakhtin, citado em Coates, 1998, p. 28). A singularidade de uma pessoa, portanto, em corpo, localização, história, relacionamentos, forças, fraquezas e vocação, é dom de Deus.

Considerando a legalidade universal da vida humana, que inclui liberdade e variabilidade pessoal e cultural limitadas e abrange até o chamado para perceber nossa singularidade, podemos supor que Deus tenha especificado um projeto de criação diferente para os seres humanos, de modo que a bondade e florescimento humanos correspondem, ao mesmo tempo, ao bom funcionamento segundo um projeto geral para todos[5] e ao cumprimento do chamado divino personalizado. Realmente, pelo fato de o Deus soberano, segundo a Bíblia (Ef 1.11), estabelecer as leis e seus parâmetros, bem como os detalhes particulares para suas criaturas humanas, podemos assim considerar que sua autoridade divina sobre a vida é demonstrada sobretudo pelo consentimento do indivíduo a tudo isso (Johnson, 2007, cap. 16). Existe melhor forma de manifestar o valor infinito de Deus em relação ao valor finito de suas criaturas autoconscientes do que vê-las afirmando isso espontaneamente (e com alegria)?

Criados para a comunhão receptiva com o Deus triúno. A bondade humana está especialmente ligada ao relacionamento dependente e responsivo da humanidade em relação a Deus. Na terra, apenas os seres humanos são parceiros no diálogo com Deus e participantes conscientes e ativos em sua glorificação. Para isso, os humanos sempre precisaram da capacitação de Deus, mesmo antes de se tornarem pecadores. Amar a Deus é necessariamente fruto do amor de Deus. Segundo Bavinck (2004), mesmo “antes da Queda, um ser humano era a morada de toda a santa Trindade, um esplêndido templo do Espírito Santo” (p. 559). Consequentemente, uma das coisas mais importantes que a qualidade moral criada dos seres humanos implica é a capacidade de serem habitados por Deus e de terem comunhão dependente com ele.

Criados para a comunhão humana interdependente. Os seres humanos não são

primeiramente indivíduos, mas, sim, seres sociais. Desde a concepção, somos dependentes dos outros, assim como de Deus, para nosso bem-estar e crescimento. A mulher foi criada, disse Deus, porque "não é bom que o homem esteja só; eu lhe darei uma auxiliadora adequada" (Gn 2.18). O caráter bom do ser humano é social, e a necessidade que temos uns dos outros é boa. Nos últimos cem anos, as ciências humanas revelaram quanto nosso ser social é completo: os seres humanos são intersubjetivos antes de se tornarem sujeitos conscientes, responsáveis e interdependentes (Siegel, 2012), e estão necessariamente inseridos em uma variedade de contextos sociais (Bronfenbrenner, 2006), entre os quais as várias relações de poder, as amizades e os empreendimentos cooperativos, de modo que os seres humanos se tornam agentes pessoais individuais por meio de seu mundo social e sempre em relação a ele.

Com sexo e gênero definidos. A primeira exposição da imago Dei na Bíblia é a polaridade de sexo/gênero como macho e fêmea (Gn 1.27), sugerindo que essa dicotomia é um elemento básico no projeto de Deus para a humanidade. A humanidade foi criada em duas formas corporais/psicossociais ideais, que, juntas, compõem uma imagem completa de Deus, de modo que existem duas maneiras fundamentais de ser um agente pessoal na comunidade (Anderson, 1982; Grenz, 2001).[6] Essa ideia é afirmada e reforçada na vida e nos ensinamentos de Jesus (Mt 19.4-6) e em todo o Novo Testamento (1Co 6.12-20; 7.1-40; Ef 5.22,33). Em um mundo caído, a diferenciação sexual e de gênero é um tanto discutível ou plástica e, portanto, pode ser frustrada por uma série de obstáculos — biológicos, familiares, culturais e demoníacos —, mas os cristãos fiéis à ortodoxia acreditam que as normas originais da criação permanecem invioláveis e orientam a postura da igreja — e dos cristãos, individualmente — quanto a identidade de gênero e orientação sexual. A cultura contemporânea tende a interpretar sua maleabilidade como demonstração de que sexo e gênero não têm normas (desconsiderando as implicações normativas da teoria da evolução!). No entanto, endossar uma abordagem baseada na lei natural não faz com que a recuperação cristã nessas áreas seja rápida, fácil ou mesmo inevitável (veja Jones e Yarhouse, 2007). Como no caso dos transtornos de personalidade, a cura é em geral dolorosamente lenta e, para alguns, pode se limitar a aprender a aceitar e a gerenciar o conflito interno de forma virtuosa.

Famílias. O plano original de Deus era que os seres humanos nascessem de uniões heterossexuais realizadas por meio do corpo, estabelecidas por aliança vitalícia e acarretando autoridade parental sobre os filhos e responsabilidade

por seu cuidado, desenvolvimento e individuação, a fim de prepará-los para a união e para a comunhão com Deus, para o amor aos outros, para o trabalho produtivo e para o lazer. Além de fornecer boa nutrição e contato físico amoroso, hoje entendemos que relacionamentos sociais saudáveis são pré-requisitos para a formação de uma pessoa sadia, o que inclui a consciência moral (Bowlby, 1988; Eisenberg, 1998; Cassidy e Shaver, 2008; Harmon-Jones e Winkielman 2007).

Por exemplo, os bebês precisam de uma interação responsiva e sintonizada com seus cuidadores, o que sinaliza uma afirmação de seu ser interior, e de um apego saudável, o que promove uma sensação de segurança. Como já dissemos, o objetivo de Deus é que as famílias sejam representações finitas do amor eterno da Trindade (Ouellet, 2006). O pai e a mãe, em particular, por serem as primeiras imagens de Deus às quais os filhos são expostos, devem ser exemplos da perfeita aprovação mútua da Trindade e, à medida que os filhos se desenvolvem, de sua justiça também. Essas experiências antecipam e preparam as crianças para entrar no "círculo de amor", com Deus, consigo mesmas e com outras pessoas, que deve constituir o mundo relacional dinâmico e recíproco da idade adulta madura (Halder, 2003). Evidências empíricas desse mecanismo podem ser vistas na influência causal dos apegos da primeira infância em experiências posteriores com Deus e com outros (Hall, Fujikawa, Halcrow, Hill e Delaney, 2009). Portanto, seres humanos tornam-se amantes na idade adulta por terem sido amados na infância, e essa é outra norma da criação.

Existem muitos outros processos sociais que Deus estabeleceu como normas para orientar o desenvolvimento humano adequado. Consideraremos apenas três que são de especial importância para discussões posteriores neste livro: admiração, introjeção e identificação. Admiração é o processo de honrar alguém por causa de suas qualidades louváveis. De acordo com Kohut (1971, 1977), as crianças geralmente começam a admirar seus pais no fim da infância e a extrair deles um senso da bondade delas mesmas, uma vez que seu senso de si é experimentado primeiro socialmente.[7] Se fôssemos transformar esse processo primitivo em uma declaração, ela seria: "Porque você é bom, eu sou bom". Introjeção é o processo, iniciado na infância, pelo qual os bebês absorvem aspectos do outro (atitudes, afetos) que passam a fazer parte de seu eu em desenvolvimento (Hinshelwood, 1991; St. Clair, 2000). Por exemplo, quando a criança se sente amada e alimentada, isso introduz um senso de si positivamente avaliado. Poderíamos transformar esse processo em uma declaração: "Eu sou o que você pensa e sente sobre mim". Podemos mencionar aqui que uma

paternidade ou maternidade suficientemente boa envolve a afirmação adequada da excelência da criança da perspectiva da criação. Quando essa afirmação é gravemente deficiente, como acontece com muita frequência em um mundo caído, a criança cresce com uma dissociação em maior ou menor grau. Na idade adulta, a pessoa pode ficar ou obcecada em provar (e insistir em) sua bondade, ou deprimida por não se sentir boa o suficiente; os dois extremos estão ligados à lei natural.

As crianças também foram criadas com a tendência de se identificarem com aqueles que admiram (Cooley, 1902; Erikson, 1950). Identificação envolve assumir as características da pessoa que se admira (Tyson e Tyson, 1990) e tem dois componentes: ela presume uma semelhança entre o eu e o outro (daí o senso de identidade) que provém da admiração, mas vai além dela; ela consiste em atividades conscientes e inconscientes de imitação e apropriação dos atributos do outro. Transformando a identificação em uma declaração, poderíamos dizer: "Como você é especial, eu gostaria de me tornar mais parecido com você".

Esses processos eminentemente inconscientes são fundamentais para a formação na infância. "Os traços dos relacionamentos anteriores [com os pais] permanecem na personalidade da criança e fazem com que ela se assemelhe aos pais" (St. Clair, 2000, p. 25). Essas regularidades legítimas constituem alguns dos principais elementos de construção do eu, da identidade e do estilo de agência pessoal e comunhão (Cramer, 1991; Erikson, 1968), além de preparar o indivíduo para o encontro com Deus.

Culturas. As próprias famílias estão situadas em comunidades discursivas e culturas com histórias. A psicologia cultural identificou muitas diferenças modestas, mas significativas, na personalidade, na cognição e no estilo relacional que se devem a influências da cultura (Kitiyama e Cohen, 2010). Essa diversidade torna possível à humanidade representar melhor a imagem de um Deus infinito e, portanto, também faz parte do projeto de Deus para a criação humana (Bavinck, 2004, p. 577; Hart, 2003; Kuyper, 1998, p. 175).

Criados para nos tornarmos agentes pessoais em comunhão. Criados à imagem do Deus triúno, os seres humanos são fundamentalmente caracterizados por agência e comunhão, tendo sido criados para viver em dependência do Deus triúno, de quem são representações dinâmicas. Agência divina ou liberdade e poder divino são representados na agência condicionada, na liberdade finita e na energia criada dos seres humanos, sendo esses

elementos necessários para que os seres humanos possam amar a Deus e uns aos outros, funcionar como imagens de Deus e pôr em prática projetos no mundo. De acordo com pesquisas empíricas sobre a agência humana, sua forma madura emerge das experiências sociais iniciais "suficientemente boas" que já mencionamos. No entanto, os cristãos também reconhecem que sua agência em comunhão é afetada de modo singular por seu relacionamento com Deus (Kelsey, 2009).

A seguir serão apresentados alguns dos vários bons componentes criados que constituem a sã agência pessoal na comunhão.

Estruturas dinâmicas de agência pessoal e comunhão. Deus constituiu misteriosamente os seres humanos como a conjunção de um corpo material e uma alma imaterial. Sua inter-relação é tão íntima, que a alma é a vida e a forma psicológica do corpo, mas o funcionamento da alma na terra depende do funcionamento do corpo (particularmente o cérebro, o restante do sistema nervoso e o sistema endócrino), de modo que as surpreendentes capacidades da alma emergem à medida que o cérebro se desenvolve por meio do envolvimento com o mundo (Tomás de Aquino, 1945, vol. 1, p. 682-718; Johnson, 2007, cap. 10; Piaget, 1977a; Siegel, 2010).[8]

A base fisiológica e corporificada da vida humana começa com o genoma único de cada pessoa formado na concepção, o qual regula todos os processos biológicos e psicológicos seguintes, possibilitando: o desenvolvimento fenotípico da forma do corpo (incluindo a fisionomia do indivíduo); os impulsos organísmicos da fome, da sede, da expressão sexual, da reprodução, da prevenção da dor e da busca do simples bem-estar; a sensação e a percepção; os sistemas de emoções positivas e negativas (que incluem humores e desejos); os esquemas emocionais (emoções armazenadas com crenças e atitudes); os desejos mais socialmente construídos (e.g., a autoestima, a curiosidade, o "fluxo", os diferentes tipos de amor [eros, apego, philia e agapē]); o gênero e a identidade sexual; a memória (que inclui imagens mentais, memória semântica e episódica, autoesquemas); a linguagem/discurso, a razão, as crenças, as teorias da mente, o julgamento e a imaginação em toda a sua riqueza (uso de imagens mentais, planejamento antecipado, projeção de futuros possíveis); os objetivos, as intenções, a volição, as disposições e as ações; as habilidades de autorregulação (a metacognição, a regulação da emoção e a regulação da ação); o habitus; uma configuração única de traços de personalidade, competências e múltiplas inteligências; as capacidades relacionais (o modelo interno de funcionamento, o

estilo de apego, a empatia, a afeição por outros, a compreensão de normas sociais); a consciência (o módulo responsável pela percepção ética); e o sensus divinitatis (o módulo para perceber, desejar e amar a Deus).[9] Embora a maioria dessas estruturas dinâmicas não seja mencionada explicitamente na Bíblia, fazem parte da infraestrutura da boa criação humana de Deus, e seu funcionamento adequado faz parte do projeto divino para a vida humana.

De especial importância para a terapia são as emoções — sinais que consistem em energia criada que impele os seres humanos em direção a Deus e ao que há de bom com ele, seja direta (emoções positivas[10], seja indiretamente (emoções negativas[11]. Portanto, emoções específicas são também sinais motivadores de significado avaliativo de nossa relação com Deus e com o bem, e, como as emoções podem ser guardadas na memória, são também um registro da relação de uma pessoa com Deus e com o bem.

Desse modo, cada ser humano é uma configuração absolutamente singular das qualidades fenotípicas criadas e condicionadas pelo desenvolvimento, as quais tornam essa pessoa — corpo e alma — o indivíduo que é.[12] Indicaremos a seguir uma distinção profunda, embora sutil, que marca a experiência humana.

Dinâmica cognitiva e carditiva. Os seres humanos são corpos/almas criados, dotados de dois sistemas para compreensão, interpretação e vida, os quais têm grande relevância para a terapia. Esses dois sistemas são a consciência, a mente ou a "cabeça" — onde ocorre o processamento psicológico explícito ou intencional — e as regiões mais profundas e menos acessíveis da alma: a parte inconsciente ou experimental, às vezes chamada coração ou "entranhas", onde ocorre um grande volume de processos implícitos ou automáticos, dos quais praticamente não temos conhecimento. Esses sistemas foram projetados para operar de maneira equilibrada e coordenada, mas, em um mundo caído, tornaram-se mais ou menos desconectados.

Nossa consciência, incluindo nossa atenção e memória funcional, refere-se ao "local" psicológico onde lembramos, pensamos, deliberamos, formamos intenções e planos, imaginamos, amamos e iniciamos atividade.[13] A consciência é o "local onde os seres humanos estão presentemente conscientes, neurologicamente sediada sobretudo no córtex pré-frontal" (Siegel, 2012). Usando uma metáfora de computação, a consciência é a parte do cérebro/alma que está atualmente online ou na tela. A consciência "chega a nós de forma unificada" (Searle, 1998, p. 74), uma vez que a experimentamos como um todo

(e.g., sentimos apenas um estado de ânimo de cada vez) e ela transmite um senso de continuidade pessoal ao longo do tempo (i.e., cada pessoa sabe que tem uma história exclusivamente dela). De modo geral, a consciência também inclui tudo o que é relativamente acessível a ela, como aquilo que tenho consciência de que acredito (sobre Deus, sobre mim mesmo, sobre outras pessoas importantes na minha vida, sobre a Bíblia e sobre o mundo) e o que tenho consciência de que amo e odeio (em pessoas não pecaminosas não há contradição entre consciência e realidade). A consciência, portanto, refere-se a fenômenos psicológicos explícitos (Gawronski e Payne, 2010) e articuláveis, e também processados no "nível da cabeça" (Coe e Hall, 2010).

A dimensão experimental e menos consciente da alma — o coração — inclui camadas de processos psicológicos automáticos que não são facilmente acessíveis ou são de todo inacessíveis. Compreendem as dinâmicas carditiva, caracterológica e relacional (emoções, desejos e motivações) que nos impelem e motivam, principalmente de modo inconsciente, como memórias de apego, esquemas emocionais e scripts, os quais ocorrem no tronco cerebral, no sistema límbico e por todo o córtex cerebral (Bucci, 1997; Siegel, 2012). No entanto, no ser humano pecaminoso, obstáculos significativos são erguidos, tornando essa esfera ainda mais difícil de acessar: pecado, autoilusão, defesas e memórias reprimidas. Consequentemente, essa dimensão experiencial da alma agora também inclui material psicológico que queremos evitar, como aquilo em que eu talvez realmente acredite (sobre Deus, sobre mim mesmo, sobre outras pessoas importantes na minha vida, sobre a Bíblia e sobre o mundo) e o que realmente amo e odeio, e não o que penso que acredito, amo e odeio. Tudo isso constitui agora o coração humano, que diz respeito a fenômenos psicológicos amplamente implícitos (Gawronski; Payne, 2010) e processados no "nível visceral" (Coe; Hall, 2010).

Os seres humanos foram criados com dois sistemas psicológicos principais — o cognitivo e o carditivo —, os quais ocorrem em regiões cerebrais diferentes. A consciência é obviamente importante para a vida humana, porque é nela que nos envolvemos ativamente com o mundo, pensamos e dialogamos com Deus e com os outros. É na consciência que concentramos a atenção, absorvemos e modificamos informações e agimos. Ela parece ser o centro de nossa personalidade e o "lugar" em que internalizamos e processamos significado (ou glória); por isso, foi projetada para desempenhar um papel importante no desenvolvimento da alma (e agora tem papel importante na terapia). Também devemos observar que a consciência é onde as imagens de Deus refletem ou

devolvem ativamente a glória de Deus na adoração. Portanto, o amadurecimento da consciência de um indivíduo (e de suas habilidades componentes) é fundamental para sua participação ativa na glória de Deus. Ao mesmo tempo, a parte inconsciente ou experiencial da alma, o coração, é especialmente importante no cristianismo, porque é o centro orientador do indivíduo, aquele que mais profundamente guia suas ações, esteja ele ciente disso ou não. É o cerne religioso do ser (Dooyeweerd, 1960).

Tragicamente, o pecado original transformou uma diferença entre dois aspectos do funcionamento biológico e psicológico humano, diferença essa inerente à criação, em uma "separação" grave, provocando certa dissociação entre eles. Assim, a terapia em um mundo caído procura reparar essa separação, o máximo possível, nesta era. Um dos principais objetivos (e desafios) da psicoterapia é ajudar os aconselhados a buscar material perturbador que se encontra no coração (e.g., esquemas emocionais implícitos e "fontes inconscientes de distúrbio da personalidade"; Guntrip, 1957, p. 189) e trazê-lo para a consciência, de modo que possam trabalhar nele, processá-lo e resolvê-lo sem se retraírem nem se sentirem esmagados por ele. Consideraremos essas atividades mais detalhadamente nos capítulos 18 e 19.

O Deus triúno é (um) eterno "ser em ação" (Vanhoozer, 2010), mais acontecimento que estase (Kerr, 2002). Aqueles que representam sua imagem da mesma forma são caracterizados por atividade, energia ou poder. Agência pessoal, como foi planejada, é energia direcionada a Deus e ao bem; amor é energia compartilhada. Na condição de imagens de Deus, os seres humanos maduros receberam poderes causais criados (ou energia) que são também dependentes dos poderes causais transcendentes de Deus, os quais os tornam possíveis. Portanto, sempre dependentes de Deus, os seres humanos foram criados com energia para trabalhar (Gn 1.28; 2.15), casar e criar filhos (Gn 1.28), descansar (que é também um ato; Gn 2.3; Êx 20.8-11; Hb 4.11), celebrar (Salmos; Jo 2) e amar (1Co 13). Não sendo eterna, a atividade dos portadores da imagem de Deus é necessariamente temporal e historiada. As histórias humanas consistem nas ações e interações dos agentes pessoais em comunhão, projetados para compartilhar poderes mutuamente, a fim de promover o bem-estar uns dos outros, aprimorar a ordem criada e exibir a glória de Deus (Gn 1.28-31; Johnson, 2007, cap. 9).

Evidência empírica de "orientação para a boa criação". Dada sua bondade primordial, é de esperar que mesmo agora os seres humanos sejam

caracterizados por uma forte orientação para o que é bom, e é isso que descobrimos. Aliás, surgiu todo um movimento dentro do campo da psicologia, chamado "psicologia positiva", que está investigando essa orientação humana fundamental. A evidência de uma "orientação para a boa criação" (OBC), apesar da pecaminosidade humana (e às vezes levada ao excesso pela própria pecaminosidade humana), inclui o que se segue.

Dentro do estado normal de coisas, os seres humanos (assim como todos os animais) são motivados por uma dinâmica hedonista (Kahneman, Diener e Schwarz, 1999), isto é, buscam o prazer (satisfação, realização, felicidade) e evitam o sofrimento. Semelhantemente, os seres humanos têm, em geral, um senso de autopreservação ou autoconsideração (embora esteja agora distorcido pelo pecado).[14]

Os seres humanos preferem a integridade física ou a saúde à doença. Por exemplo, quando crianças pequenas veem uma boneca quebrada ou uma pessoa sem braço, ficam assustadas. As pessoas sentem uma repulsa inicial pela desfiguração física, e os portadores dessas deficiências geralmente têm dificuldade de aceitar sua falta de integridade física.

Independentemente de suas circunstâncias, a maioria das pessoas tende a certo grau de satisfação ou bem-estar hedônico, a que Diener, Lucas e Oishi (2002) chamaram (impropriamente) felicidade.

As pessoas tendem a se considerar melhores do que realmente são. A maioria dos adultos se acha acima da média (especialmente em aspectos difíceis de avaliar objetivamente, como a amabilidade), são mais otimistas em relação ao seu sucesso e são mais confiantes de que serão curadas de um câncer, serão promovidas, ganharão na loteria etc., do que apontam as evidências (Alicke e Govorun, 2005). Além disso, os otimistas são mais felizes e geralmente mais bem-sucedidos que os pessimistas, e as pessoas preferem companheiros mais otimistas (Carver e Scheier, 2002).

Os seres humanos tendem a justificar seu comportamento para si mesmos e perante os outros, mesmo quando se envolvem em coisas erradas, para manter uma imagem positiva de si mesmos ou uma imagem positiva aos olhos dos outros (Aronson, 1988; Taylor, 1989). Embora seja uma característica da

humanidade pecaminosa, isso também indica um desejo profundo de ser perfeito.

As crianças são beneficiadas quando elogiamos seus esforços e prejudicadas por críticas severas e constantes, que podem ter efeitos devastadores sobre seu autoconhecimento, senso de competência e agência, além de seu estilo relacional (Harter, 2012). Essas consequências negativas indicam que a OBC não é fortemente determinada e pode ser comprometida por experiências sociais destrutivas.

A maioria das pessoas esforça-se por atingir um nível razoável de competência no que faz.

Algumas pessoas são extremamente perfeccionistas, "querendo ser perfeitas em todos os aspectos da vida" (Flett e Hewitt, 2002, p. 5), o que causa angústia nelas mesmas e nos outros. No extremo oposto, o perfeccionismo frustrado pela realidade imperfeita pode causar depressão e desempenho abaixo do potencial. Esses excessos parecem refletir uma distorção na OBC.

A maioria das pessoas crê na "hipótese do mundo justo", a suposição de que as coisas geralmente funcionam de forma legítima e justa, de modo que, quando algo de ruim acontece a alguém, os outros acham que a pessoa deve ter merecido (Lerner, 1980).

A maioria das pessoas que creem em Deus também acredita que ele os vê favoravelmente.

Quando algum mal é cometido, geralmente é perpetrado de forma consciente com o objetivo de fazer "justiça" ou de promover algum ideal (Baumeister, 1997).[15] Mais uma vez, isso indica a existência de um profundo senso de lei natural, bem como do pecado que o usa para atingir objetivos próprios em criaturas caídas.

Gazzaniga (2008) relata que mentir requer um tipo de "mascaramento" detectado como anomalia em imagens do cérebro, indicando que os seres humanos são feitos para dizer a verdade.

E isso é apenas uma fração dos indícios disponíveis. Uma tendência como essa,

que se manifesta em contextos tão diversos, oferece sólido apoio empírico para a crença judaico-cristã de que os seres humanos foram criados bons e para o bem. Os naturalistas, obviamente, interpretam essas descobertas de acordo com sua cosmovisão, mas elas parecem se encaixar melhor em uma metanarrativa de uma criação muito boa que antecede a pecaminosidade humana do que em uma que envolve apenas seleção natural em um universo sem sentido.[16]

Agostinho (1958) entendia que a "alegria de toda criatura está na bondade de Deus" (p. 233). Segundo o cristianismo, os seres humanos têm uma orientação positiva porque foram criados para Deus, a fonte de toda alegria. Mas isso também significa que essa orientação positiva não pode ser de todo cumprida sem a comunhão com Deus no céu, exceto de maneira ilusória, utilizando algum mecanismo de negação. Não é de surpreender que alguns psicólogos seculares tenham realmente defendido o cultivo de "ilusões positivas" como uma maneira de lidar com os problemas (Taylor, 1991). Mas mesmo essa negação fornece novos indícios de uma OBC. De fato, toda psicopatologia humana, incluindo o pecado, está paradoxalmente ligada à nossa bondade primordial, de uma maneira ou de outra. Todos, incluindo os cristãos, demonstram uma OBC distorcida sempre que procuramos apresentar aos outros uma imagem de nós mesmos como totalmente bons, sem pecado nem fraqueza.

"Muito bom" não significa totalmente realizado. Por fim, não devemos pensar que, quando Deus declara que tudo era "muito bom", no fim do relato da primeira criação, isso quer dizer que a criação estava em sua forma final pretendida. Deus pôs capacidades na criação humana que teriam de desabrochar e se desenvolver para ser plenamente concretizadas. É necessário distinguir entre a perfeição absoluta do Deus infinito e a bondade relativa, finita e temporal da criação de Deus, cujas potencialidades teriam de se concretizar ao longo do tempo e pela ação combinada de vários poderes, processos e atividades em curso na criação. A criação original era um bom projeto que havia só começado (Gunton, 1998, p. 202).

Além disso, aprendemos em Gênesis 3 que os seres humanos foram tentados quando se encontravam em uma boa criação. Contudo, presumivelmente, ser tentado a desconfiar de Deus e a rejeitar seu comando trazia consigo também um estresse. Portanto, algum nível de sofrimento era compatível com essa boa criação.

Por último, pesquisas contemporâneas a respeito da felicidade revelaram que, em

geral, os seres humanos, em todo o mundo, parecem ter emoções levemente positivas (Diener, Lucas e Oishi, 2002). Pareceria plausível que a experiência emocional humana agora tendesse mais para o lado negativo do espectro do que em uma criação sem pecado. No entanto, também parece bem possível, embora para isso seja necessário especular, que Deus tenha projetado o sistema de emoções humanas na terra para ser “levemente positivo” e que uma das maneiras pelas quais a experiência humana na terra se distingue da do céu é que a vida na terra, desde o início, é em geral apenas um pouco agradável, ao contrário da imensa alegria que os cristãos terão quando estiverem no céu com Deus para sempre.

Criados para se desenvolver na imago Dei a fim de participar da glória

Já examinamos o conceito da imago Dei no capítulo 3 em referência a Jesus Cristo, que, como Filho de Deus, foi a forma ou arquétipo segundo o qual todos os seres humanos foram criados e, como Filho do Homem, tornou-se a imagem humana de Deus. Para resumir aqui essa análise, vejamos: uma descrição abrangente da imago Dei inclui (1) semelhança estrutural dinâmica (e.g., habilidades racionais-linguísticas, emoções, volição, criatividade), semelhança relacional e semelhança funcional (exercício de domínio responsável sobre a criação de Deus), todas as quais foram denominadas agência corporificada em comunhão ou integridade biopsicossocial. Isso fornece a plataforma providenciada na criação para (2) o amor e a adoração a Deus, o amor ao próximo e a vida piedosa, os quais foram denominados caráter santo ou santidade eticoespiritual. Por fim, a imago como espelho foi denominada (3) receptividade ativa em relação a Deus. O cumprimento da imagem de Deus é a capacidade de os seres humanos receberem, refletirem e participarem da glória de Deus implícita e explicitamente e, desse modo, representarem Deus em seu caráter virtuoso, o que só pode ocorrer de maneira plena em Cristo.

Nesta seção, examinaremos o desenvolvimento dessas capacidades doxológicas/de porte da imagem possibilitadas pela graça criadora de Deus (dada a todos os seres humanos até certo ponto) e pela graça redentora (disponível apenas pela fé em Cristo).[17] Todos os seres humanos são feitos à imagem de Deus (Gn 1.26,27; 9.6; Tg 3.9). No entanto, seus vários aspectos não

estão presentes (totalmente formados) na concepção; levam tempo para brotar (em última instância, pela graça de Deus). Calvino (1559/1960) nos fornece uma alusão ao desenvolvimento da imago Dei: “Quanto mais uma pessoa se aproxima da semelhança a Deus, mais a imagem de Deus brilha nela” (p. 601). Todavia, a maior parte da reflexão teológica sobre a imago Dei tem se concentrado historicamente na fase adulta. Ou seja, o conceito é analisado apenas em referência a sua “forma adulta”, de modo que, surpreendentemente, pouca atenção foi dada ao seu desenvolvimento. Veja, porém, que nossa integridade biopsicossocial em geral cresce durante toda a vida, sobretudo durante a infância, e é óbvio que, nesse aspecto, adultos normais e com bom funcionamento refletem a imagem de Deus de mais maneira mais plena que crianças ou até mesmo adolescentes. No que diz respeito à santidade eticoespiritual, os crentes maduros e experientes em geral refletem a imagem de Deus de maneira mais plena que os crentes novos e imaturos.[18] Lembre-se de que, embora Jesus Cristo fosse a imagem de Deus por toda a sua vida humana, sua sabedoria aumentou na infância (Lc 2.40,52) e foi aperfeiçoado na natureza humana pelo sofrimento (Hb 2.10; 5.8,9). Podemos concluir desses poucos comentários que mesmo ele passou por um desenvolvimento, como ser humano, até chegar à imago Dei.[19]

Essas conclusões decorrem simplesmente de levar a sério a temporalidade humana. Para que criaturas temporais que começam como zigotos possam portar a imagem de Deus, é preciso que um conjunto de capacidades se desenvolva para aumentar a correspondência entre a forma e o esplendor humanos finitos e a forma e o esplendor divinos infinitos, possibilitando um aumento na capacidade de manifestar a glória Deus ao longo do tempo. Os seres humanos normais estão num processo de transformação muito mais intenso que o de qualquer outra criatura na terra, simplesmente porque têm de desenvolver as capacidades mais extensas e complexas. Se tudo funcionar de maneira correta, os seres humanos devem crescer em complexidade emocional e aumentar enormemente sua capacidade linguística, de memória e de conhecimento dos outros, de si mesmos e do mundo ao redor e, por fim, de Deus. Tornam-se mais conscientes da realidade e a “absorvem” (internalizam) cada vez mais em sua mente e coração, e pouco a pouco vão conectando e relacionando tudo. E, se forem crentes, isso ocorre por meio da instilação cada vez mais ampla da fé e do amor de Deus ativamente receptivos, primeiro na consciência e depois, aos poucos, no coração, influenciando a vida e os relacionamentos. O ideal é que esse processo de crescimento da capacidade de glória continue por toda a vida do crente. Por esses meios, seres humanos finitos, em diferentes graus, tornam-se mais

parecidos com Deus, como aproximações muito limitadas de sua consciência onisciente e omnipática, de seu conhecimento, entendimento e amor e, portanto, mais capazes de glorificar a Deus. “A participação no bem divino ocorre de tal modo que […] torna o participante cada vez maior e mais amplo do que antes. […] Tudo o que aflui gera aumento de capacidade” (Gregório de Nissa, citado por Danielou, 1997, p. 62-3). É para esse fim que Deus criou o desenvolvimento humano.[20]

Embora uma análise mais completa das implicações redentoras de tudo isso precise ser reservada para depois, duas observações precisam ser feitas aqui. Em primeiro lugar, o desenvolvimento da imago oriunda da redenção baseia-se no desenvolvimento da imago oriunda da criação. Sem o desenvolvimento do córtex cerebral e da memória, por exemplo, nenhuma mudança redentora poderia ser permanente. Em segundo lugar, e mais importante ainda, os próprios tipos de mudança que constituem o cerne da imago Dei — receptividade santa e ativa em relação a Deus — dependem das capacidades criadas de agência pessoal (i.e., integridade biopsicossocial). Precisamos nos tornar um eu para podermos participar desse projeto com Deus, e isso significa “aceitar o eu que sou como dom e o eu em que devo me tornar como tarefa que Deus estabeleceu para mim” (Evans, 2009, p. 68). Portanto, a participação ativamente receptiva dos cristãos no desenvolvimento de sua imago Dei é inerente ao projeto de autoglorificação de Deus.[21]

A relação entre gratidão e amor-próprio

A extraordinária abundância de vida na terra é sinal de que Deus é, por natureza, um ser de generosidade sem limite. A todo momento, a fonte infinita do bem ilimitado está derramando bênçãos imensuráveis sobre todos os seres humanos ao redor do globo. Nossa vida e todo o bem que há nela são dádivas de Deus, bem como seus convites pessoais para entrarem mais conscientes na exuberante celebração de sua glória.

No entanto, os presentes de Deus são na essência diferentes dos presentes dados pelos seres humanos, porque Deus detém necessariamente tudo o que criou, de modo que suas dádivas não podem ser transferidas às criaturas como direitos de

propriedade a ponto de não pertencerem mais a ele. Em vez disso, devemos entender suas dádivas (e são assim chamadas na Bíblia, Tg 1.17) como o compartilhar de sua bondade para conosco, como um benfeitor continuamente desejoso de que moremos em sua propriedade, de que vivamos de sua generosidade. Por isso, embora tenhamos propriedades e "posses" em relação a outros seres humanos, em relação a Deus elas ainda pertencem a ele.

O modo de os seres humanos desfrutarem da bondade compartilhada por Deus é chamado gratidão. Para os teístas, a gratidão é necessariamente uma virtude relacional. É nosso regozijo no Doador pelo que ele nos deu. Portanto, a alegria em Deus por seus dons é devolvida a Deus em ações de graças. O propósito de Deus é que os seres humanos recebam sua bondade de forma consciente, e isso gera gratidão, adoração, amor e emulação de Deus por meio do compartilhar de seus dons com outras pessoas. Os cristãos deveriam esperar, portanto, que a gratidão fosse boa para a alma, uma hipótese confirmada de amplas formas (Emmons e McCullough, 2004). Ela é básica para a vida da imago Dei.

O amor-próprio, como projetado, está intimamente ligado à gratidão. Ao contrário do que o simples teocentrismo poderia concluir, o amor-próprio também é fundamental à imago Dei, estreitamente relacionado à autoconfiança e ao orgulho saudável de um indivíduo em relação às próprias realizações. Como vimos, Deus ama-se acima de tudo. O amor-próprio humano, portanto, deve ser a imagem conferida na criação que serve de reverso do amor-próprio divino: nós também amamos a Deus acima de todas as coisas e a nós mesmos em relação dependente a ele, proporcional ao nosso respectivo valor e correspondente ao amor dele por nós (veja Edwards, 1852/1969).[22] O pecado, é claro, corrompeu esse amor-próprio natural (veja 1Tm 4.3; O'Donovan, 1980), porque, sem Deus em nosso centro psicológico, o motivo do amor-próprio fica gravemente perturbado. Se não for equilibrado pela gratidão, assume o controle da alma e se transforma em narcisismo. Já em outras pessoas, o amor-próprio criado pode estar completamente reprimido, talvez por causa das severas críticas dos cuidadores, durante a infância, que as levaram, quando crianças, a se odiarem, em alguns casos chegando até a morte. No entanto, o amor-próprio criado não pode ser destruído, de modo que, mesmo quando reprimido, ainda pode se manifestar de maneira distorcida; por exemplo, nas atitudes defensivas, na hostilidade diante de tratamento injusto ou nas reações exageradas. Por conseguinte, o amor-próprio agora requer um autoexame cuidadoso e contínuo, e em Cristo pode ser cada vez mais restaurado ao desígnio original de Deus. De fato, um amor-próprio suficientemente ordenado atrai o eu para Deus (Charry,

2010). Como disse Agostinho: “Realmente é assim que nos amamos, amando a Deus” (O’Donovan, 1980, p. 37), o que se reflete no estágio final de desenvolvimento espiritual formulado por Bernardo de Claraval (1987): o amor a Deus em troca do amor a si mesmo. Gratidão e amor-próprio, portanto, são inerentes à imago Dei e mutuamente relacionados, conectando Deus e o bem-estar do ser humano.

Jesus Cristo e a nova criação

Diante de todo o bem que Deus investiu na criação, não há como não considerá-la, até agora, um empreendimento fracassado, porque seu pináculo, as imagens de Deus, deram as costas a seu Criador/Rei — aqueles que deveriam simbolizar em amor, adoração, obediência e receptividade ativa. Contudo, o Deus que tudo sabe não foi pego de surpresa. Como escreveu Calvino, Deus projetou a criação para ser um teatro para sua glória, mas a glória que pretendia manifestar era muito maior que a que teria sido manifesta se a criação original permanecesse em estado imaculado. Desde a eternidade, o Deus triúno tinha a intenção de transformar os trágicos acontecimentos da queda da humanidade em uma demonstração ainda mais esplendorosa de sua glória, tomando sobre si o castigo do pecado na pessoa do Filho (1Pe 1.20). Portanto, aprendemos no Novo Testamento que — ora, veja só! — todas as coisas foram criadas para o Filho, que agora é chamado “primogênito de toda a criação” (Cl 1.15,16). O tempo todo, o objetivo do Pai era reconciliar consigo mesmo todas as coisas por intermédio do Filho (Cl 1.20) e resumir em Cristo “todas as coisas, tanto as do céu como as da terra” (Ef 1.10). Consequentemente, todo o bem da primeira criação, por melhor que seja, deve ser reinterpretado segundo a nova criação, ou seja, em Cristo. A glória e a honra com que os seres humanos são coroados pelo Deus Criador (Sl 8.5) foram estranhamente trazidas à devida concretização no sofrimento de Jesus (Hb 2.8,9) e em sua ressurreição.

Por essa razão, o apóstolo Paulo escreveu que não devemos mais viver para nós mesmos, mas por aquele que morreu e ressuscitou em nosso benefício. “De agora em diante, não reconhecemos ninguém segundo a carne. […] Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que coisas novas surgiram” (2Co 5.16,17). Com base nos ensinamentos de Paulo,

Vos (1952) concluiu que, em Cristo, “foi criado um ambiente totalmente novo ou, mais precisamente, um mundo totalmente novo, no qual a pessoa mencionada é habitante e participante” (p. 47). Os cristãos vivem dentro das duas criações — a velha e a nova —, mas, pela fé, devem revisar tudo o que há na primeira criação e transpô-lo para a ordem superior da nova criação, na qual eles mesmos se incluem. Esse propósito escatológico, poderíamos dizer, é tarefa primordial da terapia cristã.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Alguns podem supor que há pouco sentido em refletir sobre os seres humanos apenas segundo o que eram quando foram criados, separadamente de sua queda e redenção em Cristo, uma vez que agora não temos acesso a nossa perfeição primordial. No entanto, isso seria extrair uma conclusão errada do ensino bíblico, porque o caráter bom da criação de Deus não foi destruído pelo pecado, embora tenha sido corrompido e danificado. Pelo contrário, a doutrina da boa criação de Deus fornece uma salvaguarda essencial contra as versões excessivamente pessimistas e severas do cristianismo — mais influenciadas pelo pecado do que seus defensores imaginam —, as quais subestimam a bondade restante na natureza humana caída. Os terapeutas cristãos precisam exercer sua prática dentro da dialética criação/pecaminosidade, sempre procurando naqueles com quem trabalham a presença da qualidade moral criada por Deus, juntamente com evidências da contaminação generalizada do pecado, isso sem mencionar as bênçãos da redenção de que os cristãos podem desfrutar.

Ao mesmo tempo, o cerne da verdade para as pessoas de mente severa em relação à criação é o fato de que o pecado contaminou completamente tudo o que havia de bom. Portanto, os cristãos precisam praticar constantemente uma revisão da antiga criação da perspectiva da nova — na verdade, ressuscitando-a da morte, pela fé.

Amorosas imagens de Deus

O termo imago Dei não será usado com frequência em uma típica sessão de aconselhamento cristão, mas suas implicações permeiam tudo o que fazemos (veja McMinn e Campbell, 2007, como exemplos úteis da pertinência desse conceito para a terapia). No mínimo, o encontro com os que foram criados à imagem de Deus significa que são dignos de nosso amor e do maior respeito. Isso também nos lembra que todas as pessoas que encontramos são feitas para o relacionamento com Deus e precisam de Deus mais que de qualquer outra coisa. As pessoas que procuram aconselhamento podem ter uma série de problemas para resolver, mas todos parecem minúsculos em comparação com o relacionamento com Deus.

Os próprios conselheiros cristãos são imagens do amor da Trindade, ao apreciar e firmar as imagens de Deus naqueles com quem trabalham. Incentivar os outros é tarefa trialógica: celebramos os dons de Deus à medida que nos deleitamos neles conforme se manifestam nos outros. Numa cultura secular, Deus raramente recebe o louvor que merece. No entanto, um "teocentrismo" austero, que só louva a Deus pelo que o outro faz de bom — "Glória a Deus pelo bom trabalho que você realizou!" — beira a misantropia e perde a oportunidade de glorificar a Deus por meio do amor ao próximo, talvez por excessivo receio de incentivar o orgulho. (Esse pode ser um problema especial em uma criação cristã autoritária.) Sabendo que toda boa dádiva é do alto (Tg 1.17), um teocentrismo complexo e maduro pode louvar a Deus consciente e implicitamente, enquanto elogia explicitamente o próximo. A reafirmação do outro, por conseguinte, surge como genuína celebração do outro dentro do contexto da orientação teocêntrica geral do conselheiro.

Demonstrar nossa aprovação dos outros é apenas parte do que significa ser cristão e se conectar. Fazer isso com os aconselhados é ainda mais importante, porque o seu eu criado constitui a "infraestrutura" ontológica com a qual a terapia opera. A terapia centrada em Cristo faz muito uso de recursos redentores, especialmente os benefícios da união com Cristo, mas "redenção sugere a recuperação de algo que foi dado e perdido" (O'Donovan, 1986, p. 54). A maioria das pessoas chega ao aconselhamento com danos à natureza criada. Muitos receberam pouco reconhecimento e apreciação na vida e por isso não sabem como receber e apreciar a bondade de Deus que há dentro deles.

Consequentemente, podem achar difícil desaprender seus padrões atuais de ódio a si mesmos e atitude defensiva. Os terapeutas cristãos percebem a qualidade moral criada de seus aconselhados e a reconhecem com o objetivo de fazê-la aumentar e de usá-la como base para o processo de promover (e consolidar) mudanças saudáveis no cérebro, no conhecimento, nas memórias, nos pensamentos, nas emoções e nos padrões relacionais. No fim, isso pode levar ao surgimento de um novo eu mais forte, com base na síntese da palavra de Deus na criação e também na redenção que está ocorrendo no coração do aconselhado.

Por mais perturbados ou pecadores que sejam os aconselhados, sempre há algo digno de louvor, mais básico que sua perturbação ou pecado. Os conselheiros cristãos precisam se tornar especialistas em enxergar além do pecado e do dano para poderem identificar e destacar a glória da criação e da redenção em seus aconselhados — com habilidade e sinceridade. Caso contrário, causarão desconforto ou cinismo, dificultando o recebimento sincero do reconhecimento por parte dos aconselhados. Os conselheiros cristãos são “caçadores de glória”, sempre à procura de indícios da bondade de Deus. A salvação abre os olhos dos crentes para que vejam melhor a glória da criação de Deus, e uma das tarefas do aconselhamento cristão é treinar os aconselhados para que aprendam a enxergar.

A gratidão como terapia

“Somente quando agradece a Deus, o homem concretiza seu verdadeiro ser” (Barth, 1960a, p. 170). Os salmos ensinam implicitamente que o projeto de criação de Deus para os seres humanos inclui gratidão por sua bondade (e.g., Sl 103—105), e, como comentamos acima, a pesquisa sobre gratidão documentou seus benefícios psicológicos (Emmons e McCullough, 2004). Os terapeutas cristãos podem promover o aumento da gratidão dando o exemplo, comemorando o sucesso de seus aconselhados, enfocando periodicamente a bondade de Deus durante as sessões e passando exercícios de gratidão como lição de casa (e.g., no fim de cada dia, escreva três coisas pelas quais você se sente grato naquele dia; Emmons 2007).

Para alguns aconselhados, exibir gratidão sincera é algo particularmente difícil. Por exemplo, personalidades propensas à vergonha, criadas em famílias que

estavam sempre criticando, costumam achar muito difícil identificar bênçãos em sua vida, ainda mais seus pontos fortes, e agradecer a Deus por elas. Talvez o mais difícil seja ficar quieto durante os períodos devocionais e ter prazer nisso! Pode se separar um tempo durante a sessão e pedir aos aconselhados que falem sobre bênçãos em sua vida, talvez oferecendo sugestões conforme necessário, às vezes em um tom divertido, reconhecendo o problema da resistência interna. Em algumas ocasiões, o conselheiro pode orientar os aconselhados a realizar um exercício de imaginação guiada em que falem sobre um ou mais dons que Deus lhes deu e imaginem ver e ouvir as expressões de aprovação de Cristo pelas coisas boas com que foram criados. Com o tempo, a aprovação de outras pessoas, a sensação da aprovação de Deus em Cristo, por meio de imagens guiadas, a adoração e oração meditativa e o reconhecimento agradecido de sua própria qualidade moral criada por Deus podem começar a se reforçar mutuamente a ponto de mudar a proporção de avaliações positivas em relação às negativas, no tocante à vida deles e em relação a Deus, aos outros, a si mesmos e a seu futuro.

Interpretando a bondade da criação com uma consciência da pecaminosidade humana

Ao mesmo tempo, os cristãos precisam aprender a confirmar a bondade primordial da natureza humana sem desconsiderar sua contaminação pela pecaminosidade humana. O ser humano, que foi criado bom, tem agora uma tendência “natural” de se desviar da glória de Deus para autonomia, idolatria e uma rejeição muitas vezes implícita da autoridade dele. O amor-próprio originariamente criado se transformou em egolatria; a diversidade originariamente criada muitas vezes gera intolerância ou inveja; usamos a lei de Deus para nos vangloriar e julgar os outros; por natureza, somos “amantes do prazer, e não de Deus” (2Tm 3.4).

Portanto, os seres humanos agora são seres complexos — pecadores-santos que foram criados bons —, e a cura e o amadurecimento psicoespirituais se refletem, em parte, na compreensão mais abrangente acerca de nós mesmos e dos outros, sem excluir a capacidade de distinguir criteriosamente a bondade e a maldade presentes em nós (capacidade de que trataremos em capítulos posteriores). Saber que Deus está sempre nos abençoando com suas dádivas, ainda que pequemos,

pode levar os crentes a um maior amor a Deus e à prática de confissão e arrependimento contínuos e cada vez mais profundos. Morremos em Cristo enquanto estamos sendo ressuscitados em Cristo dentre os mortos, às vezes arrancando o olho bom ou cortando a mão boa, quando se torna obstáculo à nossa jornada rumo a Deus.

A criação como elemento básico da identidade particular do indivíduo

Cristãos bem ensinados dão muita ênfase às bênçãos que receberam por intermédio da salvação em Cristo, e isso é correto. No entanto, as realidades da vida e da personalidade do indivíduo oriundas da criação ajudam a fundamentar o autodesenvolvimento de maneiras que devem ser ressaltadas pela terapia cristã. O corpo, os pontos fortes e fracos, os relacionamentos e os detalhes de sua história dão a cada pessoa uma identidade única que a distingue das demais. Os seres humanos não são apenas portadores das características da espécie, mas cada pessoa é caracterizada por uma incomunicabilidade e uma necessária irrepetibilidade, como já mencionamos. Cada ser humano é totalmente único e tem uma história verdadeiramente única.

Da mesma forma, os cristãos não são portadores de bênçãos eternas, mas anônimos e sem rosto. Os detalhes concretos, pessoais e particulares das histórias e das personalidades deles os tornaram quem são em sentido fundamental e irredutível. A dádiva da salvação é a mesma para todos, mas não é uma salvação genérica, porque é dada por um Deus infinito e tripessoal a Maria, a Pedro, a Ricardo e a Joana, e é concretizada, em cada caso, apenas na particularidade da vida de cada um deles, considerando sua história pessoal, personalidade, dons, realizações e fraquezas, tudo o que os torna quem são. Portanto, para que uma pessoa se aproprie mais profundamente de sua redenção, é preciso que aceite o caráter singular das particularidades de seu ser criado. É assim que a salvação funciona — espalhando-se pelos detalhes do ser corporificado por intermédio da consolidação de seu ser singular em Cristo. Resumindo: a cura da alma cristã é realizada por meio da profunda integração da própria criação com as bênçãos que todos os cristãos compartilham em Cristo. Os conselheiros podem auxiliar nesse processo avaliando os traços de personalidade de seus aconselhados, elogiando suas boas características e, em

seguida, ajudando-os a ligar suas bênçãos redentoras a sua individualidade, a seus dons e suas fraquezas e aos acontecimentos específicos de sua vida (bons e ruins), para tomar posse de tudo isso em união com Cristo. Ao mesmo tempo, as bênçãos da redenção tornam os crentes mais verdadeiros quando cumprem melhor o projeto geral de Deus e o chamado individual de sua vida.

Eu sou pó

Será que o fato de sermos pó tem implicações no cuidado da alma? Essa verdade humilhante sobre o nosso valor ontológico real intrínseco, especialmente quando comparados com o Deus infinito, acrescenta uma peça muito útil ao quebra-cabeça da autocompreensão humana. “Sois apenas um vapor que aparece por um tempo e depois se desvanece” (Tg 4.14). “Todo homem, por mais firme que esteja, é apenas um sopro” (Sl 39.5).[23] Nossa cura agora envolve a recuperação dessa sabedoria antiga que nos ajuda a enxergar através das ilusões positivas e da autoglorificação deste mundo e a aceitar nossas limitações e pequenez diante de Deus e do universo, para que possamos aprender a nos ver mais da perspectiva de Deus. Essas percepções libertam-nos das pressões perfeccionistas implícitas que muitas vezes aprofundam nossa patologia, e nos permitem reavaliar e reformular as limitações, os defeitos e as fraquezas que nos tornam quem somos. Balthasar chamou essa constatação “positividade do finito” (Steck, 2001, p. 52). Como argumentou Bakhtin: “Aceitar nossa situação de carência é o modo mais sadio de existir” (Coates, 1998, p. 44).

Por isso, a terapia cristã também estimula as pessoas a aceitar o fato de que são criaturas finitas e limitadas. Todos temos capacidades mentais finitas e limites de tempo e de recursos, assim como fraquezas que nos são próprias. Todo mundo comete erros; as pessoas são imperfeitas de várias maneiras — algumas muito mais que outras —, e ninguém jamais “chegará” a um estado de obra acabada nesta terra. Kierkegaard (1849/1980) acreditava que essas limitações causam nos seres humanos um desespero profundo e quase inconsciente, e que grande parte do sofrimento humano se deve às formas patológicas que as pessoas utilizam para enfrentar esse desespero (ou se esconder dele). Ele teorizou que o crescimento cristão consiste também em enfrentar o desespero e crer, o que caracterizou como o ato de aprender a aceitar as próprias limitações descansando

em Deus e na vontade dele para nós (p. 82). Podemos acrescentar que isso se baseia em nossa união com Cristo.

Meditação na criação

"No glorioso esplendor da tua majestade e nas tuas maravilhosas obras, meditarei" (Sl 145.5). Em um capítulo sobre a criação, é preciso mencionar os benefícios terapêuticos da meditação sobre aspectos da criação de Deus. Calvino (1559/1960) deu alguns bons conselhos sobre essa prática. "O Senhor quer que nos ocupemos ininterruptamente dessa santa meditação; que, enquanto contemplamos em todas as criaturas, como em espelhos, as imensas riquezas de sua sabedoria, justiça, bondade e poder, não as examinemos apenas na superfície e, por assim dizer, com um rápido olhar, mas ponderemos de modo detido sobre elas, que as repisemos na mente com seriedade e fidelidade, e nos lembremos delas constantemente" (p. 180); ele quer também que aprendamos a aplicar isso a nós mesmos de tal modo que nosso "próprio coração seja tocado" (p. 181). Portanto, de vez em quando, os terapeutas podem indicar como lição de casa um "passeio na criação", que é uma caminhada feita num passo tranquilo, com paradas periódicas, em que a pessoa atenta para a glória divina manifesta na flora, na fauna e na paisagem.

A bondade de Deus para conosco é contínua

Grande parte deste capítulo diz respeito à graça criadora, a fonte divina de todas as bênçãos físicas e psicossociais que os aconselhados desfrutam, independentemente de seu relacionamento pessoal com Deus.[24] Por mais terrível que o pecado seja e por maior que seja sua importância na compreensão da vida humana do ponto de vista cristão, sempre há algo de bom em todos os aspectos da criação, incluindo cada aspecto da vida humana. Mesmo nos piores atos praticados pelas piores pessoas, a graça criadora de Deus ainda está presente. Pessoas que foram muitas vezes maltratadas e criticadas pelos pais têm

dificuldade em ver a graça criadora de que são beneficiárias; por isso, vale repetir que uma das maiores bênçãos que um conselheiro pode dar é reconhecer e fazer menção disso, sutilmente, ao longo da jornada da terapia. A bem da verdade, todos os conselheiros trabalham com a graça criadora, estejam cientes disso ou não. Pesquisas em psicoterapia secular, por exemplo, identificaram diversos “fatores comuns” que são aspectos da prática e da experiência terapêutica que contribuem para o sucesso da terapia, independentemente da orientação teórica do profissional, como, por exemplo, o estabelecimento de uma aliança de trabalho, a empatia do terapeuta e a disposição psicológica do aconselhado. Os cristãos reconhecem que a graça criadora de Deus, em última análise, serve aos propósitos mais elevados da nova criação: não sabes “que a bondade de Deus te leva ao arrependimento?” (Rm 2.4). O desejo de Deus pela salvação e pela cura de todos está sendo continuamente manifesto.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Bavinck, H.Reformed dogmatics. Tradução para o inglês de J. Vriend (Grand Rapids: Baker, 2006). vol. 2: Sin and salvation in Christ. [‡]

_____. Dogmática reformada. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012). vol. 2.

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960). [‡ Grande parte do livro 1 tem o foco na criação.]

_____ [João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008).

Kuyper, A. Abraham Kuyper: a centennial reader. Edição de J. D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). [‡]

Tomás de Aquino.Basic writings of Saint Thomas Aquinas. Edição de A. C. Pegis (New York: Random, 1945). [‡]

_____ [Tomás de Aquino]. Suma teológica (São Paulo: Loyola, 2018), vols. 1-9.

_____. Suma contra os gentios (São Paulo: Loyola, 2016), vols. 1-4.

Contemporâneos

Anderson, H. Made for more: an invitation to live in God's image (Chicago: Moody, 2014).

Baars, C. W.; Terruwe, A. A. Healing the unaffirmed: recognizing emotional deprivation disorder (New York: Alba, 2002). [‡]

Chase, S. Nature as spiritual practice (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

Emmons, R. A. Gratitude works! A 21-day program for creating emotional prosperity (San Francisco: Jossey-Bass, 2013). [Sei que alguns vão se assustar com o título, mas esse é um livro de psicologia pop que implicitamente dirige as pessoas para Deus.]

Emmons, R. A.;McCullough, M. E., orgs. The psychology of gratitude (New York: Oxford University Press, 2004). [‡]

Grenz, S. J. The social God and the relational self: a Trinitarian theology of the imago Dei (Louisville: Westminster John Knox, 2001). [‡]

Kelsey, D. H. Eccentric existence: a theological anthropology (Louisville:

Westminster John Knox, 2009). [‡ Extremamente difícil, mas vale o esforço, embora seja fraco na abordagem da expiação.]

Leithart, P. J. Gratitude: an intellectual history (Waco: Baylor University Press, 2014). [‡]

Levering, M. Biblical natural law: a theocentric and teleological approach (New York: Oxford University Press, 2008). [‡ Não existe outro livro como esse.]

Lopez, A. Gift and the unity of being (Eugene: Cascade, 2014). [‡ Maravilhosa meditação sobre a generosidade de Deus.]

McMinn, M. R.; Campbell, C. D. Integrative psychotherapy: towards a comprehensive Christian approach (Downers Grove: InterVarsity, 2007). [‡]

Mouw, R. J. He shines in all that's fair (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). [‡]

Shaw, L. Water my soul: cultivating the interior life (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

Voskamp, A. One thousand gifts: a dare to live fully right where you are (Grand Rapids: Zondervan, 2011). [Livro cristão que incentiva a gratidão a Deus.]

Webster, J. "The dignity of creatures". In: God without measure: working papers in Christian theology (London, Reino Unido: Bloomsbury T&T Clark, 2016). vol. 2: Virtue and intellect. p. 29-48. [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Agentes pessoais temporais precisam conversar para se comunicar, ao passo que as pessoas eternas que compõem a Trindade comunicam-se eternamente.

[2] A ciência envolve a elucidação do discurso divino do Filho de Deus embutido na ordem criada. Assim, os seres humanos encontram um Deus comunicando-se por toda a criação (Sl 19.1,2; Rm 1.20), ainda que indiretamente, e estão sendo continuamente convidados a viver em alegre e criativa dependência dele. O fato de Deus se dirigir a eles no contexto de um mundo significativo mostra que os seres humanos não são mais bem interpretados como "criadores de sentido"

(como os construtivistas seculares gostam de classificá-los), mas, sim, como "receptores de sentido" ou, poderíamos dizer, "artistas de significado", que usam de forma criativa o significado que receberam. Já o naturalismo supõe que a existência, no fim das contas, não tem significado algum. Isso cria um problema para a terapia secular, já que até mesmo muitos secularistas reconhecem que os seres humanos vivem buscando significado (e.g., Baumeister, 1991). Os pressupostos cristãos sobre esse assunto parecem encaixar-se melhor na natureza humana do que as hipóteses naturalistas.

[3] Ao usar o termo lei natural, refiro-me a todas as normas encontradas na ordem criada, mas especialmente às que dizem respeito às ordens psicoespirituais da vida humana.

[4] "A fórmula que descreve o estado do eu quando o desespero é totalmente erradicado é esta: ao identificar-se consigo mesmo e desejar ser ele mesmo, o eu repousa de forma transparente no poder que o estabeleceu" (Kierkegaard, 1849/1980, p. 14). Veja o paralelo: "Fé é que o eu, sendo ele mesmo e disposto a ser ele mesmo, repousa transparentemente em Deus" (p. 82).

[5] Plantinga (1993) define a função adequada das faculdades humanas desta maneira: "elas estão funcionando apropriadamente quando funcionam da maneira que foram projetadas para funcionar pelo ser que idealizou e criou tanto a elas quanto a nós" (p. 197).

[6] A unidade na diversidade é simbolizada de forma mais profunda na união de uma só carne entre marido e mulher, a encarnação humana da união de Cristo com sua noiva (Ef 5.22-32). Além disso, essas considerações encaixam-se bem com o aspecto funcional da imago Dei, o que implica "ser frutífero e multiplicar-se" (Dempster, 2003, p. 61). Se verdadeira, essa afirmação tem profundas implicações no casamento, na sexualidade, na individuação, na identidade de gênero e na orientação sexual, podendo fortalecer valores cristãos clássicos relativos à psicopatologia e à cura nessas áreas (Anderson, 1982). Contudo, é preciso acrescentar que o celibato também é um sinal cristão. Nosso Salvador era solteiro, e a vida de solteiro aponta para o cumprimento escatológico da humanidade (veja O'Donovan, 1986, p. 72).

[7] Kohut (e outros da escola freudiana) usou o termo idealização em lugar de admiração. Contudo, penso que isso implica uma excessiva orientação individualista-construtivista e não faz justiça às fortes realidades

relacionais/contextuais dentro das quais os seres humanos se desenvolvem. Como ressalta Taylor (1989), os bens não são experimentados como postulados (ou idealizados) pelo eu, mas como algo existente fora dele — é por isso que teístas e outros realistas referem-se a eles como bens. A admiração ressalta um pouco mais claramente do que idealização o fato de que as crianças estimam o que consideram realmente digno de estima.

[8] Calvino (1559/1960, p. 188) admite que "centelhas" da imagem divina ardem no corpo humano. Isso ocorre, ao menos em parte, porque o corpo comunica um pouco da glória ou do significado de Deus, por exemplo, por meio do comportamento. Paulo defendeu esse argumento indiretamente quando exortou os crentes a apresentar os membros de seu corpo a Deus como instrumentos (meios) de justiça. Por meio de ações piedosas, a glória de Deus é manifestada. Além disso, o corpo também comunica glória/significado interiormente. A hipótese do marcador somático (Damasio, 1994) sugere que o significado emocional é transmitido visceralmente, por intermédio do sistema neurológico, por todo o torso. Por isso, sentimos nossas emoções, como alegria em Deus e convicção do pecado, no corpo.

O Antigo Testamento faz referência constante ao significado psicológico e eticoespiritual transmitido pelos órgãos internos (Pv 14.33; Jr 4.14), pelo fígado (Lm 2.11) e pelos rins (Sl 7.9; 16.7; 73.21; Jr 20.12; veja Wolff, 1974). Paulo, semelhantemente, disse que sentia saudade dos filipenses "com o afeto de Cristo Jesus" (Fp 1.8; veja 2Co 6.12). Splanchnois, a palavra grega usada aqui com o sentido de "afeto", significa, literalmente, "intestinos". Jesus, falando a respeito de todo aquele que crê nele, disse que "de seu interior [koilias] fluirão rios de água viva" (Jo 7.38). Koilias significa estômago, barriga ou "os recessos mais íntimos e secretos do corpo humano" (Arndt e Gingrich, 1957, p. 438). Essas são pistas elucidativas, que encontramos na psicologia leiga da Bíblia e apontam para a representação e a experiência corporificadas do significado humano que foi projetado para ser instrumento da glória de Deus. Aconselhar envolve estar atento a essas mensagens (e.g., na linguagem corporal e nas "sensações" do aconselhado) e treinar os aconselhados para interpretá-las corretamente.

[9] Um dos problemas de listar esses processos dessa maneira é que isso dá a falsa impressão de que são estruturas estáticas. Sendo os humanos seres temporais, esses processos psicológicos são estruturas dinâmicas, necessariamente temporais, e muitos deles têm o potencial contínuo de ser modificados.

[10] Segundo Fredrickson (2002), as emoções positivas tendem a “ampliar o repertório de pensamento-ação de um indivíduo”, gerando interesse, esforço para atingir objetivos e executar projetos, criatividade e colaboração, o que, por sua vez, contribui para a construção de traços positivos, aptidões e vínculos sociais, todos de caráter duradouro. Os cristãos acrescentariam apenas o contexto teleológico-teocêntrico para o qual os seres humanos foram criados, o qual fornece o fim supremo das emoções positivas de uma pessoa.

[11] As emoções negativas foram criadas para sinalizar aquilo que afasta a pessoa de Deus e do que é bom, algo que era praticamente desnecessário antes do pecado original, à exceção da tentação.

[12] Conforme abordado em Johnson (2007, cap. 9), as estruturas dinâmicas elementares e intermediárias da alma corporificada, acima apresentadas, podem ser percebidas e conceitualmente organizadas de diferentes perspectivas, formando conjuntos psicológicos inteiros, ou gestalts, distintos, os quais são chamados formas: arquitetura de personalidade, assinatura de personalidade, eu, agente pessoal, narrativa e caráter. Denominamos a alma, como conjunto de formas, um pluriforme (Johnson, 2013).

[13] Freud deu à consciência a designação de “ego”.

[14] Seguindo Edwards (e Agostinho; veja O’Donovan, 1980), o correto amor-próprio é absolutamente assimétrico em relação ao amor-próprio de Deus, em virtude daquilo que denominamos distinção arquétipo-imagem. É apropriado que Deus ame a si mesmo acima de tudo, enquanto o amor-próprio humano deve ser sujeito ao amor a Deus e ser regulado por ele, que é o único a quem devemos amar acima de todas as coisas. Assim, o correto amor-próprio humano (do modo que foi projetado) é teocêntrico.

[15] “A maior torpeza do homem é sua sede de glória. Mas esse é também o maior sinal de sua excelência; pois, sejam quais forem os bens que ele possa ter na terra, quer saúde, quer conforto essencial, não estará satisfeito se não contar com a estima dos homens. Ele valoriza a tal ponto a razão humana que, quaisquer que sejam as vantagens que possa ter na terra, não estará contente se não for tido em alto conceito na opinião dos homens. Essa é a melhor posição no mundo. Nada pode demovê-lo desse desejo, que é a mais indelével qualidade do coração humano” (Pascal, 1680/1941, p. 128, n. 404).

[16] Ninguém duvida de que uma orientação positiva seja adaptativa em muitos aspectos. No entanto, a adaptabilidade é um critério de medida muito elástico, de modo que pode ser usado para justificar praticamente qualquer fenômeno. Ao naturalista puro cabe também o ônus de explicar o porquê do idealismo disseminado, evidente nessas descobertas. Não seria adaptativo aceitar a realidade? Por que a tendência de ver o mundo melhor do que ele é atualmente? O teísmo cristão parece oferecer uma explicação melhor com sua afirmação da boa criação humana, agora caída por causa do pecado.

[17] Embora este capítulo se concentre nos processos da graça criadora, é preciso também examinar os processos da graça redentora ao analisar o desenvolvimento das capacidades atuais da imago Dei, porque a graça redentora mina o pecado e os efeitos danosos da Queda entre os cristãos e, desse modo, trabalha em estreita cooperação com a graça criadora para facilitar o desenvolvimento da imago Dei. Essa inter-relação será brevemente tratada mais adiante.

[18] Embora, rigorosamente falando, o aspecto restrito do desenvolvimento da imago diga respeito agora à redenção, e não à criação, ele presumivelmente também teria se desenvolvido nos seres humanos à medida que passassem da infância à idade adulta, se a humanidade nunca tivesse pecado. O amor a Deus, por exemplo, teria necessariamente se desenvolvido em seres humanos não caídos, à medida que aumentassem suas capacidades criadas de conhecer a Deus.

Curiosamente, a tradição reformada tem há muito tempo um modelo de desenvolvimento desse aspecto da imago Dei chamado “santificação progressiva” (Hodge, 1874/1993; Murray, 1977). Contudo, esse conceito tendia a ser abordado na seção sobre soteriologia das teologias sistemáticas, e não onde a imago Dei era geralmente tratada, a saber, na seção sobre antropologia bíblica. Por isso, a natureza progressiva da santificação raramente era ligada ao modelo estrito da imago Dei, de modo que a natureza desenvolvimental desta ficou praticamente inexplorada.

[19] “A Criança crescia e se fortalecia, aumentando em sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele” (Lc 2.40). “E Jesus continuou crescendo em sabedoria e estatura, e em graça diante de Deus e dos homens” (Lc 2.52). “Convinha que [Deus] […] aperfeiçoasse o autor da salvação deles, por meio de sofrimentos” (Hb 2.10). “Embora fosse Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu. E, tendo sido aperfeiçoado…” (Hb 5.8,9).

[20] Houve já quem resistisse à ideia de que as pessoas podem ser diferentes quanto a sua semelhança com Deus e se desenvolver para alcançar maior semelhança. Erickson (1983-1985), por exemplo, escreve: “Não há indício de que a imagem esteja presente em uma pessoa em maior grau do que em outra. Dotes naturais superiores, como elevada inteligência, não são evidências da presença ou do grau da imagem” (p. 513). Talvez essa relutância se deva ao receio de que qualquer reconhecimento de diferenças individuais nas imagens pudesse ser usado para minar a verdade de que todos os seres humanos são feitos à imagem de Deus. É preciso conservar o reconhecimento da santidade ontológica de toda vida humana. No entanto, essa preocupação legítima não deve aumentar a confusão conceitual que esvazia o sentido das palavras imagem e semelhança. Os termos certamente tem por propósito denotar que os seres humanos têm alguma semelhança substancial e reconhecível com Deus. Reduzir a imago Dei apenas a algum tipo de qualidade etérea com a qual nascemos e que continuamos a ter ao longo da vida, sem modificações, torna o conceito praticamente sem sentido (exceto pelo significado de “muito especial!”). Ao contrário disso, é possível sustentar que Deus estabeleceu um relacionamento ímpar com todos os seres humanos ao designá-los suas imagens (incluindo os não nascidos e os deficientes mentais), de modo que todos são dignos de proteção especial e consideração, e ao mesmo tempo afirmar que a imago Dei, em seu sentido mais pleno, consiste em um conjunto de capacidades latentes — algumas inerentes à criação e outras fruto da redenção — que devem se desenvolver ao longo do tempo e por meio da fé para que a imagem madura seja concretizada. A lande é da mesma espécie do carvalho plenamente desenvolvido, mas há diferenças visíveis entre eles.

[21] Bavinck versou com mais detalhes sobre o conceito da imago Dei. Ele (2004) acreditava, por exemplo, que ela poderia ser vista no uso das faculdades humanas: razão, emoções, vontade, linguagem, apegos e ação (p. 556-7).

“Em todas essas capacidades e atividades psíquicas dos seres humanos, podemos ver também características da imagem de Deus. A própria diversidade e abundância dessas forças reflete Deus. […] Precisamente porque o homem é tão maravilhosa e ricamente dotado e organizado, ele pode ser conformado a Deus e desfrutar dele da maneira mais plena — por todos os lados, por assim dizer, em todas as virtudes e perfeições de Deus” (p. 557).

“Portanto, o ser humano como um todo é imagem e semelhança de Deus, em alma e corpo, em todas as faculdades, poderes e dons humanos. Nada na

humanidade é excluído da imagem de Deus; ela se estende tanto quanto a nossa humanidade e constitui nossa condição humana" (p. 561).

Embora ele não tenha tratado das implicações desses aspectos no desenvolvimento, todos eles requerem desenvolvimento. Mesmo assim, Bavinck (1956) reconheceu que a imago Dei exigia um desdobramento histórico e uma proliferação social para ser mais plenamente exemplificada (veja p. 215-6; 2004, p. 577).

Pannenberg (1985) descobriu em Herder uma noção desenvolvimental da imago Dei. Contudo, não foi senão no fim do século 20 que as implicações dessa abordagem para a imago começaram a ser mais exploradas por teólogos tão diversos quanto Pannenberg, Moltmann (1985), Gunton (1998), Grenz (2001), Shults (2003) e Horton (2005). O trabalho de Grenz, em particular, é um notável tour de force sobre o desenvolvimento da imago Dei no contexto da Queda e da Redenção.

[22] "Não é contrário ao cristianismo que o homem ame a si mesmo, ou, o que é a mesma coisa, ame sua felicidade. Se o cristianismo, de fato, sempre tendeu a destruir o amor do homem por si mesmo, e por sua felicidade, ele tenderia, dessa maneira, a destruir o próprio espírito da humanidade; mas a própria proclamação do evangelho, como sistema de paz na terra e de boa vontade para com os homens, mostra que ele não só não é destrutivo para a humanidade, mas também promove seu espírito no grau mais elevado. O homem amar sua felicidade é tão indispensável a sua natureza quanto a faculdade da vontade; e é impossível que tal amor seja destruído de qualquer outra forma que não pela destruição de seu ser. Os santos amam sua felicidade. Sim, aqueles que são perfeitos em felicidade, os santos e anjos no céu, amam sua felicidade; caso contrário, a felicidade que Deus lhes deu não seria felicidade para eles, pois ninguém pode ter felicidade naquilo que não ama" (Edwards, 1969, p. 159). Edwards prossegue dizendo que a própria lei de Deus usa o amor-próprio como padrão pelo qual se avalia o amor ao próximo (Lv 19.18), e, como o amor ao próximo está logo abaixo do amor a Deus, um amor-próprio adequado deve ser muito forte, e será, já que estará subordinado ao amor a Deus e dele dependerá.

[23] Pascal (1680/1941) refletiu muito sobre esses assuntos: "Quando penso na curta duração de minha vida, engolida pela eternidade passada e futura, o pequeno espaço que preencho e consigo divisar, engolfado pela infinita imensidão de espaços que desconheço e me não conhecem, fico atemorizado e

perplexo de estar aqui e não lá” (p. 74).

[24] “[Deus] não se deixou sem testemunho, fazendo o bem, dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria” (At 14.17, grifo do autor).

TERCEIRA PARTE

O diagnóstico divino

Psicopatologia significa literalmente “distúrbio da alma”. Por meio das narrativas e dos ensinamentos da Bíblia, Deus revela que os seres humanos se tornaram eticoespiritualmente desordenados — uma enfermidade relacional chamada pecado. Teólogos fizeram ainda outra distinção entre uma condição endógena chamada “pecado original”, comum a todos os seres humanos, desejos pecaminosos, atos pecaminosos (ou pecados) e vícios ou padrões habituais de atos pecaminosos. A psiquiatria e a psicologia contemporâneas desenvolveram um sistema de diagnóstico sofisticado para a identificação de outra classe de distúrbios da alma: síndromes caracterizadas por um conjunto de sintomas e geralmente vários tipos de dano biopsicossocial. Contudo, esse sistema hoje se baseia exclusivamente em pressupostos da cosmovisão naturalista, de modo que deixa de fora considerações éticas e espirituais. Por fim, embora não seja um distúrbio em si, o sofrimento pode contribuir para o desenvolvimento de um distúrbio — principalmente quando experimentado de forma crônica na infância e acompanhado de alguma vulnerabilidade genética — e não raro é também, ele mesmo, um sintoma de distúrbio.

O entendimento de Deus acerca da psicopatologia abrange todo o conhecimento relacionado. A soma dessas três perspectivas fornece uma abordagem muito mais complexa e abrangente da psicopatologia do que qualquer uma delas isoladamente. O desafio da comunidade cristã é desenvolver uma estrutura de discurso e diagnóstico unificada, baseada nos pressupostos da cosmovisão cristã, que reconheça as características singulares dos distúrbios biopsicossociais, dos distúrbios eticoespirituais e do sofrimento e procure entender como interagem na vida humana. O que se segue é uma tentativa de construir essa estrutura, considerando o conhecimento que temos atualmente.

—8—

Pecado e psicopatologia

Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que comeres dela, certamente morrerás.

Gênesis 2.17

Porque Deus sabe que, no dia em que comerdes dela, se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal.

Gênesis 3.5

O coração dos filhos dos homens está cheio de maldade, e nele há insanidade por toda a vida.

Eclesiastes 9.3

Resumindo o que dissemos até agora: Deus é bom e nos fez bons a fim de tomarmos parte na glória, na agência e na comunhão da Trindade, amando-o acima de todas as coisas e um ao outro como a nós mesmos, com alegria e gratidão. O telos de nosso projeto é ser como o Filho de Deus, o que se concretiza por meio de uma jornada de desenvolvimento possibilitada pelo Espírito de Deus.

No entanto, em virtude do pecado humano, do sofrimento e do dano biopsicossocial, alcançar esse objetivo ficou imensuravelmente mais difícil do que poderia ter sido. Cada um desses problemas constitui um grande obstáculo à realização do propósito doxológico de Deus por meio de nossa participação. O pecado é uma dinâmica misteriosa que nos predispõe a fazer oposição a Deus e a subverter sua glória; o sofrimento cria um conflito interno entre nosso desejo criado de autopreservação e nosso chamado para glorificar a Deus (Jó 1.11); os danos físicos e psicológicos comprometem o funcionamento humano e, portanto, podem afetar nossa capacidade de glorificar a Deus. Assim, os seres humanos têm três sérios impedimentos ao cumprimento dos fins para os quais foram criados e, portanto, três condições interrelacionadas da psicopatologia humana. Consequentemente, apesar da bondade de Deus e da nossa, que é derivada da dele, há uma dimensão profundamente trágica na vida humana (Schafer, 1975, p. 35). O que poderia ter sido uma agradável viagem de férias com Deus em direção à vida adulta (em uma criação temporal perfeita) tornou-se um drama épico de extrema importância e, para alguns mais que para outros, árduo e angustiante.

A patologia é a subespecialidade médica que estuda distúrbios do corpo, especialmente as doenças. A psicopatologia, então, é o estudo dos distúrbios da alma (psyche) ou, mais comumente hoje em dia, distúrbios mentais. Só em tempos recentes os cristãos começaram a desenvolver modelos de psicopatologia bíblica cientificamente orientados (para o estado dessa arte, veja Coe e Hall, 2010; Flanagan e Hall, 2014; Yarhouse, Butman e McRay, 2005); portanto, serão utilizados quatro capítulos para revisar a literatura relevante. Começamos com um capítulo sobre o pecado, já que a Bíblia fala tanto sobre ele.

A MÁCULA HUMANA

Segundo pesquisas internacionais, a maioria das pessoas relata uma sensação positiva de bem-estar subjetivo (Deiner, 2000). Ao mesmo tempo, existem muitas evidências segundo as quais os seres humanos sentem que, no fundo, há

algo errado com eles. Para começar, as religiões indígenas ao redor do mundo reconhecem universalmente um estado de contaminação que os seres humanos podem contrair após violar uma norma cósmica, uma crença que os antropólogos denominam tabu. Geralmente a pessoa é contaminada pelo contato físico com algo associado a uma coisa ruim ou com algo morto, ou pela quebra de uma norma social, como o incesto. Se a impureza não for removida, a "ordem cósmica" trará "resultados desastrosos" (Young, 1995, p. 44), indicando, no mínimo, um senso de suscetibilidade inata à contaminação e à culpabilidade transcendentes.

As principais religiões do mundo em geral têm uma compreensão mais sofisticada da consciência de que "algo está errado" e normalmente tratam do assunto por meio de um conjunto de procedimentos mais elaborados e sistemáticos, usando vários "rituais de purificação" — talvez abluções, oferendas de arroz, de flores ou de animais, ou orações —, necessários para "purificar" os adoradores e aplacar os deuses. Por que os seres humanos de diferentes culturas ao redor do mundo se sentem, pelo menos às vezes, impuros e profanados e, por isso, necessitando de limpeza? Depois de analisar a clássica evidência disso no Ocidente, Ricoeur sugeriu que "ela aponta para uma indignidade quase moral" (Ricoeur, 1967, p. 35), refletindo um sentimento primordial de vergonha e culpa ontológicas.

A religião cultual que Deus revelou por intermédio de Moisés (encontrada na Torá, os cinco primeiros livros do Antigo Testamento) pressupunha esse sentimento de contaminação e parece destinada a torná-lo mais evidente e a moldá-lo e refiná-lo em suas histórias e regras, especialmente nos minuciosos rituais do sistema sacrificial levítico (Vos, 1948). Deus estava ensinando aos judeus que os seres humanos são realmente impuros diante de Deus; as emoções negativas correspondentes não são meros sentimentos subjetivos, mas, em sua raiz, são sinais válidos de que algo está objetivamente errado conosco, de uma perspectiva ética e espiritual, mostrando que o próprio Deus está ofendido. A Torá ensina, ainda, que os seres humanos não podem ter relacionamento positivo com seu Criador fora de um sistema de restauração que ele iniciou e envolvia a morte sangrenta de um animal substituto. Nesse sistema, a vergonha e a culpa objetivas da pessoa (ou povo) culpada/vergonhosa era transferida a um animal sacrificial (ato às vezes representado pela imposição de mãos), que depois era morto e queimado ou mandado embora, simbolizando a destruição divinamente sancionada ou a eliminação da "maldade" (cf. Lv 16.15-22; 17.11; Dempster, 2003; Vos, 1949). Os cristãos perceberam que essas práticas cultuais eram uma

preparação divina para uma intervenção terapêutica muito mais radical e pessoal: a morte sacrificial do Filho de Deus. “Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29; veja 1Pe 1.18,19).

A MODERNA “AUSÊNCIA” DE CONTAMINAÇÃO

Naturalmente, as coisas são mais complicadas na nossa cultura pós-cristã cada vez mais secular. Como vimos, na ausência de um Criador santo e a fonte de uma ordem moral transcendente, o eu tornou-se o centro religioso implícito da maior parte de nossa cultura. Portanto, dependendo da versão particular de naturalismo que se adote, acredita-se que os seres humanos sejam moralmente neutros ou tenham uma bondade inata — nos dois casos, sem maldade nem afastamento em relação a Deus[1] —, e isso tem causado, por sua vez, a relativa ausência de uma percepção consciente do senso de contaminação. Assim, a maioria dos intelectuais ocidentais entende que sentimentos de vergonha e culpa são resultado da antiga dinâmica evolutiva e da socialização contemporânea e, por isso, não têm nenhum valor ontológico real que não seja o de promover relações sociais sadias.

Ao mesmo tempo, apesar de décadas de incentivo a uma orientação egocêntrica nas escolas e na mídia, um número significativo de ocidentais continua assombrado pela sensação de que são “maus”. Milhões são diagnosticados com depressão clínica (o que geralmente inclui sentimentos de vergonha e culpa) ou ansiedade (o que em geral inclui um presságio de que algo ruim lhes acontecerá). Algumas pessoas têm distúrbios que parecem simbolizar uma autopunição, como, obviamente, a automutilação, mas os distúrbios alimentares e certos aspectos de alguns distúrbios de personalidade também são exemplos disso. Alguns acham que o TOC pode estar relacionado a “uma percepção de violação dos padrões morais, culpa e responsabilidade exacerbada” (Doron, Sar-El, Mikulincer e Kyrios, 2012, p. 293). O abuso de substâncias pode reduzir sentimentos de vergonha e culpa, enquanto o comportamento agressivo, a violência, o preconceito e até um interesse indevido nas falhas de outros podem

sinalizar a projeção dos sentimentos reprimidos de vergonha e culpa.

No entanto, esses indivíduos são reconhecidamente excepcionais, e a extensão de seu senso de mau funcionamento se deve muitas vezes, pelo menos em parte, a uma vergonha exagerada que internalizaram na família de origem. Mais universal é a reação automática de pessoas relativamente sadias a críticas válidas, talvez indicando mais sutilmente os vestígios reprimidos de uma vergonha primordial e não resolvida, e sinalizando também o conflito interno entre um sentimento de bondade original e a vergonha por estarem afastadas do próprio Criador, a qual se aloja na fronteira da consciência humana. Também nos perguntamos por que nossa cultura manifesta tanto interesse por malfeitores que são diferentes de nós: “monstros”, como pedófilos, assassinos em série e mães que matam os filhos. Ainda assim, como na erradicação científica de muitas doenças, a cultura moderna fez um trabalho bastante eficaz para enfraquecer e minimizar o sentimento consciente de vergonha e culpa.

O programa religioso implícito da psiquiatria e da psicologia modernas

A psiquiatria e a psicologia modernas têm desempenhado um papel crítico nesse reducionismo ao mudarem radicalmente o conceito sobre o que há de errado com os seres humanos. No Ocidente pré-moderno, entendia-se que os piores problemas da alma eram éticos e espirituais. No entanto, a substituição do teísmo pelo naturalismo no Ocidente como cosmovisão subjacente no cuidado da alma exigia que os problemas psíquicos fossem entendidos apenas levando em conta a dinâmica natural (i.e., biológica e psicossocial). Por consequência, quando uma versão secular de psicopatologia se desenvolveu, seus praticantes restringiram-se de forma consciente à observação de acontecimentos e processos naturais e sintomas observáveis, destituídos de seu significado eticoespiritual. Termos éticos relevantes — como inveja, ódio, amargura, adultério e orgulho — passaram a ser cuidadosamente evitados. Da mesma forma, o significado religioso e espiritual e a remediação da vergonha e da culpa, bem como o ódio a si mesmo, a solidão, a falta de sentido e a falta de perdão, foram raramente considerados — exceto sua influência na psicopatologia (embora, felizmente, isso tenha mudado muito nos últimos anos). Por conseguinte, o sentimento de contaminação manifestado em vergonha e culpa passou a ser considerado o

legado trágico de uma educação mal adaptativa ou como parte dos efeitos socialmente adaptativos da seleção evolutiva. Assim, o tratamento secular para essas emoções autoconscientes negativas, quando necessário, costuma ser medicação ou terapia de conversação, em que os aconselhados são incentivados a reinterpretar sua vergonha e seu sentimento de culpa como experiências meramente subjetivas que são, ou basicamente falsas (Rogers, 1961), ou, melhor ainda, guias úteis nas relações sociais (Dearing e Tangney, 2011; Harter, 2012), mas em nenhum dos casos carregam significado ético ou espiritual transcendente.

EM DIREÇÃO A UMA PSICOPATOLOGIA MAIS ABRANGENTE

No entanto, o caminho que os cristãos precisam seguir em psicopatologia é bastante complexo. A igreja e suas universidades devem valer-se da riqueza de conhecimentos obtidos pela psiquiatria e psicologia modernas por intermédio da operação da graça criadora; seus sistemas de diagnóstico já representam, por si sós, um enorme avanço no entendimento extremamente limitado dos distúrbios psicológicos da era pré-moderna. Para isso, será preciso aprender a traduzir suas contribuições em um modelo cristão de psicopatologia, em conjunto com uma recuperação e rearticulação de recursos cristãos relevantes. Esse trabalho de síntese, embora repleto de desafios, produzirá uma psicopatologia mais holística e abrangente possível, uma psicopatologia que leve a sério a anormalidade nos níveis biológico, psicossocial, ético e espiritual (veja Johnson, 2007, cap. 15).

Impulsionada pelas ênfases das Escrituras, a grande força da igreja tem sido, historicamente, sua compreensão dos dois últimos níveis de disfunção, e, dados os valores cristãos, eles são os mais importantes. “A fé cristã visa principalmente a estabelecer estes dois fatos: a corrupção da natureza [humana] e a redenção por Jesus Cristo” (Pascal, 1680/1941, p. 69). A chave para uma psicopatologia cristã é a fundamental recontextualização e revisão de todos os problemas psicológicos com referência a Cristo (O’Donovan, 1986). Nesse processo, a psicopatologia é redimida — tanto os distúrbios quanto a subdisciplina.

Nosso objetivo, portanto, no limitado espaço de que dispomos, será entender a psicopatologia da forma mais cristã e abrangente possível, a partir de textos relevantes da revelação de Deus na Bíblia, das tradições cristãs e da psiquiatria e psicologia contemporâneas. Passemos agora a um exame do pecado.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE O PECADO

Comentamos no capítulo anterior que todas as coisas criadas são expressões da palavra de Deus (Gn 1; Sl 148; Jo 1.1). Por essa razão, estão impregnadas de significado e de bondade (Gn 1.31), isto é, de glória. Contudo, Deus não trouxe o pecado humano à existência por sua palavra. O pecado teve outras origens, começando com a palavra da serpente e depois implementado por seres humanos. Por isso, embora limitado pela palavra de Deus, o pecado não faz parte da criação de Deus. Ele não é algo genuinamente ontológico, como Deus ou qualquer coisa criada por Deus, sendo mais como um desvio relacional e pessoal sem nenhuma razão apresentada por Deus para sua existência. Lutando para explicar sua presença desconcertante dentro da ordem criada, os cristãos referem-se ao pecado como uma "privação do ser", uma "ferida" ou uma "inexistência" (Barth, 1960b), que, no entanto, destrói (Bavinck, 2006); um enigma perverso no seio da vida humana; uma contradição com Deus e sua criação; um parasita humano inexplicável (veja Plantinga, 1995, cap. 5) que se alimenta da natureza humana, mas não é intrínseco a ela (Barth, 1956b, p. 187; Bavinck, 2006; Berkouwer, 1971). Sua essência é a falta de sentido, e ele funciona como um ácido antiglória, dissolvendo, até certo ponto, a ordem criada e espalhando o caos, a destruição e o prejuízo. No entanto, podemos falar sobre o pecado — a Palavra de Deus faz isso na Bíblia —, e falar sobre ele pode nos ajudar a identificá-lo e a rotulá-lo, a descrevê-lo e a resistir a ele, mesmo que o próprio pecado não faça sentido.[2]

O pecado como o maior de todos os distúrbios relacionais

O maior desvio causado pelo pecado diz respeito ao relacionamento da humanidade com seu Criador. Afirmei em Foundations (Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã [Shedd Publicações]) que os humanos são fundamentalmente seres relacionais, existindo em relacionamento com Deus, com outros humanos, com eles próprios e com o restante da criação. A maioria das pessoas tende a pensar no pecado somente em termos morais — como as coisas ruins que os seres humanos praticam —, mas isso é superficial demais. Como Calvino (1559/1960) e Kierkegaard (1849/1980) reconheceram, pecado só existe em relação a Deus. “Como permanecer unido e vinculado a seu Criador era a vida espiritual de Adão, o afastamento dele foi a morte de sua alma” (Calvin, 1559/1960, p. 246). O pecado é mais bem compreendido como um problema essencialmente relacional, que diz respeito sobretudo a meu relacionamento com quem me criou.

Esse tema é encontrado em toda a Bíblia. A primeira tentação instigou Eva a desconfiar de Deus e de suas motivações e a pensar que os objetivos dele eram antagônicos aos dela (Gn 3.3,4). O primeiro pecado foi um ato de desobediência ao mandamento expresso do Criador (Gn 2.16,17; 3.6) e, depois de pecar, Adão e Eva esconderam-se de Deus no Jardim (Gn 3.8). Muito tempo depois, o apóstolo João definiu pecado como ilegalidade (anomia; 1Jo 3.4), que resume as ideias da autoridade legítima de nosso Criador sobre nós, de nossa obrigação primordial de viver para ele e do pecado como repúdio a esse relacionamento (Vanhoozer, 2010).[3] “O pecado é o ato de contrariedade da parte do homem” (Barth, 1956b, p. 143). Embora raramente de forma consciente, o pecado zomba de Deus e de sua soberania; busca “desacreditar Deus, e alguns dos antigos o chamam Deicidium, assassínio de Deus ou morte de Deus” (Venning, 1669/1965, p. 30). A Bíblia declara, de forma surpreendente, que os seres humanos são agora “inimigos de Deus” (Rm 1.30), e a inclinação humana agora é “inimizade contra Deus” (Rm 8.7), uma dinâmica antagônica ilustrada de modo mais trágico no assassinato do Filho de Deus.

Como tudo isso pode ser verdade, se nós, seres humanos, em geral somos bastante religiosos e preocupados em fazer o que é certo? A Bíblia é um livro perturbador, sobretudo por causa de sua interpretação psicodinâmica da humanidade, divinamente revelada. Embora criados para Deus e para o bem — o que ajuda a explicar por que a maioria dos seres humanos está conscientemente comprometida com os dois —, aprendemos pela Bíblia que agora somos

inconscientemente hostis a Deus e reprimimos esse conhecimento (Rm 1.18). A Bíblia, portanto, faz parte da terapia conversacional de Deus para tratar minha psicopatologia. Ela oferece uma interpretação da humanidade que me dá uma percepção da minha dinâmica religiosa inconsciente, que entra em ressonância com meu sentimento de contaminação — embora contradiga meu autoentendimento consciente —, dizendo-me: "Você não é isso tudo que pensa ser. Sua autoavaliação basicamente boa é uma distorção. No fundo, sua bondade primordial em relação a Deus foi arruinada, e sua 'bondade remanescente' está em profundo conflito com impulsos ocultos e destrutivos, dos quais você nem faz ideia". A Bíblia revela-me que sou um eu dividido, em conflito fundamental com Deus e com os outros, e me chama para uma maior autoconsciência.

Em seu nível mais profundo, esse conflito é rebelião contra nosso Criador (1Tm 1.13; Adams, 1999, p. 103), uma rejeição quase inconsciente do senhorio de Deus sobre nossa vida e de sua palavra, lei e vontade para nós, o que inclui, em alguns casos, a ordenação providencial de nossa história. Mas esse é o nível de que a maioria dos seres humanos tem menos ciência. (Somente Satanás, pensava Kierkegaard [1849/1980], tem plena consciência de sua rebelião.) Mais perto da consciência cotidiana está a experiência da resistência a Deus, evidente na indiferença e letargia que muitas vezes sentimos em nossas atividades religiosas, no desejo subliminar por distrações e nos pecados que cometemos, coisas das quais também quase não nos damos conta. No nível mais superficial, essa oposição a Deus, ao eu e aos outros se manifesta paradoxalmente no consciente excesso de identificação com Deus. Aqui, poderíamos dizer, o pecado esconde-se sob o disfarce da religiosidade, em que a pessoa está conscientemente "do lado de Deus" e contra o pecado. No entanto, essa formação de reação é o lado mais perigoso de nossa oposição, demonstrada de forma cabal no assassinato de Cristo em nome de Deus e da justiça.[4]

Stump (2012) chama o pecado "solidão voluntária", pois nos leva a rejeitar nosso bem maior: nosso Deus amoroso. Evitar a presença dele provoca transcendente solidão, vergonha e ansiedade. Criados para ter o relacionamento de apego mais profundo com Deus, os seres humanos agora estão radicalmente sozinhos no universo — isso não é o que Deus planejou para a vida humana. Assim, todos os seres humanos têm, em diferentes graus, algumas formas fundamentais de psicopatologia — vergonha, culpa, atitude defensiva, ansiedade, conflitos internos, idolatria, inveja e incapacidade de amar corretamente —, todas as quais, do ponto de vista cristão, são derivadas desse distúrbio radical que é o pecado.

A resposta de Deus ao pecado. Até agora, temos nos concentrado no lado humano de nosso relacionamento rompido com Deus, mas devemos também considerar sua resposta (Vanhoozer, 2010). Por ser justo, ele é absolutamente contrário ao pecado, oposição refletida no castigo aos agentes do pecado. Isso é evidente na ruptura da comunhão de Deus com Adão e Eva e em sua expulsão do Éden imediatamente após pecarem (Gn 3.8). A partir de então, por toda a Bíblia, Deus é retratado como o justo opositor do pecado e o juiz dos pecadores, ainda que busque seu arrependimento e restauração.

Abordamos a justiça de Deus e a oposição ao pecado no capítulo 6; assim, não há necessidade de repetir tudo aqui. Alguns pontos, no entanto, merecem destaque. Uma vez que a glória e o valor de Deus são infinitos, o pecado contra ele tem importância infinita. O pecado é uma afronta a sua santidade, poder e amor. Portanto, Deus tem de ser absolutamente contrário ao pecado, e sua justiça exige que ele o castigue de um jeito ou de outro; caso contrário, seria cúmplice. Portanto, o retrato bíblico da emoção de ira de Deus contra o pecado significa simplesmente sua resposta santa e resoluta à incompatibilidade fundamental entre o pecado e a natureza divina. Além disso, o pecado é autodestrutivo e contrário a nosso bem-estar; portanto, a veemente oposição de Deus a ele tem relação com seu amor a nós. Deus "é hostil à corrupção de sua obra, e não à própria obra" (Calvino, 1559/1960, p. 254). Portanto, em um universo teocêntrico, faz sentido considerar o pecado o pior tipo de psicopatologia que existe, porque, por piores que sejam os outros tipos, o pecado é o único que nos separa de nosso bem maior.

O papel de Satanás no pecado humano. O pecado é um quebra-cabeça; outro quebra-cabeça é a presença de um tentador e trapaceiro no relato bíblico da Queda, fundamentalmente antagônico a Deus em uma criação boa. Naquela narrativa, lemos sobre um agente pessoal falante (mais tarde chamado Satanás e Diabo) cujo objetivo parece ser frustrar o projeto original de Deus para a humanidade e seu florescimento, e que obteve uma espécie de vitória no pecado da humanidade.[5] Consequentemente, ele se tornou, de alguma maneira, "o príncipe deste mundo" (Jo 12.31; tb. 2Co 4.4; Ef 2.2), de modo que aparentemente recebeu alguma autoridade sobre os seres humanos, com poder de influenciá-los para o mal: ele cega o entendimento deles (2Co 4.4) e está de alguma forma envolvido com a devastação e a tragédia biopsicossocial deste mundo (Jó; Ef 2.2), e ainda de forma mais terrível na opressão e possessão demoníaca (Mc 5.1-20). Até os principados e as potestades da ordem criada parecem estar sob seu domínio (Ef 6.12), de modo que o mundo inteiro

está agora sob seu poder (1Jo 5.19), incluindo instituições culturais como governos, economias, igrejas e associações de psicologia. O papel de Satanás nos assuntos humanos cria para os cristãos uma explicação legítima de atribuição externa para o mal. Se o Diabo não nos faz pecar, ele ajuda e incita, de alguma forma, quando pecamos. No entanto, em Gênesis 3, aprendemos que a semente da mulher esmagará a cabeça da serpente e, no Novo Testamento, descobrimos que essa é uma profecia sobre Cristo, que mata "o dragão" na cruz (Ap 12; Hb 2.14). Consequentemente, os dias do "reinado" de Satanás estão contados, e um importante tema do teodrama é o alistamento de seres humanos, pela fé em Cristo, para participarem da concretização final de sua vitória sobre a tirania de Satanás e colaborar com ele na restauração do reino abrangente de Deus sobre os assuntos humanos (Boyd, 1997). Dada a extrema loucura do objetivo de Satanás, simbolizada por sua oposição consciente a seu soberano Criador, poderíamos considerar Satanás um ser absolutamente insano.

O engodo do discurso egocêntrico. No Jardim, a serpente ofereceu uma interpretação distorcida da única proibição de Deus, insinuando que ele estava escondendo algo de Adão e de Eva por causa das próprias inseguranças, e, portanto, eles não podiam confiar nele como fonte de bem-estar: "Deus sabe que, no dia em que comerdes [da árvore do conhecimento do bem e do mal], vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal" (Gn 3.5). Parafraseando: "Deus não está preocupado com o bem-estar de vocês. Para conseguirem o verdadeiro bem, não confiem nele nem em sua palavra; vivam de forma independente".

Satanás insinuou que o bem-estar de Deus e o nosso eram antagônicos, de modo que os interesses de Deus acabam se opondo aos nossos. Mas essa linha de raciocínio supõe que a felicidade de Deus tem limite. Descobrimos muito mais tarde, na tentação de Cristo, que o objetivo de Satanás estava enraizado em seu próprio egocentrismo: ele quer ser adorado (Mt 4.9) e por isso quer remodelar os humanos a sua própria imagem. O pecado é necessariamente religioso; é, no fundo, autoadoração e promete uma felicidade maior do que amar a Deus de modo receptivo. Satanás, portanto, é o paradigma da autodeterminação e da autorrealização, e o pecado é um tipo autônomo de agência pessoal e individuação "libertas" da dependência de Deus. Enquanto Eva (e Adão) ouviam, a lógica de Satanás para a independência rem ralação a Deus se tornou plausível e, posteriormente, tornou-se uma dinâmica inconsciente e disseminada que influencia toda ação humana, incluindo as religiões e as terapias do mundo

(e os cristãos não são imunes).

Reconhecer os meios discursivos que Satanás utiliza para exercer influência sobre a humanidade ajuda a compreender o papel supremo que outras religiões e terapias desempenham no conflito cósmico entre Deus e Satanás. O Diabo deu início a uma "nova hermenêutica", um anti-Logos,[6] um sistema de discurso pecaminoso que articula a autonomia e a autossuficiência humana, tornando plausível, assim, a possibilidade de os seres humanos "viverem por si mesmos", sem dependência consciente de seu Criador e de seu entendimento autoritativo da vida humana e de seu projeto para o bem-estar deles.[7]

A extensão e amplitude do autoengano: defesas e dissociação. Uma estrutura cristã situa a origem fundamental da psicopatologia no engano de nossa separação em relação a nosso verdadeiro Bem e a tudo o mais que esteja relacionado a ele. Jesus chamou o Diabo "pai da mentira" (Jo 8.44), e "mentiras trazem à fala pensamentos que não correspondem a nada que exista no mundo" (Vanhoozer, 2010, p. 343). A alegação de Satanás acerca da indignidade de Deus deve ser interpretada como o começo de toda falsidade humana, mesmo aquela que corre como um fio condutor através de uma enorme parcela da psicopatologia humana, desde enganos conscientes até generalizações exageradas, catastrofização, crenças básicas falsas, eus falsos, dismorfia corporal, disforia de gênero, atração homossexual, vergonha e culpa infundadas, mecanismos de defesa e atitudes defensivas, dissociação, identidades falsas e desvirtuação do caráter de outras pessoas, alucinações e delírios psicóticos.[8] Satanás realmente cegou nosso entendimento (2Co 4.4), uma cegueira que minimiza a responsabilidade humana — não pecamos conscientemente como Satanás —, mas não isenta de culpa os adultos normais. Ainda precisamos de perdão: "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem" (Lc 23.34, ESV) (Johnson e Burroughs, 2000).

A falsidade é parasitária da verdade. Bakhtin disse que os seres humanos caídos são "fingidores" ou "impostores" (Coates, 1998, p. 30); hoje podemos chamá-los posers. À medida que resisto ao significado de meu Criador, sou tentado a fabricar o meu, embora sempre com base em alguma verdade e bondade parciais, apenas "elaboradas", fingindo ser um pouco melhor do que sou e mascarando minhas limitações e pecados. "Meu eu falso e privado é aquele que quer existir fora do alcance da vontade de Deus e do amor de Deus — fora da realidade e fora da vida. […] Uma vida dedicada ao culto dessa sombra é o que se chama vida de pecado" (Merton, 1961b, p. 34). A esse esforço de fugir de quem

realmente somos, Kierkegaard (1849/1980) denominou nossa “enfermidade para morte”. O poder do pecado reside precisamente em seu engodo e dissociação, pois se esconde na mais nobre das causas (Baumeister, 1997).

Tentação proveniente da criação. A presença de um tentador em um jardim, que, exceto por isso, era bom, pode ser uma surpresa, mas revela, primeiramente, que a tentação parece ser uma característica básica da vida humana nesta criação e, em segundo lugar, que ser tentado, em si, não é pecado. A tentação cria na estrada uma bifurcação dramaticamente carregada e formadora de caráter, exigindo uma ação que leva ao desenvolvimento de um bom caráter (como ocorreu com Cristo) ou de um mau (e.g., o rei Saul). Ao rotular algo como tentação, destacamos seu potencial de nos levar a pecar.

Também digno de nota é o fato de que é uma das criaturas de Deus — a serpente — que dá voz à tentação. Isso aponta para o que agora é fato evidente: o inimigo de Deus, e nosso inimigo, usa a boa criação de Deus para nos separar de nosso Criador e impedir a união de nossas vontades. Grande parte de nossa pecaminosidade reflete esse padrão — inveja dos outros, orgulho de nossos dons, amargura por um desejo frustrado de se casar.

Pecado e relacionamentos humanos

Uma das razões pelas quais a Bíblia tem sido tão estimada ao longo dos séculos é seu profundo discernimento psicológico. Significativamente, os primeiros capítulos de Gênesis traçam uma linha direta entre o rompimento de nossa relação com Deus e a inimizade que existe entre os seres humanos. Depois de desobedecerem a Deus juntos, Adão e Eva, juntos, envergonharam-se, cobriram-se e esconderam-se (Gn 3.7,8). Adão pôs a culpa em Eva por sua transgressão, assim como culpou a Deus, que a deu para ele (Gn 3.12). O esconderijo conjunto e a tentativa de usar alguém como bode expiatório foram as consequências psicodinâmicas imediatas do pecado contra Deus (Girard, 1996).

Em Gênesis 4, descobrimos que a separação humana em relação Deus levou ao surgimento de conflitos internos no coração humano que resultaram em um conflito social desastroso, que acabou em assassinato. Abel era favorecido por

Deus,[9] o que não seria ameaçador para um irmão centrado em Deus, mas Caim tornou-se invejoso e amargo, o primeiro exemplo de raiva narcísica. O pecado "jaz à porta", disse Deus a ele, "e o seu desejo é para ti" (Gn 4.7 — impressionante personificação inicial do pecado), e, no devido tempo, o pecado o venceu, de modo que ele se livrou de seu "concorrente". Aprendemos aqui que "o pecado é social: embora seja antes de tudo um desafio a Deus, não há pecado que não afete a vida dos outros" (Carson, 2008a, p. 48). O pecado também inconscientemente "restringe e impede os seres humanos de desfrutarem da abundância e plenitude do estar em relacionamento que lhes é próprio; [ele] dissipa, bloqueia, desorienta ou contraria a dinâmica da reciprocidade plena e genuína" (McFadyen, 2000, cap. 8).

O mal ético é decorrente do pecado espiritual (Johnson, 2007, cap. 15). Isso se deve ao fato de que, sem a supremacia e o amor de Deus, os seres humanos procuram o análogo mais próximo — os relacionamentos humanos — para preencher o vazio que meras criaturas não podem preencher. Não obstante, seja com tirania narcisista (orgulho) ou com conformidade codependente (preguiça), manipulamos os outros na tentativa malfadada de reparar nossa solidão transcendente (McFadyen, 2000). Por isso, Pascal (1680/1941), o primeiro teórico psicodinâmico cristão, concluiu de modo sombrio que "todos os homens naturalmente se odeiam. Empregam a luxúria, tanto quanto possível, a serviço do bem-estar público. Mas isso é só [fingimento] e uma falsa imagem de amor, porque, no fundo, há apenas ódio" (p. 150). Essa oposição primordial pode vir de várias formas: Caim odiava o irmão porque era o preferido; os fariseus odiavam seus irmãos porque eram pecadores. Nenhum deles era guardador de seu irmão.

O pecado e o eu

A terceira consequência da desordem relacional do pecado é a morte, a destruição reflexiva e o afastamento de si mesmo. Deus disse a Adão que a desobediência levaria à morte, mas a morte da qual falou foi antes de tudo psicoespiritual, ou seja, tornar-se um eu sem Deus (Ef 2.1,12), cortado da comunhão com o Deus vivo e vivificante. A morte física em decorrência do pecado foi o simples cumprimento simbólico da morte espiritual, muito mais

significativa. Essa morte estabeleceu uma estrutura de personalidade caída e um modo de entender a si mesmo em que o amor-próprio criado, não controlado pelo amor inato de Deus, torna-se narcisista a ponto da autodestruição. Além disso, nossos dons, pontos fortes e bênçãos são inconscientemente "roubados" de Deus, e sua origem passa a ser erroneamente atribuída (em primeiro lugar) a nosso eu autônomo.[10] Todos somos como aqueles invasores que ficam morando em apartamentos que pertencem a outra pessoa e vestindo roupas dos outros. "De modo radical e fundamental, todo pecado não passa de ingratidão" (Barth, 1956b, p. 41).

Pecado como a inversão da imago Dei. Em capítulos anteriores, vimos que o núcleo do construto da imago Dei é uma receptividade amorosa em relação a Deus que se assemelha ao caráter do Deus triúno conforme manifestado em Cristo, que viveu uma vida totalmente receptiva, em dependência de seu Pai (Jo 5.19) e do Espírito Santo (Mt 4.1; 12.28). O pecado subverte esse porte da imagem de Deus pelos seres humanos de modo radical. Torna os seres humanos semelhantes a Deus (o que Satanás disse, Gn 3.5), mas de maneira imprópria para uma criatura — por exemplo, amando a si mesmo acima de todas as coisas como Deus se ama acima de todas as coisas. "O homem que se tornou como Deus esqueceu como era em sua origem e se tornou seu próprio criador e juiz" (Bonhoeffer, 1955, p. 18). Já não centrado em Deus, o eu humano está agora curvado sobre si mesmo (Bayer, 2008). "Ao se tornar como Deus, tornou-se um deus contra Deus" (Bonhoeffer, 1955, p. 19).

Assim, as imagens de Deus tornaram-se inversões ativas de si mesmas (Anderson, 1982), imitações rasas (Mouw, 1990), que fingem ser deuses, autônomos no coração, ao contrário do resto da criação, que obedece automaticamente à palavra de Deus. Por meio de um novo tipo de "liberdade" semiautônoma[11], os seres humanos voluntariamente conferem ao pecado seu "ser" enganoso, de modo que podemos dizer que o pecado é a única criação humana que não se baseia na palavra capacitadora de Deus. Em vez disso, o pecado é, em última análise, uma "autoconstrução" (Selbstherstellung, Halder, 2004) que resulta, ironicamente, em "servidão voluntária" a coisas que não são Deus (Calvino, 1559/1960, p. 296).

Ao contrário de tudo o que há de bom no ser humano, o pecado atesta uma atribuição causal interna absolutamente nova. "Eu fiz isso sozinho", dizemos, ressaltando a razão pela qual Deus considera os adultos de todo responsáveis por seus pecados (embora leve em conta todas as circunstâncias atenuantes) e o

motivo por que as melhores confissões são aquelas em que não se põe a culpa em ninguém mais, sem tentar se justificar. Ao mesmo tempo, Deus permanece misteriosamente soberano sobre suas imagens pecaminosas. O pecado em si "não é uma realidade autônoma. Como o Não que se opõe ao divino Sim, é apenas uma realidade relacionada àquele "sim" e contraditória a ele […] e a graciosa vontade e ação de Deus em Jesus Cristo são superiores a ele e o vencem" (Barth, 1956b, p. 144). O Deus soberano tem poder para controlar essa semi-independência, enfraquecê-la pela graça ou, se persistir na falta de arrependimento, por fim julgá-la e punir os responsáveis por ela.

Pecado como fragmentação interna. O pecado original implica a perda do centro para o qual fomos criados e a busca de outro centro. Sem esse centro, os seres humanos são caracterizados por conflitos internos e falta de unidade interna. No capítulo anterior, observamos que seres humanos criados, mas não caídos no pecado, teriam conflitos internos naturais, decorrentes de seus diversos desejos, mas estes seriam naturalmente resolvidos por sua subordinação a um supremo amor a Deus. Sem a unificação autorreguladora fornecida pela união com Cristo e pela comunhão com Deus, os desejos humanos são desordenados e conflitantes, sendo os desejos mais fracos simplesmente subordinados aos mais fortes, moldados unicamente pelo interesse próprio e pela dinâmica da criação (natureza, educação, affordances e livre-arbítrio), pelos próprios conflitos exacerbados por anormalidades biológicas, socialização deficiente e escolhas erradas.

Segundo Stump (2012; e Tomás de Aquino), o pecado é "uma doença latente da vontade" (p. 155), caracterizada por "obstinação" e "fragmentação interna" (p. 152),[12] e resulta na divisão da pessoa contra si mesma. "Um agente dividido contra si mesmo nunca fará o que quer, independentemente do lado que escolha. Isso ocorre porque, quando um agente dividido internamente age de acordo com algum desejo da vontade dividida, a outra parte de seu eu dividido não quer fazer aquilo" (p. 132). "A falta de integração interna é apenas a relutância em unificar a vontade. A pessoa não está internamente integrada no que diz respeito à vontade porque não quer" (p. 158). Por estar enraizado em nossas vontades, o pecado só pode ser minado pela resistência intencional a sua dinâmica (Owen, 1965, vol. 6), quando a vontade se torna unificada em Cristo, pela graça.

Para muitos de nós, a fragmentação é mais evidente na dissociação entre conhecimento consciente (a "cabeça") e motivações inconscientes (o "coração"). Alguns psicólogos não cristãos estudaram muito bem certos aspectos desse

conflito inconsciente do ponto de vista secular (e.g., Freud, Horney e teóricos da relação de objetos), mas omitem sua origem fundamentalmente religiosa.

Pecado como conhecimento do bem e do mal. O autoengano e a fragmentação interna contribuem para o principal fruto do pecado, de acordo com Gênesis 2 e 3: o conhecimento do bem e do mal (Gn 2.17). Antes da Queda, podemos supor que os seres humanos tinham pureza de coração e conheciam e desejavam apenas uma coisa: a boa vontade de Deus (Bonhoeffer, 1955; Kierkegaard, 1847/1938). Seria razoável supor que pecar levaria ao conhecimento apenas do mal. No entanto, após o pecado original, os seres humanos passaram a conhecer e a desejar dois tipos de coisas — boas e más —, de modo que, ironicamente, graças a uma bondade primordial, os seres humanos pecadores tornaram-se inconstantes e eticoespiritualmente divididos em si mesmos.

A forte tendência que a maioria dos seres humanos caídos tem de insistir em sua bondade absoluta, tanto em seu autoconceito quanto no modo de se apresentarem aos outros, é sinal de que o pecado infectou a bondade com que fomos criados (utilizando, nesse caso, a lei de Deus que trazemos dentro de nós; Rm 2.14,15), o que, por sua vez, leva ao desenvolvimento de "falsos eus". Assim, apesar de preferirmos as trevas à luz (Jo 3.20), a maioria dos humanos conscientemente acredita no oposto a respeito de si mesmos e tende a projetar nos outros as próprias trevas.

No fundo, a divisão do ser humano contra si mesmo, ocorrida após o pecado original, é um mecanismo de defesa complexo e dissociado, no qual a dependência sincera de Deus desaparece e a pessoa em geral se identifica de modo inconsciente com o bem (e com "Deus"), rejeitando o mal e julgando que está totalmente dissociado dela. Isso faz com que o "lado bom" se oponha ao "mal", mas, como o mal também está dentro da pessoa, isso leva a um conflito inconsciente insolúvel (que a lei, por si só, exacerba; Rm 7.7-25). Portanto, o pecado usa a bondade com que o homem foi criado para esconder sua presença. De acordo com essa interpretação, o "conhecimento do bem e do mal" humano é o inverso e a negação da imagem divina, pois consiste em acreditar em nossa bondade autônoma e, por conseguinte, em negar e externalizar o mal, conscientemente ou não.

Nesse ponto, com base na distinção criada entre os aspectos conscientes e inconscientes da alma, estudados no capítulo 7, devemos distinguir aqui duas

dimensões do pecado: a explícita e a implícita. O pecado explícito é o antagonismo a Deus, a si próprio e aos outros, relativamente fácil de identificar, por exemplo, na desobediência manifesta aos mandamentos de Deus. Já o pecado implícito é o antagonismo mascarado pela qualidade moral criada que a pessoa acredita ter origem nela mesma. Enquanto o pecado explícito se manifesta de formas diferentes entre os seres humanos, em razão das características biológicas, socialização e escolhas pessoais, o pecado implícito é comum a todos os seres humanos em nossa bondade "autônoma". O publicano é o exemplo de alguém que manifesta pecado explícito, enquanto o fariseu é culpado de pecado implícito (Lc 18.9-14).

Pecado como ferida destrutiva. Como observamos acima, o pecado é um enigma. Não tendo sido criado por Deus, não tem natureza compreensível, como as criaturas de Deus; no entanto, a Bíblia faz referência ao pecado como "princípio ativo de corrupção, um poder que desfaz e destrói" (Bavinck, 2006, p. 137), "uma compulsão ou restrição que os seres humanos geralmente experimentam dentro de si ou em seu contexto social, uma compulsão para ter atitudes e executar ações que nem sempre desejam ou aprovam" (Dunn, 1998, p. 112). De alguma forma, o pecado é um poder dentro dos seres humanos contrário a sua natureza e capacidades. Ao mesmo tempo, Agostinho comparou o pecado a uma ferida ou a uma falta de integridade física ou bem-estar, uma "privação" da qualidade moral criada. Sendo uma ferida eticoespiritual, o pecado manifesta-se em incessantes conflitos internos e "inquietação" (Agostinho, 1942, p. 3).

Pecado como evitação do chamado de Deus. Vimos que Deus chama todos os seres humanos a atingir todo o potencial de sua singularidade em um relacionamento com ele. A existência de cada um de nós é totalmente ímpar e, portanto, absolutamente importante, e a história de cada um e a configuração de seus pontos fortes e fracos são de todo irrepetíveis. O pecado, por outro lado, é a negação da "singularidade com responsabilidade" de uma pessoa (Bakhtin, citado por Coates, 1998, p. 29). Consequentemente, o pecado torna impossível que nos aceitemos como somos diante de Deus, de nós mesmos e dos outros (Kierkegaard, 1849/1980).

Resumo. Os seres humanos foram criados para ter relacionamento harmonioso com Deus, com os outros e com eles mesmos. Como desordem relacional, o pecado tem três aspectos: rebelião contra Deus, inimizade com o próximo e pecado contra si mesmo (Barth, 1956b, p. 398), e cada um desses

aspectos é caracterizado pela falsidade: idolatria, afirmações falsas e abuso em relação aos outros, autoengano, defesas e fingir ser alguém que não somos. Nossa próxima tarefa é examinar as diferentes formas que o pecado assume.

Quatro aspectos do pecado

O pecado original. Até agora, temos nos debruçado sobre a condição pecaminosa da humanidade. No entanto, quando a maioria das pessoas pensa em pecado, pensa em pecados ativos (às vezes chamados pecados reais, porque são efetivamente cometidos, ou pessoais, porque resultam de causas pessoais, ou seja, são da responsabilidade da pessoa) ou vícios. Isso é natural, porque são as manifestações empíricas de nossa condição pecaminosa. Porém, uma das verdades mais notáveis sobre o pecado, revelada com especial clareza após a morte de Cristo (Rm 1.18-32; 8.7; Ef 2.1-3; 1Jo 1.7-10), é que o maior problema eticoespiritual da humanidade é o que Agostinho chamou pecado original.[13] O termo remete à origem da pecaminosidade humana, ao pecado primordial de Adão e de Eva, e nos recorda que, de algum modo misterioso, a humanidade participa de modo contínuo desse pecado original.[14]

A maior parte da Bíblia, reconhecidamente, trata de pecados ativos (tratados mais adiante). Contudo, por baixo dessa orientação ética explícita que encontramos em toda a Bíblia está o pressuposto implícito de que a maldade da humanidade se deve a um estado caído universal, e não a alguma coisa esporádica e meramente volitiva. Todo o sistema sacrificial de Levítico presumia um problema de pecado crônico e universal que se manifestava nos pecados ativos que aquele sistema havia sido estabelecido para tratar. Consequentemente, encontramos poucos textos-chave na Escritura — mais no Novo Testamento que no Antigo — que se refiram a uma condição de pecado, a que chamamos anteriormente pecado implícito, e que é a fonte dos pecados ativos de um indivíduo. Ao confessar seu pecado ativo, Davi reconheceu a natureza radical de seu dilema: “Nasci em iniquidade, e em pecado minha mãe me concebeu” (Sl 51.5). O maior problema da humanidade é um coração enganoso e perverso, que é difícil de conhecer (Jr 17.9). Grande parte do ministério de Cristo mirava o coração (Mt 15.19) e, em seu confronto com Cristo, os fariseus, por ironia,

revelaram exatamente quão radical e universal é o problema do pecado da humanidade. Somente após a crucificação de Cristo e, diante de suas implicações na autoilusão humana e religiosa, a humanidade pôde começar a entender quanto sua situação é desesperadora. Paulo, o ex-fariseu, foi incumbido da tarefa de esboçar na revelação bíblica a dimensão de nossa maldade: “mortos em vossas transgressões e pecados” (Ef 2.1); “não há nenhum justo […] ninguém que busque a Deus” (Rm 3.10,11); ele citou a crítica que o Antigo Testamento faz aos “ímpios” e a aplicou a toda a humanidade (Rm 3.13-18); ele personificou o pecado como força interior com intenções malignas (ele “me enganou” e “me matou”, Rm 7.11; veja tb. Rm 7.8,9,13,17,20), uma lei, princípio ou dinâmica (nomos hamartias; “lei do pecado”, Rm 7.23,25) que agora impede os seres humanos de viver para Deus, a não ser pela salvação divina.

Por isso, pensadores cristãos concluíram que os seres humanos nascem com uma condição endógena[15] chamada pecado original, que é “uma forma errante de ser, um modo de ser mais radical que qualquer ato individual” (Ricoeur, 1974, p. 282, grifo do autor da citação). Talvez a maior obra sobre o pecado original seja The sickness unto death [Enfermidade para morte], de Kierkegaard (1849/1980), em que ele escreveu, na seção final, que “o estado de pecado é um pecado pior que os pecados particulares; ele é o pecado” (p. 106, grifo do autor).[16] Os seres humanos estão continuamente imersos no pecado e motivados por ele, mesmo que não cometam um pecado e mesmo que não estejam cientes dele.[17] Uma das principais preocupações de Kierkegaard era que não entendêssemos o pecado original como doutrina abstrata de pecaminosidade humana universal. Saber que “os seres humanos são pecadores” ou mesmo que “eu sou um pecador” não basta. Reconhecemos melhor nossa “pecaminosidade original” como constante influência corruptora que atualmente compromete tudo o que fazemos — em grande parte de modo inconsciente —, revelada à consciência apenas por uma fé transparente diante de Deus. De fato, o verdadeiro cristianismo, ele acreditava, começa com esse reconhecimento (p. 120) e cresce por meio da dialética de uma percepção cada vez mais profunda de nossa condição pecaminosa e recepção cada vez maior de quem somos, conforme estabelecido por Deus (p. 14, 82).

Concluímos com uma tentativa de formular uma definição abrangente: o pecado original é uma disposição universal, contínua, sobretudo inconsciente, que inclina os seres humanos a desconfiar de Deus e a resistir a sua glória, supremacia e amor, e por isso — se não estiverem em Cristo — os seres humanos estão em inimizade com ele, com os outros e com eles mesmos,

rejeitando o próprio bem-estar supremo e o dos outros, subvertendo e corrompendo a qualidade moral criada e se envolvendo em todos os tipos de idolatria (veja Bavinck, 2006; Kierkegaard, 1849/1980; McFadyen, 2000; Owen, 1965, vol. 6).[18]

Desejos, atitudes e resoluções pecaminosos. Como já observamos, o pecado original necessariamente faz com que as pessoas experimentem, ao mesmo tempo e de uma forma acima de tudo inconsciente, vergonha, culpa, defesas, ansiedade, conflito interno, idolatria, inveja e incapacidade de amar da maneira certa. Por causa disso, é claro, terão desejos pecaminosos. "Aquilo que sai do homem, é isso que o contamina. Porque de dentro, do coração dos homens, procedem os maus pensamentos, fornicações, roubos, assassinatos, adultérios, avareza e maldade, bem como engano, lascívia, inveja, calúnia, orgulho e loucura. Todos esses males vêm de dentro e contaminam o homem" (Mc 7.20-23). Os seres humanos têm agora motivações, desejos e objetivos que os levam a buscar a felicidade sem pôr Deus no centro. Tiago argumentou que "cada um é tentado, quando atraído e seduzido por seu próprio desejo [epithymia]. Então, o desejo, depois de haver concebido, dá à luz o pecado, e o pecado, quando consumado, gera a morte" (Tg 1.14,15, ESV),[19] distinguindo, de forma bem nítida, o simples desejo dos atos pecaminosos.

No Novo Testamento, os cognatos da palavra epithymia podem ser usados em referência a bons desejos pertencentes à ordem criada (Lc 15.16, tratado no capítulo anterior), bem como desejos que vêm do alto (Fp 1.23), mas em geral se referem a desejos pecaminosos (Buchsel, 1965) — às vezes traduzidos por "lascívia" — contrários à palavra e à vontade de Deus. Incluídos nessa categoria estão os desejos sexuais imorais, tanto heterossexuais (Mt 5.28) quanto homossexuais (Rm 1.27; Jd 7), bem como a cobiça (Cl 3.5), a inveja (Gl 5.26), o amor ao dinheiro (1Tm 6.9,10), a preguiça (Pv 21.25) e o egoísmo (1Co 13.5; 2Tm 3.2; Tg 2.8), só para citar alguns — todos os quais têm componentes cognitivos e afetivos. Por último, os seres humanos caídos aparentemente podem nascer com predisposição fisiológica ou desenvolver essa predisposição para certos tipos de desejos pecaminosos, entre os quais alcoolismo, agressividade, passividade, atração por pessoas do mesmo sexo, pedofilia e identidade de gênero atrelada ao sexo oposto sem nenhuma intenção de originar isso ou esforço pessoal da parte deles.

Pecados ativos. Como os seres humanos maduros são agentes pessoais feitos à imagem de Deus, são responsáveis por suas ações. Mas essa característica

nobre que os diferencia dos animais inferiores tem consequências trágicas para seres humanos pecaminosos. Pecados ativos (ou reais) ocorrem quando uma pessoa dá consentimento a um desejo pecaminoso e, assim, pratica uma ação (interna ou manifesta em um comportamento) que, em sua raiz, é antagônica à glória de Deus e viola sua lei[20] (isto é, seu projeto para o florescimento humano), ação essa pela qual a pessoa é responsável.

Embora muitos pecados sejam fáceis de identificar — palavras ditas com a intenção de magoar, abuso sexual, genocídio —, avaliar precisamente a pecaminosidade de um ato pode ser complicado, porque a motivação maligna é inerente à estrutura do pecado. Assim, disciplinas inteiras foram dedicadas a identificá-la (casuística, filosofia moral, jurisprudência). A oposição inconsciente a Deus e a sua vontade, a autopromoção narcisista e o desejo de ferir o outro são motivações definidoras de pecados, e diferenciações úteis também foram estabelecidas entre pecados de comissão e omissão, assim como entre pecados comportamentais e internos (Berkouwer, 1971; Owen, 1965, vol. 6; Shuster, 2004). Grande parte da Bíblia, portanto, concentra-se neles para ajudar a treinar a humanidade para identificá-los, e o maior exemplo são os Dez Mandamentos e listas correlatas de pecados e vícios apresentadas no Novo Testamento (veja Rm 1.29-31; 1Co 6.9,10; Gl 5.19-21; Ef 4.19,25-31; Cl 3.5-9; 2Tm 3.2-4; Tt 3.3).

Basicamente, porém, os pecados ativos são importantes porque fornecem uma manifestação concreta e uma medida de nosso afastamento em relação a Deus. Pecados ativos são sinais de pecado original e desencadeiam seu poder de destruição no mundo. Também mostram quanto a inclinação de um indivíduo está distante do plano de Deus para a humanidade. Pecados ativos em geral têm consequências relacionais: podem ferir os outros, de uma maneira ou de outra, e por necessário são prejudiciais à própria pessoa que os comete, comprometendo seu bem-estar, independentemente de seu aparente ganho de curto prazo. Portanto, a revelação da lei bíblica presta um grande serviço à humanidade ao fornecer um conjunto de critérios proposicionais que mostram que há algo errado com a alma, como se Deus desenhasse um círculo em torno de uma classe de ações humanas e dissesse: “Cuidado! Evite essas coisas, pois indicam a pior desordem da alma que pode existir!”. Ao mesmo tempo, o arquétipo do fariseu — que tinha relativamente poucos pecados ativos, mas ainda assim desprezou e matou Jesus — nos recorda que não devemos enfatizar demais os pecados ativos nem desconsiderar o autoengano resultante do pecado original de todos.

Vícios. Segundo os estudiosos da ética da virtude, vícios são características

negativas (Adams, 2006) ou "hábitos corruptores ou destrutivos" (DeYoung, 2009, p. 14). Um único pecado pessoal é uma ação isolada e relativamente espontânea. No entanto, quanto mais frequentemente se comete esse mesmo pecado, mais a tendência de cometer essa ação se fixa no cérebro/alma, tendência pela qual a pessoa é responsável (Adams, 2006). Como dissemos acima, muitas listas de pecados da Bíblia podem ser consideradas listas de vícios. Por sinal, os "sete pecados capitais" da tradição cristã (cobiça, preguiça, orgulho, inveja, gula, luxúria e ira) são mais bem entendidos como vícios. Dado o fato de que é mais fácil uma pessoa se refrear para não cometer um pecado ativo isolado do que minar e mudar uma inclinação corrompida, e que o caráter arraigado desta última aumenta a probabilidade de futuros pecados ativos, os vícios são problemas eticoespirituais mais graves. Um DSM cristão que inclua distúrbios eticoespirituais e danos biopsicossociais deverá conter vários tipos de vícios.

Resumo. Por muitas razões, os cristãos devem lidar com seus pecados e vícios ativos: comprometem publicamente a glória de Deus; não raro, prejudicam outras pessoas; são autodestrutivos; aumentam a influência do pecado original, bem como a probabilidade de que voltem a ocorrer (Owen, 1965, vol. 6). Não obstante, o pecado original é sua fonte e base, e corrompe toda a humanidade, incluindo as chamadas pessoas boas, que podem cometer pecados ativos menos frequentes e menos graves, mas vivem em autonomia farisaica e, portanto, em inimizade (em geral inconsciente) com seu Criador. Assim, o pecado implícito é o problema mais fundamental (Owen; Shuster, 2004), e os pecados e vícios ativos são mais bem compreendidos como sintomas. Os sintomas precisam de tratamento, mas um médico criterioso sabe que mais importante é tratar a doença. Sem a doutrina do pecado original, o que nos resta é moralismo e legalismo e um diagnóstico superficial da patologia eticoespiritual. Segundo Owen, portanto, o principal objetivo terapêutico do cristianismo é reduzir a frequência e a duração dos pecados e da prática dos vícios pelo enfraquecimento do poder do pecado original no coração por intermédio de Cristo.

A corporificação do pecado

Quando falamos do pecado que habita em nós, estamos aludindo à sua natureza corporificada. Uma das consequências curiosas do pecado de Adão e Eva foi a conscientização de que estavam nus (Gn 3.7). Isso sugere que o corpo deles registrou e expressou seu pecado, causando um senso de aviltamento de seu ser psicossomático, ativando uma emoção chamada vergonha e concentrado simbolicamente em seus órgãos sexuais. Talvez o propósito disso seja nos ensinar que a vida humana foi totalmente profanada e que essa profanação seria transmitida através de gerações.

Mas a Bíblia faz outras ligações entre o pecado e a corporificação humana. Sabemos que muitos pecados ativos envolvem o corpo diretamente, alguns mais do que outros, e o apóstolo Paulo ressaltou essa relação: “Não permitais que o pecado reine em vosso corpo mortal, de modo que obedeçais às suas concupiscências, e não ofereçais os membros de vosso corpo ao pecado como instrumentos de iniquidade” (Rm 6.12,13; veja Rm 7.5,23), e também se referiu ao “corpo [sōma] do pecado” (Rm 6.6) e ao “corpo dessa morte” (Rm 7.24).[21] Particularmente importante é o uso incomum que Paulo faz da palavra sarx (carne) em referência à pecaminosidade humana (Gl 5.16,17,19-21,24; Rm 8.3-9; 1Co 3.1-3), bem como as conexões que estabelece entre pecado, carne, morte e corpo: “A inclinação da carne é morte” (Rm 8.6); as paixões pecaminosas que operam no corpo “frutificam para a morte” (Rm 7.5); e o salário do pecado é a morte (Rm 6.23; veja tb. Rm 5.12; 7.9,10). Diante desse ensinamento, e provavelmente por experiência própria, Calvino (1559/1960) escreveu: “Somos assediados por muitos vícios e muitas fraquezas enquanto este nosso corpo nos estorva” (p. 607).

Há séculos se debate sobre como entender o corpo do ponto de vista cristão. Sem remontar aqui essa história, precisamos evitar o erro de pensar que o corpo é intrinsecamente ruim, porque também faz parte da boa criação de Deus. No entanto, o ensinamento de Paulo sobre a natureza encarnada do pecado nos ensina que o corpo agora também foi arruinado e, portanto, não é de todo bom nem neutro, mas está espiritualmente contaminado; seus desejos naturais — não regulados pela centralidade de Deus — agora expressam a oposição do pecado para com Deus.

Essa rede de associações inspirada também pode estar aludindo a uma base biológica para muitas manifestações específicas do pecado, que a pesquisa contemporânea documentou bem. Além disso, a vergonha do corpo, destacada em Gênesis 3, parece sugerir que a sexualidade foi especialmente afetada pelo

pecado original. Hoje sabemos que anormalidades genéticas e fisiológicas podem levar a distúrbios como atração por pessoas do mesmo sexo, disforia de gênero e pedofilia; e ações repetidas podem fortalecer essas tendências até se tornarem hábitos, por meio de redes neurais reforçadas e desenvolvidas. Naturalistas e cristãos divergem de forma marcante quanto à interpretação de algumas dessas condições, incluindo seu significado moral, mas as duas comunidades concordam que o conhecimento de suas influências biológicas deve gerar compaixão, e não ódio e rejeição.

Seres humanos: paradoxalmente bons e maus

O nível ideal de autoconsciência de um pecador envolve a conscientização de seu pecado e de sua "remanescente qualidade moral criada" apesar do pecado também remanescente. Poderíamos dizer que todos os seres humanos são simul bona creatura et peccator (simultaneamente boa criatura e pecador), e os dois "lados" da verdade integral são necessários para entender os seres humanos de modo satisfatório (dialeticamente). Os seres humanos foram criados bons por Deus e ainda são a imagem de Deus; portanto, apesar de toda a influência perniciosa do pecado, ele não pode anular ou destruir a bondade primordial que caracteriza as imagens de Deus — corpo e alma. De fato, nossa qualidade moral criada fornece a infraestrutura ontológica na qual o pecado (e a redenção) trabalha. "Essa dupla natureza do homem é tão evidente, que alguns pensadores consideraram que tínhamos duas almas" (Pascal, 1680/1941, p. 132).[22]

Qualidade moral criada e pecado remanescente são "conceitos limitantes" (Van Til, 1972) que devem ser mantidos juntos quando trabalhamos com imagens pecaminosas de Deus (como nós mesmos). Por um lado, a graça e a glória de Deus estão presentes em alguma proporção em todas as imagens de Deus, e sempre há pelo menos um traço da bondade de Deus em todas as ações e experiências humanas, por mais terríveis que sejam. Stalin era aparentemente um ditador brilhante. Nenhum ser humano é totalmente privado da bondade de Deus, não importa quanto tenha pecado. Portanto, a doutrina da qualidade moral criada deve limitar quanto enfatizamos o pecado em nosso aconselhamento. Conselheiros esgotados às vezes precisam se esforçar muito para ver a qualidade moral criada de seus aconselhados quando têm de lidar, dia após dia, com

casamentos aparentemente sem esperança, pessoas com uma longa história de dependência ou rejeição em virtude da transferência (especialmente quando estão conscientes de seu pecado remanescente).

Por ouro lado, a doutrina do pecado também limita a ênfase que colocamos na qualidade moral criada das pessoas; caso contrário, podemos superestimá-la e subestimar os efeitos do pecado. O modo sombrio de Paulo descrever a humanidade caída (como em Rm 3.9-18; Ef 2.1-3; Tt 3.3)[23] levou os reformadores a formular a doutrina da depravação total (ou disseminada) e universal. Os seres humanos não são tão ruins quanto poderiam ser, mas a dinâmica antagonista do pecado permeia completamente as boas estruturas criadas que constituem nosso ser individual e relacional: nossa mente (memórias, crenças e modo de pensar), nosso sistema afetivo (sentimentos, desejos e motivações), nossas estruturas relacionais, o inconsciente, a vontade e o cérebro (o que poderíamos chamar efeitos nocionais ou cognitivos, afetivos, psicodinâmicos, relacionais, volitivos e psicológicos do pecado), de modo que agora estão "inclinadas" na direção contrária à do projeto original, já que estão sendo usadas para atingir os propósitos autônomos de pecadores. Paulo escreveu que todos os seres humanos carecem da glória de Deus (Rm 3.23), mas isso não significa que não exista glória alguma nos seres humanos caídos, e sim que ela não brilha em nenhuma parte de nosso ser ou de nossos relacionamentos como Deus pretendia que brilhasse.

Segundo o cristianismo, portanto, o pecado é o grande equalizador entre os seres humanos (Jacobs, 2009). Há uma grande variedade entre as pessoas no que diz respeito a seu bem-estar psicológico (ou falta dele), e apenas algumas delas têm problemas graves, como esquizofrenia e distúrbios de personalidade. No entanto, de acordo com a Bíblia, todos os humanos diante de Deus "estão infectados com a doença do pecado" (Calvino, 1559/1960, p. 248), o tipo mais grave de psicopatologia que existe. Essa constatação, portanto, relativiza todas as outras formas de psicopatologia. Por piores que sejam essas condições, não são tão ruins quanto o pecado que todos temos e para o qual Deus pôs à disposição de todos uma cura divina.

Aprendendo sobre o pecado com Cristo

E isso que nos traz de volta a Cristo. Em nosso estudo sobre o pecado, seguimos a trajetória histórico-redentora da Bíblia, examinando o pecado como encontrado no cânon, enfocando a narrativa da Queda em Gênesis 3, bem como em outros trechos da Bíblia em que o pecado é tratado como assunto em si mesmo. No entanto, Barth (1956b) alertou contra essa abordagem tradicional do pecado, insistindo em afirmar que só o entendemos de modo satisfatório em relação a Cristo, e argumentando que qualquer outro conhecimento do pecado reforça a autonomia humana e a presunção de que somos capazes de algum bem, independentemente de Cristo (nesse caso, o conhecimento do pecado), e essa observação é de grande importância.[24]

“Somente quando conhecemos Jesus Cristo, sabemos de fato que o homem é o homem do pecado, e o que é o pecado e o que significa para o homem” (Barth, 1956b, p. 389). Assim Bromiley (1979) resume o ensino de Barth, dizendo que vemos o pecado no Cristo crucificado como “deicida, fratricida e suicida” (p. 185), e quanto ele é absolutamente terrível — já que a nossa redenção exigiu que Deus castigasse o Filho.[25] Vemos o pecado com maior clareza nos Evangelhos do que em qualquer outro trecho do cânon. Por exemplo, aprendemos que, na verdade, os maiores pecadores são os mais religiosos, os que mais se esforçaram para obedecer à lei, visto que instigaram a crucificação do Deus perfeito quando ele veio à terra. Essa é uma surpreendente revelação do pecado e uma espécie de abalo paradoxal, se não inversão, das tradicionais abordagens éticas do pecado. Na história de Cristo, na plenitude dos tempos, aprendemos lições profundas sobre o autoengano religioso, as profundezas notáveis de nossa depravação e as verdadeiras concepções da humanidade sobre Deus e o eu. O mais desconcertante é que percebemos que somos cúmplices contemporâneos do assassinato de Cristo, já que ele morreu por meu pecado, e meu pecar constante continua a aumentar a crueldade de sua crucificação.

Uma abordagem cristocêntrica do pecado é terapeuticamente valiosa porque nela descobrimos as profundezas tanto de nosso pecado quanto de nosso perdão, o sentimento de Deus em relação a nós e o remédio final. Essa abordagem cristocêntrica do pecado nos coloca frente a frente com Cristo, nosso Senhor, amigo e amante, que nos procura, apesar de nossos pecados. Não há melhor maneira de produzir vergonha e culpa, contrição, confissão, arrependimento e corajoso recebimento de perdão, de forma saudável, de glória em glória (2Co 3.18). Isso é algo que a lei e os tratamentos teóricos do pecado, por si sós, não podem fazer.

Logo, o cristianismo é a única religião (e terapia) que realmente expõe a essência do pecado. Infelizmente, os cristãos ainda são pecadores e, portanto, conhecem apenas em parte a verdadeira natureza do pecado. No entanto, à medida que são cada vez mais atraídos para Cristo e para sua cruz, tornam-se capazes de compreender com maior clareza o profundo poder de destruição universal do pecado. “Nós o vemos, e nesse espelho nos vemos como aqueles que cometem pecados e são pecadores” (Barth, 1956b, p. 390). Uma abordagem cristocêntrica do pecado é essencial para nossa cura, pois somente em Cristo nosso pior distúrbio pode ser tratado.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Bem mais adiante neste livro (caps. 17 a 19), abordarei mais detalhadamente a terapia específica para tratamento do pecado conforme o evangelho. Por isso, neste capítulo, falarei apenas sobre a relevância para a terapia de ensinos cristãos sobre o pecado.

Por que existe pecado?

Se o pecado é tão terrível, por que um Deus bom e amoroso o permitiria em sua boa criação? Agostinho (1947) supôs que Deus “considerou melhor extrair bem do mal do que não permitir que nenhum mal existisse” (p. 35). Não tentarei uma resposta mais completa aqui, mas devemos nos lembrar que o pecado impõe o maior obstáculo ao propósito doxológico de Deus que se pode imaginar, criando a máxima tensão dramática e, ao mesmo tempo, proporcionando uma oportunidade notável para a exibição de suas graças gloriosas, enquanto ele vence de modo triunfante o que é intrinsecamente oposto a ele. Além disso, uma criação humana caída permite a manifestação de certas excelências do caráter de

Deus que não seriam exibidas em um mundo sem pecado (algumas jamais seriam exibidas, outras não seriam exibidas de forma tão completa), como paciência, misericórdia, compaixão, humildade, amor, longanimidade (capacidade de suportar) e assim por diante. Acrescente-se, também, que a suprema manifestação da beleza de Deus é exibida por meio da história redentora do Filho humano de Deus, Jesus Cristo, que se tornou pecado por nós na cruz (2Co 5.21). O que significa dizer que ele se tornou aquilo que é completamente antagônico a si mesmo? Não temos como saber exatamente. Porém, se Deus pode lidar com algo tão contrário ao seu ser como o pecado, então talvez, com sua ajuda, eu possa lidar com o pecado e a bagagem que carrego em minha vida, e talvez meus aconselhados também possam.

As boas-novas do ensino cristão sobre o pecado

Que valor terapêutico pode haver em colocar o foco na doutrina cristã do pecado? Isso parece algo contraintuitivo, sobretudo por ter sido tão usado para fins espúrios e ter resultado em muitos abusos espirituais. No entanto, o objetivo de Deus com o ensino cristão sobre o pecado é contribuir para o florescimento humano. Lembramos que a sabedoria cristã, de acordo com Calvino, consiste em conhecer a Deus e a nós mesmos, e este último conhecimento exige, entre outras coisas, o conhecimento de nossos pecados. “Todo aquele que se encontra de todo abatido e oprimido pela consciência de sua calamidade, pobreza, nudez e desgraça, chegou, portanto, mais longe no conhecimento de si mesmo” (Calvino, 1559/1960, p. 267).[26] Essas intuições cristãs foram recentemente documentadas de modo empírico. Watson, Morris, Loy e Hamrick (2007) descobriram que uma consciência do pecado madura (revelada em responsabilidade pelos próprios atos, em humildade, em abandono do perfeccionismo e em autoavaliação realista) era diretamente proporcional a uma autoestima positiva, e inversamente proporcional a depressão e narcisismo, em grau moderado, e a ansiedade, em grau reduzido. Existem muitas razões pelas quais isso não deve causar surpresa aos cristãos.

Se Deus nos projetou para florescer em santidade e em amor com ele, o que nos

afasta dele não pode ser bom para nós. Por conseguinte, tudo o que Deus nos revelou sobre o pecado promove nosso bem-estar. O pecado, portanto, é um rótulo para o oposto da felicidade, do bem-estar e da prosperidade humana. Em seu ensino sobre o pecado, Deus identificou a pior classe de anormalidades psicológicas e está nos dizendo, na qualidade de supremo conselheiro: “Como seu Criador, sei o que é mais destrutivo para vocês e mais contrário a seu bem-estar. Confiem em mim e procurem enfraquecer o pecado e seus caminhos em sua vida, de acordo com meu programa de tratamento em Cristo, e sua cura se aprofundará, e vocês se tornarão pessoas melhores”.

Combater e enfraquecer o pecado leva os cristãos para mais perto de Deus, nosso maior bem. “Há alguma coisa na própria força do pecado que pode nos impelir a buscar a Deus, porque, quanto maiores nossos pecados, maior será a exibição da glória da poderosa misericórdia perdoadora dele e de sua poderosa graça curadora” (Sibbes, 1635/1973, p. 228).

O pecado relativiza todos os outros tipos de psicopatologia, porque, se Deus providenciou uma intervenção terapêutica satisfatória em Cristo para o pior problema da alma — solução divina bem definida, que transcende em muito nossa pecaminosidade e nossas limitações e, em última análise, não depende de nossas capacidades —, os crentes podem estar seguros de que todas as formas menores de psicopatologia são menos ameaçadoras e mais tratáveis.

A doutrina do pecado promove a autoconsciência. Pesquisas mostraram a importância de abrir a alma e articular as dificuldades pelas quais passamos ou estamos passando, seja por meio de um diário, seja por meio de conversas (Pennebaker, 1997). Por ser onisciente, Deus já conhece os piores segredos de todas as pessoas e, com base no evangelho, os cristãos sabem que serão aceitos exatamente como são; não precisam ter medo de que Deus descubra as coisas de que mais se envergonham, de modo que podem se abrir com ele sem receio (assim como podem se abrir consigo mesmos e com outras pessoas) (McMinn, 2008). Confissão é a palavra bíblica que descreve o ato de abrir a alma para Deus a respeito de nossos pecados, e uma confissão sadia é instrumento de cura (1Jo 1.9). “A possibilidade [da doença do pecado] é a superioridade do homem em relação ao animal; ter consciência dessa doença é a superioridade do cristão em relação ao homem natural; ser curado dessa doença é a bênção do cristão” (Kierkegaard, 1849/1980, p. 15).

Ao responsabilizar os adultos por seus pecados ativos, o cristianismo promove

uma visão elevada dos seres humanos: são agentes pessoais, e não apenas organismos determinados biológica e socialmente. Em última análise, isso lhes dá um nível de esperança incompatível com o determinismo (Adams, 1973). A longo prazo, essa ênfase em sua agência pessoal pode ajudar os crentes a assumir maior responsabilidade por sua vida, à medida que amadurecem.

Segue-se, portanto, que, ao chamar a atenção dos crentes para aquilo por que eles são responsáveis, diminui-se a probabilidade de que culpem os outros por seus problemas. Isso é particularmente importante no aconselhamento conjugal.

A autoilusão religiosa, que tem papel central na história do assassinato de Jesus, projeta sua sombra sobre toda religiosidade e justiça humanas e impele os cristãos a sempre questionar as motivações. Confesso aqui que grande parte de minha vida cristã foi marcada por esse tipo de dissociação, de modo que conheço muito bem esse problema.

Vergonha e culpa são emoções dolorosas, e a vergonha crônica, em particular, prejudica a saúde. Como o pecado é a base de nossa vergonha e culpa objetivas, e todos os três foram afastados dos cristãos na cruz (Cl 2.14), o evangelho proporciona uma forma teocêntrica de resolver os correspondentes sentimentos de vergonha e de culpa.

As abordagens seculares da vergonha enfrentam um problema intrínseco de autossabotagem: pessoas que sofrem de vergonha severa se sentem extremamente deficientes e acham que não merecem nada de bom, e assim se perguntam por que deveriam mudar o que pensam e sentem sobre si mesmas, já que são tão sem valor? O cristianismo, ao contrário, confirma a vergonha que elas sentem, ensinando que todos os seres humanos são pecadores indecentes, mas ensina também que todos os que são criados à imagem de Deus são importantes para ele, e que Deus forneceu uma fonte transcendente para resolver o problema de nossa desonra, em Cristo — que vem de fora do eu vergonhoso e leva embora sua vergonha.[27] “A vergonha só pode ser vencida quando a unidade original é restaurada, quando o homem é novamente vestido por Deus em [Cristo]. […] Isso é realizado em confissão diante de Deus e diante de outros homens. O homem está sendo revestido com o perdão de Deus, com o ‘novo homem’ que ele veste” (Bonhoeffer, 1955, p. 23).

Há um tipo de sabedoria em lamentar nossa condição pecaminosa. “A grandeza do homem está no fato de ele se saber infeliz. Uma árvore não se sabe infeliz.

Portanto, é infeliz saber-se infeliz; mas também é grandioso saber-se infeliz” (Pascal, 1680/1941, p. 127). Pessoas deprimidas não são loucas; são, até certo ponto, apropriada mas angustiantemente atraídas por uma profunda verdade espiritual que a maioria de nós, pecadores, não enfrenta. Afirmar essa sabedoria na terapia reformula a patologia depressiva, transformando uma deficiência em ponto forte.

Ajudar as pessoas a enfrentar e a superar seus pecados ativos é algo de extrema importância por causa dos distúrbios, da violência e da angústia que causam nos seres humanos (pense nos danos causados às crianças pela violência, pelo adultério ou pelas mentiras de um de seus pais).

A doutrina cristã do pecado fornece uma perspectiva teológica sobre a psicopatologia que é desconsiderada por todas as abordagens seculares do tema (McFadyen, 2000). Sem essa perspectiva sagrada e transcendente, não se pode compreender nenhuma forma de psicopatologia em toda a sua complexidade.

Pecado não resolvido provoca juízo eterno na era vindoura, de modo que tratar do pecado das pessoas por meio do evangelho é a atividade terapêutica mais elevada que se pode conceber, porque seus efeitos positivos não são apenas temporais, mas eternos.

Por todas essas razões, o ensino cristão sobre o pecado é fundamentalmente terapêutico.

O perigo sutil do abuso espiritual

Pode haver uma sedutora pecaminosidade presente na denúncia e na exposição do pecado e, em virtude das fortes emoções negativas de vergonha e de culpa evocadas por essa atividade, uma abordagem severa e legalista do pecado pode ser extremamente prejudicial (Johnson e Van Vonderen, 2005). Os cristãos responsáveis pelo cuidado de outras pessoas — pastores e ministros, pais e conselheiros — devem ter cuidado com o modo de lidarem com o assunto. A doutrina do pecado usada de forma cruel e arrogante por pecadores arruinados

(que não estão tão curados quanto imaginam) pode causar um dano terrível, gerando vergonha e culpa injustificadas e causando sérios danos à alma das crianças, em nome de Cristo. Sei disso por causa da dor que causei a outras pessoas, principalmente à minha família, especialmente no início da vida adulta, quando meu processo terapêutico era principalmente cognitivo e não carditivo. O abuso espiritual é mais difícil de combater nas igrejas (e líderes) que estão convencidas de que sua compreensão atual do cristianismo e da vida cristã não foi maculada pelo pecado (incluindo seu ensino contra o perfeccionismo!) e, por isso, não se abrem verdadeiramente para deixar que Deus aumente sua autocompreensão.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Barth, K. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1956b). vol. 4.1. [‡]

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960). livro 2. caps. 1—4. [‡]

_____[João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008).

Kierkegaard, S. The sickness unto death. Tradução para o inglês de H. V. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980; edição original: 1849). [‡ A mais importante exposição da doutrina cristã do pecado jamais escrita. A igreja ainda não alcançou Kierkegaard nesse tópico.]

_____. O desespero humano. Tradução de Alex Marins (São Paulo: M. Claret, 2006). Tradução de: Sygdommen til Döden.

Owen, J. Overcoming sin and temptation (Wheaton: Crossway, 2006). [Tratado definitivo sobre o pecado da época do puritanismo.]

Venning, R. The plague of plagues (Edinburgh: Banner of Truth, 1965; edição original: 1669).

_____. O pecado é coisa séria! (São Paulo: PES, 2007).

Contemporâneos

Adams, J. More than redemption (Grand Rapids: Zondervan, 1979).

_____. Teologia do aconselhamento cristão: mais que redenção. Tradução de Samuel Fernandes do Nascimento, Jr. (Eusébio: Peregrino, 2016).

Beck, R. Unclean: meditations on purity, hospitality, and mortality (Eugene: Wipf & Stock, 2011). [‡]

Blocher, H. Original sin: illuminating the riddle (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). [‡]

Coe, J. H. “A transformational approach to psychopathology, sin and the demonic”. In: Coe, J. H.; Hall, T. W., orgs. Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology (Downers Grove: InterVarsity, 2010). cap. 14. [‡]

DeYoung, R. K. Glittering vices: a new look at the seven deadly sins and their remedies (Grand Rapids: Brazos, 2009).

Jacobs, A. Original sin: a cultural history (New York: HarperOne, 2009).

Lundgaard, K. The enemy within: straight talk about the power and defeat of sin (Phillipsburg: P&R, 1998).

Mangis, M. Signature sins (Downers Grove: InterVarsity, 2008). [Escrito por um terapeuta e diretor espiritual.]

McFadyen, A. Bound to sin: abuse, Holocaust and the Christian doctrine of sin (New York: Cambridge University Press, 2000). [‡ Teologia do pecado profundamente terapêutica, que inclui uma análise teológica extraordinariamente sofisticada de como o pecado do abuso causa devastação na alma das crianças.]

McMinn, M. C. Sin and grace in Christian counseling: an integrative paradigm (Downers Grove: InterVarsity, 2008). [‡]

Plantinga, C. Not the way it's supposed to be: a breviary of sin (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

_____. Não era para ser assim: um resumo da dinâmica e natureza do pecado (São Paulo: Cultura Cristã, 1998).

Powlison, D. "Idols of the heart and 'Vanity Fair'". Journal of Biblical Counseling, 13 (1995). p. 35-50.

Shuster, M. The Fall and sin: what we have become as sinners (Grand Rapids: Eerdmans, 2004). [‡]

‡ Mais recomendável para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Essas mensagens são transmitidas em nossa cultura de várias maneiras, direta e indiretamente. Um lugar em que podemos ver isso é nos filmes para crianças, nos quais nossos valores culturais implicitamente religiosos sobre o potencial ilimitado da humanidade e sobre a autoestima elevada são repetidamente ensinados às crianças e adolescentes.

[2] O clássico entendimento cristão do pecado como privação é desconcertante, mas tem muitos benefícios. Ele honra a Deus como impecavelmente santo, não podendo ser a causa do pecado (1Jo 1.5; Tg 1.13,14). Também ajuda a evitar problemas que surgem quando pensamos no pecado como substância, algo ontológico, algo que alguém pode objetivar e identificar lá adiante — distante de mim — por exemplo, como parte da criação, da cultura ou do comportamento que os outros cometem. Esse tipo de pensamento dualista/moralista subestima

tragicamente o perigo que corremos de ser enganados pelo pecado. Por isso, os cristãos, pelo menos desde Agostinho, têm preferido entender o pecado como a ausência de bem-estar humano — e isso se parece muito com um distúrbio psicológico. O problema de definir o pecado como privação é que isso não dá conta de explicar sua tremenda força destrutiva, de modo que é preciso dizer mais sobre ele.

[3] Alguns cristãos fazem uma distinção marcante entre relacionamento e lei (e as propriedades forenses da salvação), mas isso ofusca sua unidade fundamental em um universo teocêntrico. A desobediência é relacional e judicial, uma vez que Deus é nosso Pai e amigo, assim como nosso rei e juiz. Embora relacionamento e lei possam nos parecer orientações contrárias, exigindo que escolhamos uma em detrimento da outra, a submissão filial a nosso Deus justo e amoroso parte do pressuposto de que as duas coisas estão unidas na mente, no coração e nas ações de Deus.

[4] Bonhoeffer (1966) escreveu que há basicamente duas possibilidades para a vida humana: “ou o homem morre, ou ele mata Jesus” (p. 36).

[5] Alguns estudiosos do Antigo Testamento questionaram se o tentador original deveria ser mesmo identificado como Satanás, já que a figura em Gênesis 3 só é chamada de serpente. No entanto, para Jesus a serpente era o Diabo (Jo 8.44), de modo que seguiremos a maioria dos intérpretes cristãos históricos e consideraremos o Satanás da revelação bíblica posterior o inimigo original da humanidade.

[6] Jesus disse certa vez: “Procurais matar-me porque a minha palavra não tem lugar em vós” (Jo 8.37).

[7] Alguns intelectuais não cristãos de fato consideraram a serpente o herói da história, uma vez que estava guiando a humanidade para seu verdadeiro esclarecimento (Halstead, 1984).

[8] Freud, é claro, geralmente recebe o crédito pela descoberta do inconsciente, mas o conceito já era amplamente reconhecido na época em que Freud entrou em cena (Ellenberger, 1970). A Bíblia ensinou sobre o inconsciente sem usar o termo, mas comumente o associava ao pecado. “Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente perverso; quem pode entendê-lo?” (Jr 17.9). Um propósito subversivo dos Evangelhos é a denúncia das motivações

corruptas e inconscientes da religião humana (Johnson, 2016). Veja tb. Johnson, 2007, cap. 13.

[9] Comentaristas especularam se o favorecimento decorria do fato de Abel trazer sacrifícios de animais, deixando prever simbolicamente seu entendimento acerca da necessidade de sacrifício de sangue por seus pecados — ao contrário dos sacrifícios de cereais oferecidos por Caim. Contudo, o texto não esclarece o motivo do favor de Deus, e ainda bem, já que o favor de Deus nem sempre pode ser explicado.

[10] Como observamos no capítulo 4, esse é o supremo erro de atribuição fundamental.

[11] Não podemos entrar em muitos detalhes aqui, mas cumpre acrescentar que a perda de liberdade acarretada pelo pecado não priva a humanidade de todo tipo de liberdade, e sim somente da liberdade de se mover em direção a Deus. Uma liberdade secundária, e menos importante, é conservada: a liberdade de fazer todos os outros tipos de escolhas acessíveis a agentes pessoais pecaminosos: que cereal comer, que oferta de emprego aceitar, com quem se vai casar. No entanto, o pecado pode também comprometer e limitar essa liberdade secundária, ampliando seu poder de escravização (e.g., na dependência). Da perspectiva cristã, o pecado "é a tentativa de conceber e exercer a liberdade sem reconhecer a relação [do indivíduo] (com Deus). Quando isso ocorre, a liberdade finita condena-se à frustração; ela se obriga a uma incapacidade de ser dependente e de receber, desligando-se, assim, de suas raízes" (Williams, 2004, p. 42).

[12] O'Donovan (1986) chama isso "consciência dividida" (p. 109-12).

[13] Os puritanos também chamavam essa inclinação "pecado interior" e, em cristãos, "pecado remanescente" (e.g., Owen, 1965, vol. 6). A igreja ortodoxa oriental o chama "pecado hereditário", embora hoje isso pareça sugerir uma causalidade biológica, o que passaria uma ideia equivocada. Mas até mesmo Calvino (1559/1960) usou metáforas biológicas para o pecado original, considerando-o uma "corrupção herdada" (p. 246), um "defeito congênito" que trazemos "do ventre de nossa mãe" (p. 247) e uma "doença" com a qual "estamos infectados" (p. 248). Embora ele considerasse o pecado original digno de culpa, essas metáforas indicam a natureza determinada de nossa condição pecaminosa.

[14] Várias teorias foram formuladas para tentar explicar esse mistério, entre as quais a transmissão biológica e a imputação federal. Independentemente de como o pecado original seja transmitido, o cristianismo ensina que todos os seres humanos estão contaminados e, quando se tornam agentes pessoais, são participantes dele.

[15] Na psiquiatria, o termo "endógeno" refere-se a uma doença ou sintoma que não pode ser atribuído a nenhum fator externo ou ambiental.

[16] Em The mortification of sin [A mortificação do pecado], Owen (1965, vol. 6) sublinhou também que o maior inimigo do cristão é o pecado interior. "Se não estivermos sempre matando o pecado, ele estará sempre nos matando" (p. 9). Contudo, Kierkegaard tinha um entendimento melhor da dinâmica inconsciente do pecado.

[17] É por isso que Kierkegaard defendia que o oposto do pecado não são as boas obras nem a virtude, mas a fé (p. 82; baseado no comentário de Paulo: "tudo que não provém de fé é pecado", Rm 14.23). A análise inteira apresentada no livro, disse ele, foi guiada por fé, definida da seguinte forma: quando "o eu, sendo ele mesmo e disposto a ser ele mesmo, repousa transparentemente em Deus" (p. 82), sendo ela a única que pode minar "a continuação do pecado" sem eliminá-lo.

[18] Os cristãos reconhecem que esse ensino é uma das doutrinas mais afrontosas para os que estão fora da fé, porque afirma que os seres humanos já nascem separados de Deus antes de cometerem pecados ativos. Pascal (1680/1941) respondeu a essas objeções: "O pecado original é loucura para os homens, mas é isso já é algo sabido. Por isso, não me censure pela irracionalidade dessa doutrina, pois admito que ela não tem lógica. Mas essa loucura é mais sábia que toda a sabedoria dos homens, sapientius est hominibus. Pois, sem essa doutrina, que podemos dizer ser o homem? Todo o seu estado depende dessa verdade imperceptível. E como poderia ser percebida por sua razão, uma vez que contraria a razão e a razão, longe de descobri-lo por seus próprios meios, é avessa a ela quando lhe é apresentada?" (p. 147). Mas Pascal pode estar fazendo concessões demais, dada a conhecida observação de Chesterton de que há mais evidências empíricas em prol da doutrina cristã do pecado do que de qualquer outra! Embora possa parecer injusta da nossa perspectiva, é preciso sempre lembrar três coisas: (1) As criaturas simplesmente não têm nenhum direito de reclamar com Deus sobre a qualidade de sua existência, pois qualquer tipo de existência é melhor que nenhuma, sendo também pura graça. (Ao mesmo tempo,

devemos equilibrar essa verdade com a consciência que Jó e os Salmos, nas Escrituras inspiradas, dão a entender: que Deus nos convida a levar todas as nossas preocupações a ele.) (2) Se a doutrina é verdadeira, nossa perspectiva não é imparcial em relação ao pecado, o que levanta dúvidas sobre nossa capacidade de perceber a situação corretamente. E (3) Deus ficou tão comovido com nossa calamidade, que criou um plano de resgate no qual o Pai enviou o Filho para se tornar pecado por nós, para que pudéssemos ser devolvidos a ele e a seu amor.

[19] Paulo escreveu, semelhantemente, que "as paixões pecaminosas […] operavam nos membros do nosso corpo para darem fruto para a morte" (Rm 7.5) e exortou os gálatas a "não satisfazer o desejo da carne" (Gl 5.16).

[20] A palavra hebraica traduzida por "pecado", ḥāṭṭāʾ (e.g., 1Sm 2.17), e a palavra grega, hamartia (e.g., Lc 15.18), realçam a ideia de violação de uma norma. Veja tb. 1Jo 3.4, em que João define pecado como "transgressão da lei".

[21] O apóstolo Tiago enfocou uma parte do corpo especialmente problemática: "a língua é um fogo, o próprio mundo de iniquidade; a língua está situada entre os nossos membros como aquele que contamina o corpo inteiro e põe em chamas o curso da nossa vida, e é inflamada pelo inferno" (Tg 3.6).

[22] Pascal fez uma reflexão brutal sobre o paradoxo da bondade e da maldade da humanidade atual: "Que quimera, então, é o homem! Que assombro! Que monstro, que caos, que contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, verme imbecil da terra; depositário da verdade, um sumidouro de incerteza e erro; orgulho e refugo do universo!" (Pascal, 1680/1941, p. 143).

[23] Segundo Dunn (1998, p. 111), Paulo é o maior psicólogo bíblico quando o assunto é pecado.

[24] No entanto, não precisamos seguir Barth em sua rejeição da abordagem histórico-re-dentora do pecado. Barth deixa de reconhecer a dialética bíblica criada pela contraposição das abordagens histórico-redentora e cristocêntrica. As duas são verdadeiras e, juntas, oferecem uma compreensão mais abrangente do pecado. Em retrospecto, qualquer uma delas, isoladamente, pareceria uma distorção.

[25] Alguns teístas acreditam que Deus pode perdoar o pecado sem castigo, assim como os seres humanos muitas vezes fazem na vida diária. Contudo, pensar assim é, no fundo, interpretar de forma totalmente equivocada a natureza e o

papel singulares de Deus. Ele é o fiador absoluto da justiça no universo. Se ele perdoasse qualquer pecado sem castigo, estaria dando sua aprovação. Aprendemos isso, em parte, com o que aconteceu com Cristo.

[26] Calvino (1559/1960) acrescentou: “Não há perigo em o homem se privar demais, contanto que aprenda que em Deus deve ser recuperado aquilo que lhe falta” (p. 267).

[27] Tudo o que os secularistas podem oferecer é a ideia de que os aconselhados não precisam se sentir tão mal a respeito de si mesmos porque vergonha e culpa verdadeiras não existem. No entanto, isso não respeita nem trata a vergonha e a culpa que as pessoas sentem, mas, em vez disso, ajuda a desenvolver mecanismos de defesa (negação e racionalização).

—9—

Sofrimento e psicopatologia

O Senhor se arrependeu de ter feito o homem sobre a terra, e isso lhe pesou no coração.

Gênesis 6.6

Ele é o resplendor da glória [de Deus] e a expressão exata de sua natureza.

Hebreus 1.3

Ele era […] um homem de dores e sabia o que era padecer.

Isaías 53.3

No mundo, passais por tribulações, mas tende coragem; eu venci o mundo.

João 16.33

A adversidade é algo comum na vida humana. Todo o mundo sofre de alguma maneira, e algumas pessoas sofrem muito. Atribui-se a George Orwell a frase: “A maioria das pessoas diverte-se bastante na vida, mas, se levarmos em conta

tudo o que acontece, viver é sofrer, e somente os muito jovens ou muito tolos pensam o contrário". De fato, alguns pensadores concluíram que a abundância de sofrimento sem sentido e maldade desumana no mundo provam que um Deus amoroso, justo e todo-poderoso não existe. Então, por que Deus permitiria que sua boa criação se tornasse um lugar de tanto sofrimento e, ao fazê-lo, aparentemente poria em risco seu projeto doxológico? Para responder a essa pergunta, precisamos primeiro definir o que é sofrimento.

O sofrimento em geral é definido como um estado de dor ou angústia consciente, normalmente envolvendo emoção negativa e gerado por adversidade.[1] Contudo, o sofrimento varia de modo considerável. Existe em um contínuo que vai de leve a intenso; quando suficientemente intenso a ponto de causar dano ao indivíduo, é denominado trauma;[2] quando se estende por longo prazo, é chamado crônico; quando grave, mas episódico, poderia ser chamado catastrófico. As pessoas também variam consideravelmente em relação aos recursos que têm para suportar e entender o sofrimento (i.e., para se protegerem contra danos e serem capazes de compreender o sofrimento de maneira produtiva e virtuosa). Os recursos incluem capacidades e habilidades biológicas, psicológicas, sociais, éticas e espirituais que permitem o gerenciamento e a resolução do sofrimento e das adversidades (Folkman e Moskowitz, 2004; Pargament, Falb, Ano e Wachholtz, 2013). As crianças, por definição, têm recursos limitados, que geralmente se desenvolvem com a idade. Enquanto isso não ocorre, precisam do apoio de outras pessoas para ajudá-las a enfrentar as adversidades e a lidar com o sofrimento, além de treiná-las no uso desses recursos. Se as crianças sofrem traumas importantes sem terem suficiente resiliência ou andaimes emocionais satisfatórios, serão gravemente afetadas e, quanto maior a cronicidade, maior a probabilidade de chegarem à idade adulta com comprometimento nas capacidades de enfrentamento e agência. Além disso, os padrões que desenvolveram para lidar com o sofrimento geralmente dificultam o aprendizado de formas mais maduras de se proteger e de lidar bem com ele na idade adulta.

Diante disso, podemos interpretar o sofrimento como um mal biopsicossocial, já que está relacionado de modo estreito com a psicopatologia de pelo menos três maneiras.[3] Primeiro, no capítulo 6, observamos que, entre os impulsos biopsicossociais com os quais os seres humanos foram criados, estão a fuga da dor e a busca do bem-estar. Diante do fato de que Deus projetou o ser humano para evitar a dor, o sofrimento é absolutamente negativo. Portanto, quando os seres humanos passam por um sofrimento intenso, esse impulso bom produz uma pressão psicológica significativa para evitar a dor, o que pode levar a um

conflito interno com outros impulsos na vida adulta, como amar a Deus acima de qualquer coisa, bem como mudanças estruturais dinâmicas que sistematicamente evitam a dor (como mecanismos de defesa e dissociação), que eram adaptativas no momento em que foram formadas, porém mais tarde podem restringir a capacidade para o pleno desenvolvimento. Em segundo lugar, inúmeros estudos mostraram que o sofrimento grave, seja episódico, seja crônico, pode ser prejudicial ao funcionamento e ao bem-estar psicológico humano, como mostram as respostas fisiológicas e psicológicas negativas que podem ocorrer quando o experimentamos (Everly e Lating, 2002; Van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006). Em terceiro lugar, o sofrimento grave na infância pode criar danos biopsicossociais com potencial de comprometer de modo significativo o funcionamento psicológico de várias maneiras, incluindo a qualidade da agência e da relacionalidade do adulto (Kendler e Prescott, 2006; PDM Task Force, 2006). Por fim, a dor ou angústia psicológica é um componente de muitos tipos de psicopatologia (American Psychiatric Association, 2013). Por consequência, os conselheiros cristãos precisam ser especialistas em abordar e tratar “o problema do sofrimento humano”.

Ao mesmo tempo, não devemos pensar que o sofrimento em si é intrinsecamente psicopatológico. Para começar, emoções negativas e dor emocional são respostas totalmente apropriadas a adversidades de vários tipos. Aliás, pessoas que não se sentem assim nessas situações é que sinalizam um problema. Essas emoções são significativas e podem revelar os tipos e o grau de adversidade a que uma pessoa está sendo (ou foi) exposta. Portanto, em vez de ser intrinsecamente psicopatológico, o sofrimento na verdade mostra um bom funcionamento em resposta à maldade de um mundo caído, de acordo com o projeto de Deus (Wolterstorff, 2005). No entanto, dados os efeitos do sofrimento crônico nos seres humanos, sobretudo na infância, ele precisa ser abordado em qualquer descrição cristã abrangente de psicopatologia.

ENSINOS CRISTÃOS A RESPEITO DO SOFRIMENTO

Há muitos pontos pelos quais poderíamos começar nossa análise, mas, dada nossa orientação teocêntrica, vou começar falando de Deus. Na verdade, não é algo incomum nos estudos cristãos sobre o sofrimento, uma vez que a providência e o envolvimento de Deus são temas importantes e pertinentes. No entanto, tendo abordado a soberania de Deus sobre a vida humana no capítulo 6, começaremos com um tema ainda mais controverso.

O sofrimento de Deus

Até uma época relativamente recente, a igreja via com ceticismo a crença de que Deus sofre. Há boas razões para isso, as quais não podemos explorar em detalhes.[4] Duas das mais importantes são que o sofrimento divino parece implicar (1) uma deficiência em Deus e (2) uma variação em Deus, o que significaria que ele não era nem ontológica nem eternamente perfeito, respectivamente. Qualquer tratamento ortodoxo do tema, portanto, terá de evitar essas implicações. Contudo, há evidências convincentes que levantam questões sobre a posição tradicional de que Deus não pode sofrer: as diversas descrições e declarações das Escrituras acerca de um Deus afligido pelas ações e infortúnios humanos (e.g., Gn 6.6; Êx 32.10; Os 11.8; Ef 4.30). O desafio, então, é fazer justiça a esses textos, bem como aos que ensinam a soberana majestade de Deus (incluindo seu controle sobre todos os acontecimentos da Criação e sua imutabilidade bem-aventurada). Embora afirmar ao mesmo tempo o sofrimento de Deus e sua soberana majestade possa parecer contraditório, a simplicidade de Deus (veja cap. 6) garante que todos os seus atributos revelados são unificados e harmoniosos nele, e sua incompreensibilidade (veja cap. 6) faz com que seja esperado que não possamos compreender de todo como isso ocorre (Johnson, 2002).

A soberana majestade de Deus — sua infinidade, eternidade, poder e perfeição — garante que sua felicidade não pode ser interrompida; seu conhecimento ou experiência não pode aumentar (visto que ele já tem todo o bem), e ele pode suportar e vencer qualquer coisa que resista a ele, e assim o fará. Além disso, seu envolvimento soberano nos detalhes — bons ou maus — da vida de cada um de nós significa que nossas histórias são, em última análise, significativas (Gn 50.20; Johnson, 2007, cap. 9).[5] No entanto, a justiça e o amor de Deus também

exigem que ele esteja irado com o pecado e sinta compaixão por causa do sofrimento dentro de sua criação. De fato, se sua felicidade envolvesse não se importar com o pecado e com o sofrimento de suas criaturas, não seria moralmente perfeito. Portanto, quando as Escrituras revelam a ira ou a tristeza de Deus por uma atividade ou experiência humana, isso revela que não há mudança em Deus, mas, sim, uma ocasião no tempo em que um aspecto de sua natureza eterna foi revelado.

A tristeza de Deus e o juízo sobre a pecaminosidade humana. Poucos capítulos depois do início da Bíblia, deparamos com aqueles que talvez sejam seus versículos mais tristes. Com a disseminação do pecado dos primeiros seres humanos, "o Senhor viu que era grande a maldade do homem sobre a terra, e que todo intento dos pensamentos de seu coração era só mau continuamente. O Senhor arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e isso lhe pesou no coração" (Gn 6.5,6). A gravidade do pecado humano é ressaltada repetidamente — grande, todo, só, continuamente —, e isso fez com que Deus se sentisse triste ou arrependido,[6] e seu "coração se encheu de angústia"[7] (Aalders, 1981, p. 158). Por quê? Sendo perfeito, seus sentimentos são necessariamente apropriados[8] e virtuosos, de modo que o pecado dos seres humanos trouxe sofrimento a seu Criador,[9] sofrimento causado pelo infortúnio de ver as intenções que tinha para suas imagens sendo tão tragicamente contrariadas, levando a um dilúvio punitivo.

Longe de ser uma divindade indiferente e distante, insensível à vida e à atividade do ser humano, Deus ficou profundamente consternado com a maldade crônica dos portadores de sua imagem e com a frustração de seu desejo de manifestar sua glória por intermédio de seu florescimento orientado na direção de Deus. Nesse episódio inicial da história redentora, a resposta divina foi o juízo, expressando violentamente sua majestade soberana e sua santa repulsa pelo pecado. Outras respostas divinas adequadas (como dar a vida pelos inimigos) provavelmente teriam sido mal interpretadas naquele momento, tomadas como sinal de fraqueza ou injustiça. Mesmo assim, devemos observar que, nesse relato, um doloroso pesar precedeu a justa condenação. Além disso, o Dilúvio e o livramento que Deus dá a Noé e a sua família são tipos que apontam para a condenação do pecado no mundo, que, finalmente, recaiu sobre Cristo, a Arca que resgata todos os que nele creem, e apontam mais à frente para o Juízo Final e a libertação por meio da fé em Cristo no fim dos tempos.

A ira e a tristeza de Deus em relação a Israel. Mais tarde, Deus escolheu

Abraão e seus descendentes com a intenção de que exemplificassem o propósito dele para a humanidade, e os abençoou com seu envolvimento pessoal, guiando-os com sua lei. No entanto, a história seguinte de suas relações com os israelitas é principalmente uma história lenta e triste, com queixas, fracasso moral e idolatria da parte deles, terminando com o silêncio de Deus, desde o fim do Antigo Testamento até a chegada de João Batista, que sinalizou a vinda do Filho de Deus. Repetidas vezes, as narrativas e os livros proféticos do Antigo Testamento relatam a resistência constante dos israelitas para com Deus, bem como o constante desapontamento e julgamento de Deus, além de sua perseverante paciência e amor. Embora a benignidade da eleição pactual de Deus sustente todas as suas interações, a pedagogia divina no Antigo Testamento dá destaque à ira de Deus contra o pecado (começando com o bezerro de ouro; Êx 32.10), e não a seu amor eterno (ou tristeza, que é o assunto aqui), a fim de ressaltar sua soberana majestade e justiça, uma vez que entender esses dois últimos aspectos é pré-requisito para entender adequadamente seu amor, que seria demonstrado de modo tão profundo na vinda do Filho. O registro veterotestamentário da experiência de Deus com os israelitas mostra que eles lhe davam muito mais tristeza que alegria. Então, por que Deus escolheu Israel, sabendo que esse povo lhe causaria tanta dor?

Empatia divina: uma resposta parcial. Deus ama aqueles por quem se afeiçoa (Êx 33.19). Segundo Tomás de Aquino, o resultado disso é que as alegrias e tristezas deles se tornam alegrias e tristezas de Deus (Dodds, 2008). Pais humanos sofrem quando seus filhos sofrem, e Deus é perfeitamente virtuoso. Por isso, lemos a respeito de Deus, em relação a Israel: "Em toda a angústia deles, foi ele angustiado", (Is 63.9), e depois vemos isso demonstrado na vida de Cristo.[10]

A excelência do Deus-Homem de dores. A igreja primitiva viu-se diante de um verdadeiro enigma em relação ao evidente sofrimento de Jesus Cristo, já que ele era, ao mesmo tempo, divino e humano. Após muita reflexão, concluiu que Cristo deve ter sofrido apenas em sua natureza humana, uma vez que a natureza divina não pode sofrer — conclusão que agora podemos perceber ter sido mais influenciada pela metafísica grega do que pela revelação bíblica.[11] *No entanto, no século 20, Barth (1957b; 1956b) lembrou à igreja que Jesus Cristo, sendo a Palavra de Deus, comunica um conhecimento mais radical a respeito de Deus do que talvez pudesse ser entendido antes, porque "o Jesus crucificado é a 'imagem do Deus invisível'" (1957b, p. 123, grifo do autor da citação; veja Oliphant, 2012, para uma compreensão semelhante de Cristo*

com base em uma posição reformada mais clássica). No que diz respeito ao assunto presente, as emoções e o sofrimento de Cristo revelam algo semelhante no coração do Deus eterno.

Em Isaías 53, aprendemos que o Messias vindouro será um "homem de dores" e "experimentado no sofrimento" (Is 53.3). Ele suportará nossas dores, carregará nossas aflições, será ferido por nossas transgressões e esmagado pelas nossas iniquidades (Is 53.4,5). Deus (o Pai) o esmagará "fazendo-o sofrer" (Is 53.10). Por causa da "angústia de sua alma", Deus ficará satisfeito, porque "ele derramou sua alma até a morte" (Is 53.11,12, ESV).

Os Evangelhos completam os detalhes da profecia de Isaías. Embora pouco seja dito sobre as tristezas de Cristo, sabemos que ele perdeu seu pai humano mais cedo do que a maioria, sentiu aflição e angústia várias vezes durante seu ministério (veja Warfield, 1970) e, não raro, ministrava aos sofredores — os doentes, os enlutados e os pecadores —, o que talvez se mostre de forma mais pungente quando ele chora junto com os que choravam no túmulo de Lázaro. Tudo isso culminou na maior aflição que um ser humano já sentiu, durante as 24 horas que antecederam sua morte. No Getsêmani, ele disse que sua alma estava "profundamente triste [perilypos], a ponto de morrer" (Mt 26.38), enquanto contemplava com toda a clareza o que significava ser abandonado (em certo sentido) por seu Pai por causa de nosso pecado. Durante esse período, sentiu uma agonia (agōnia; Lc 22.44) tão extrema, que teve uma reação fisiológica estranha, demonstrando, talvez, que seu tumulto insondável havia sobrecarregado seus recursos humanos finitos.[12] Mesmo assim, continuou sendo o modelo de perfeição em controle emocional, expressando suas emoções compreensivelmente negativas em fervorosa oração (Lc 22.44) e entregando reiteradas vezes ao Pai sua apreensão em relação ao abandono do inferno.

No dia seguinte, o sofrimento de Cristo atingiu a proporção máxima. A dor física e emocional de ser açoitado, espancado, escarnecido, traído e tentado por aqueles que ele criou para sua glória (Is 43.7) foi um sofrimento extremo, pelos padrões humanos, mas tornou-se imensurável por se tratar do augusto e eterno Filho de Deus, agora sujeito a essa degradação — ter sua autoridade majestosa desafiada pelo pó e seu amor resoluto rejeitado por uma representação de toda a humanidade — embora isso fosse simbólico do que o Deus triúno havia suportado ao longo da história da humanidade. E, por fim, sofreu na cruz o julgamento divino por nossos pecados (Is 53). Nenhum ser humano jamais compreenderá de modo pleno seu grito de desamparo: "Meu Deus, meu Deus,

por que me abandonaste?”. Sua citação das palavras angustiadas de Davi em Salmos 22.1 mostrou, antes de tudo, que assumiu nosso merecido afastamento em relação ao Pai, por causa de nosso pecado, como Cordeiro sacrificial de Deus. No entanto, também significou sua identificação com o que foi expresso no sofrimento de Davi — e, na condição de único Mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 2.5), identificação também com o nosso sofrimento, de modo representativo. Contudo, não devemos supor que o clamor dele denote qualquer ruptura fundamental na unidade do Pai com o Filho, pois permaneceram unidos com o Espírito em sua missão de reconciliação (2Co 5.18,19).

Na cruz, o Filho de Deus encarnado venceu nosso pecado e nosso sofrimento, vitória holística simbolizada por sua ressurreição dentre os mortos. Anos depois, o apóstolo Paulo proferiu a frase sugestiva “a igreja de Deus, que ele comprou com seu próprio sangue” (At 20.28). Essa e outras passagens bíblicas levaram a igreja primitiva a reconhecer que a personalidade divina de Cristo uniu sua natureza divina e humana, sem confundi-las. A igreja primitiva, no entanto, não podia estender esse entendimento de Cristo a ponto de apoiar a conclusão de que Deus havia sofrido na cruz.[13] Estando nós muito distantes das suposições filosóficas reinantes na Grécia e em Roma, hoje é mais fácil ver que “a imagem de Deus que nos é dada pela cruz é a de um Deus abandonado, machucado, ensanguentado e moribundo, que deu novo significado e dignidade ao sofrimento humano ao atravessar seu vale sombrio” (McGrath, 1994, p. 81).

“Terá jamais havido sofrimento como o meu?”, Cristo pergunta repetidamente nas palavras do poema de Herbert O sacrifício. “Não”, é a resposta implícita, obviamente, pois a experiência de sofrimento do Filho foi o maior sofrimento da história. “O Deus em quem confiamos sabe o que é sofrimento, não apenas porque Deus sabe tudo, mas por experiência própria” (Carson, 1990, p. 179). Além disso, por Cristo ser também divino, seu sofrimento transcende e abrange todos os sofrimentos de seus seguidores pecaminosos e finitos — “tentado em todas as coisas, como nós, mas…” —, permanecendo fiel em seu sofrimento — “sem pecado” (Hb 4.15) —, muito além do que Jó havia chegado. Misteriosamente, em Jesus Cristo, o amor soberano e justo do Deus triúno assumiu o pior do sofrimento humano — o abandono de Deus — e o superou em sua natureza divina.

O que aconteceu com Cristo naquele dia ultrapassa necessariamente nossa compreensão. Mas o que quer que façamos, não devemos reduzir a complexidade da questão para que nossa razão limitada consiga compreendê-la

de modo pleno, redefinindo a natureza divina (como no teísmo do processo) ou argumentando que ela não nos diz nada sobre a natureza divina (como muitos teístas clássicos fizeram). A revelação bíblica nos guia nesse dilema, em que nos vemos entre a cruz e a caldeirinha, ou seja, entre um Deus clássico que está acima de qualquer emoção e um Deus feito a nossa própria imagem (Horton, 2011).[14]

Talvez uma saída possa ser encontrada novamente no entendimento desenvolvido por Edwards (1974) da "excelência de Cristo", isto é, a "admirável conjunção de diversas excelências" que encontramos nele (vol. 1, p. 680). A beleza de Cristo é vista precisamente em sua união pessoal de soberana majestade e humilde aproximação de nós, que nada mais é que a imagem e a realização encarnada da beleza da natureza divina. O sofrimento de Cristo não foi algo novo, no sentido de não haver nada na natureza divina que correspondesse a ele ou com o qual fosse compatível. Se não houvesse absolutamente nenhum corolário para o sofrimento na natureza divina, talvez se pudesse argumentar que os sofrimentos de Cristo eram antinaturais, no sentido de que eram fundamentalmente contrários a sua natureza divina, mas isso se aplica apenas ao pecado. Emoções são sinais de valor, e as respostas emocionais de Cristo a tudo o que aconteceu naquele dia foram verdadeiras e exatamente o que Deus sentiria — e de fato sentiu — naquele lugar. Portanto, a Palavra de Deus, Jesus Cristo, nos comunicou a natureza de nosso Deus simples e excelente: soberano, justo e amoroso, e eternamente familiarizado com o que quer que, sendo divino, seja análogo à compaixão e à tristeza do ser humano.[15]

Atentos à ênfase que a revelação veterotestamentária dá à soberana majestade e justiça de Deus, descobrimos na cruz uma chocante solução para nosso problema de pecado e sofrimento muito diferente do que Deus fez em Gênesis 6 e 7, quando executou juízo sobre a humanidade da época. Desta vez, Deus, graciosa e amorosamente, venceu o mundo em Cristo (Jo 16.33) ao "unir" sua dor, desgosto e ira santa com seu amor e misericórdia, e transferir para o Filho o pecado do mundo, "metabolizando" e dissolvendo-o nas profundezas infinitas de seu amor. Temos um Deus excelente, que triunfou sobre a adversidade do nosso pecado e sofrimento ao sofrer por nós, e conosco, no Filho.

Conclusão. Então, por que Deus criaria um mundo em que há tanto sofrimento, tanto da parte de Deus quanto dos seres humanos? Sendo Senhor do universo, ele poderia sempre intervir dramaticamente e impedir o mal e o sofrimento, mas, na maioria das vezes, prefere limitar essas demonstrações

incomuns de seu poder para exibir aspectos de seu caráter que não seriam manifestados em um mundo perfeito, como sua longanimidade. Portanto, em vez de interpretar o sofrimento como mal não mitigado, revelando uma deficiência e um grau de angústia incompatíveis com a soberana majestade de Deus, as Escrituras nos obrigam a modificar esse conceito radicalmente, nesse caso. Enfrentar bem a adversidade e ter empatia pelos outros são duas das excelências de Deus, manifestadas historicamente em Cristo. Em vez de ser sinal de fraqueza ou limitação, o sofrimento divino significa um pouco do esplendor de sua glória. Sua longanimidade diante da maldade contínua da humanidade manifesta seu superlativo autocontrole e perseverante paciência enquanto executa seus propósitos doxológicos, justos e terapêuticos, em seu próprio tempo, de modo resoluto. A disposição do Senhor soberano do universo de sofrer, em sua natureza eterna, por compreender de forma onisciente e oniempática[16] o mal e o sofrimento do mundo em todos os tempos, aliada à manifestação dessa compreensão na disposição de sofrer em sua natureza humana para resgatar pecadores, é, de longe, a mais excelente união de fortaleza, coragem, humildade, compaixão e amor perdoador que se possa imaginar.

Com o Filho/a Palavra, aprendemos que a imago Dei inclui a capacidade de suportar o sofrimento — incluindo o sofrimento empático por outros e com os outros. Em Foundations (Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã [Shedd Publicações]), mostrei que as emoções são sinais significativos que correspondem à nossa percepção de valor. A representação bíblica de um Deus emocional é muito mais que um exercício de antropomorfismo, porque é a fonte de todo valor, e, o que quer que exista em Deus e corresponda analogicamente às emoções humanas, esse é o padrão (Edwards, 1746/1959). Os cristãos devem supor que Deus é virtuoso ao máximo em seu envolvimento empático com a atividade e o sofrimento humano,[17] e, ao mesmo tempo, perfeitamente contente e incapaz de ser perturbado ou oprimido. Não há melhor (ou mais excelente) pai ou conselheiro que possamos ter a nosso lado no sofrimento.

O sofrimento da humanidade

Compreender um pouco do excelente e majestoso sofrimento de Deus lança luz sobre o sofrimento humano de modo muito diferente do que aquela proporcionada por uma concepção estoica de Deus, que pressupõe que ele não se importa com as circunstâncias dramáticas de suas criaturas. Veremos a seguir as principais linhas de pensamento bíblico sobre o sofrimento humano. Deixando de lado muitas narrativas relativas a isso no Antigo Testamento, como a peregrinação dos israelitas no deserto, começaremos com o livro de sabedoria de Jó, que trata do problema do sofrimento mais do que qualquer outro livro da Bíblia (veja Stump, 2012, para uma interpretação notável).

Lições do livro de Jó. Nos primeiros capítulos, lemos sobre um crente rico e honesto, chamado Jó, que passa por um sofrimento catastrófico instigado por Satanás, mas permitido por Deus, para buscar demonstrar que de fato amava a Deus acima de todas as coisas. Como seria de esperar, Satanás queria que o sofrimento de Jó gerasse um mau resultado, afastando-o de Deus — outro exemplo em que ele usa motivações boas, que Deus deu aos seres humanos na criação, para fazê-los pecar, nesse caso interferindo no coração de Jó para impedi-lo de amar a Deus acima de tudo. Deus, por sua vez, permitiu o sofrimento com um propósito benigno: em primeiro lugar, para demonstrar seu valor supremo quando Jó negasse a si mesmo (i.e., seu bom impulso inato de evitar a dor) por amor a Deus, consentindo na vontade permissiva de Deus para sua vida, mesmo quando essa vontade inclui sofrimento; e, em segundo lugar, para dar a Jó felicidade e prosperidade ainda maiores.[18]

A maior parte do livro consiste em uma conversa entre Jó e seus três “amigos”. A princípio, os quatro concordam com a “hipótese do mundo justo” (Lerner, 1980), segundo a qual o sofrimento só acomete quem o merece como castigo por pecado ativo. Jó, contudo, argumenta que seu sofrimento catastrófico é, então, flagrantemente injusto, já que é inocente e não praticou nenhuma transgressão. Segundo Stump (2012), “Jó baseia-se na bondade de Deus, e não em sua posição de governante do universo” (p. 217), e censura Deus por ter permitido que essa injustiça ocorresse. No entanto, sabendo o que se havia passado no céu, o leitor percebe a grande ironia da narrativa: Deus permitiu que Jó sofresse não por causa de seu pecado, mas por causa de sua virtude. Portanto, aprendemos com esse livro de sabedoria subversiva que moralistas, como os amigos de Jó, são na verdade tolos que podem causar grandes danos.

Também ouvimos um crente exemplar queixando-se de seu sofrimento a Deus, a quem Deus por fim justifica quando diz aos “amigos” de Jó: “Não dissestes de

mim o que era certo, como o meu servo Jó” (Jó 42.7). Portanto, Deus deve ter aprovado indiretamente que “Jó fizesse essas acusações, porque há algo de bom em verbalizar as acusações, mesmo que elas não sejam verdadeiras” (Stump, 2012, p. 195). Ao mesmo tempo, dada a repreensão divina anterior, as acusações de Jó também devem ter refletido de modo implícito o que os cristãos chamam “pecado original”, visto que, durante a apresentação da defesa de Jó, sua grande tristeza se transformou em um julgamento da justiça de Deus. Antecipando o ensino do Novo Testamento, aprendemos aqui que até mesmo os melhores crentes não estão livres do pecado original, o que o sofrimento pode trazer à luz se for suficientemente intenso a ponto de vencer suas resistências, levando-os a pecar. Quando por fim aparece para seu acusador (Jó 38—41), Deus põe Jó em seu lugar com firmeza, deixando claro que os seres humanos não têm o direito de julgar seu Criador porque não têm a onisciência necessária para compreender o que Deus está fazendo nos acontecimentos deste mundo. Ele é Deus, e nós não. Jó encontrou-se aqui com o “Deus oculto” de Lutero (Deus absconditus), um soberano imponente, livre para fazer o que quer, a quem devemos temer e que aparentemente aqui tem pouca empatia pelos que sofrem. No entanto, Jó responde à repreensão divina com uma sabedoria recém-obtida, confessando o pecado trazido à luz por meio de sua provação: “Eu ouvi falar de ti pela audição apenas; mas agora os meus olhos te veem; por isso me abomino e me arrependo em pó e cinzas” (Jó 42.5,6).

Uma inferência importante a ser extraída da narrativa é que as razões finais para o sofrimento dos indivíduos são basicamente inescrutáveis. Outra inferência é que o sofrimento humano é projetado para contribuir para o florescimento humano e, ao mesmo tempo, glorificar a Deus. Enquanto o impulso inato de evitar a dor não fosse ativado em Jó, não se poderia confirmar que sua fidelidade a Deus era genuína. “Enquanto a prosperidade e a bondade não são separadas, não há certeza se Jó ama o bem em si mesmo, ou se o que ele ama está misturado com o bem e a riqueza” (Stump, 2012, p. 207). O sofrimento, portanto, oferece uma oportunidade singular para que os seres humanos demonstrem a supremacia de Deus acima de todas as coisas e também promovam seu supremo bem-estar. Jó hesitou, como Satanás esperava. No entanto, em sua tristeza, levou seu sofrimento a Deus, para que, no fim, sua virtude aumentasse e, no maior florescimento que poderia experimentar, Deus obtivesse maior glória.

Esse é o livro fundamental da Bíblia no que diz respeito ao sofrimento. Contudo, os cristãos não devem lê-lo isolado do restante do cânon,[19] porque ele foi escrito

nos primórdios da história da revelação, séculos antes de Deus vir à terra em carne para revelar sua excelência. O encontro do Deus oculto com Jó só pode ser interpretado corretamente à luz da revelação plena de Deus na cruz. Ali encontramos um cumprimento transcendentemente irônico do sofrimento de Jó, quando o Filho de Deus toma o lugar de Jó diante de Deus, levando o pecado de Jó, ecoando a validade de seu protesto e, ao fazer isso, tornando-se sua perfeita justiça (1Co 1.31).

De acordo com a sabedoria, então, por mais difícil que o sofrimento seja para nós, o pecado é muito pior, porque nos separa de nosso bem maior, coisa que o sofrimento não faz (Powlison, 1995). O sofrimento é apenas um mal biopsicossocial, ao passo que o pecado é eticoespiritual. Se os únicos valores do universo fossem biopsicossociais, evitar a dor poderia ser nosso maior bem. E, como a terapia secular não tem compromisso explícito com valores eticoespirituais além do eu humano, podemos entender por que em geral ela se esforça tanto para ajudar os aconselhados a evitar todo sofrimento. O cristianismo também procura aliviar o sofrimento o máximo possível, mas pressupõe não só que sofrimento e florescimento são compatíveis, mas também que o sofrimento pode realmente ser um meio de florescer. Essa reformulação positiva do sofrimento — sem encobrir o mal — é uma característica própria da terapia cristã.

Encorajamento divino para que lamentemos. Jó falou o que era "certo" (Jó 42.7) em seu lamento, e encontramos lamentações em várias passagens dos Salmos e dos profetas, e talvez o mais importante seja o expresso por Cristo na cruz. Lamento é um tipo especial de gênero bíblico (Brueggeman, 2002) que tem imenso valor terapêutico. Em primeiro lugar, o lamento bíblico é ativo e dialógico, e não passivo e privado. Lamentar é fazer algo em relação a nossas lutas — compartilhá-las com nosso Deus e amigo, a fonte de nosso bem-estar. Em segundo lugar, a lamentação exprime em palavras o tumulto emocional, sem repressão, permitindo objetivá-lo ou mentalizá-lo enquanto o sentimos (sem dissociação), para que seja possível enfrentá-lo de acordo com a fé cristã. Portanto, ela aumenta a tolerância à angústia e aperfeiçoa nossa capacidade de exercer controle emocional (Pennebaker, 1997; Zvolensky, Bernstein e Vujanovic, 2011). Em terceiro lugar, ao contrário da queixa e da murmuração, a lamentação concentra a atenção em um Deus poderoso e amoroso, e não no próprio sofrimento. Por último, à medida que expressam veementemente os desejos e as tristezas do coração diante de Deus, os crentes percebem cada vez mais que seu Deus justo e amoroso sabe, ouve e sente empatia por eles em seu

sofrimento, e isso lhes dá força psicológica para relativizar e modificar o sofrimento, de modo que, por fim, possa ser aceito e entregue nas mãos de Deus.[20] A ocorrência frequente da lamentação nas Escrituras sugere que ela deve servir de guia para lidar com o sofrimento, e que Deus deseja que derramemos o coração diante dele (Sl 62.8; Lm 2.19).

A promoção paradoxal do florescimento por meio do sofrimento. Parte da missão de Cristo consistia em revelar o sofrimento divino. Outra parte da missão era revelar seu potencial de edificação das almas. Como afirma o texto de Hebreus, convinha que Deus "aperfeiçoasse [teleiōsai] o autor da salvação […] por meio dos sofrimentos" (Hb 2.10), o que era, ao mesmo tempo, uma espécie de tentação (Hb 2.18) e o motivo pelo qual foi "coroado de glória e de honra" (Hb 2.9). Alguns capítulos depois, o autor acrescenta:

Nos dias de sua carne, [Jesus] ofereceu orações e súplicas com forte clamor e lágrimas àquele que o podia salvar da morte, e foi ouvido por causa de sua piedade. Embora fosse Filho, ele aprendeu obediência pelas coisas que sofreu. E, tendo sido aperfeiçoado [teleiōtheis], tornou-se a fonte se eterna salvação para todos os que lhe obedecem (Hb 5.7-9).

A palavra aperfeiçoado pode causar certa confusão, porque o significado expresso pela forma infinitiva do verbo ("tornar perfeito") contradiz o significado expresso pelo mesmo verbo na forma do particípio passado, que se usa com valor adjetivo ("ser perfeito").[21] Por causa disso, nas passagens acima talvez ficasse mais claro se teleioō fosse traduzido por "completar", "fazer alcançar o objetivo" ou "realizar completamente" (Arndt e Gingrich, 1957) e não por "aperfeiçoar", visto que o Filho de Deus já estava em estado de perfeição ética e espiritual. Tendo em vista nossas considerações anteriores, os extraordinários sofrimentos de Cristo foram tentações para pecar por causa do conflito interno que experimentou como ser humano entre o bom impulso de evitar a dor e sua fidelidade a Deus e a seu propósito. No entanto, em vez de levá-lo a pecar, seus sofrimentos aprofundaram sua virtude já perfeita — de modo que aumentaram sua coragem, paciência e sabedoria —, por meio da resolução sincera de seu conflito interno em favor dos propósitos de Deus.[22] Esse ensino sobre Cristo sugere também que o sofrimento faz parte do bom projeto de

Deus para o cumprimento do telos humano neste mundo.

Assim, Cristo exemplificou algo que está implícito no livro de Jó: Deus pretende que o sofrimento aumente o caráter virtuoso. O autor de Hebreus incentivou os crentes a interpretar seu sofrimento de forma relacional, dentro de um contexto familiar, como disciplina (paideia) de um Pai que se preocupa com os filhos (correspondendo à imagem que Deus transmitiu a Jó), que pretende ajudar os filhos a compartilhar a santidade dele (Hb 12.3-10). “Toda disciplina no momento não parece ser motivo de alegria, mas de tristeza; mas, depois, produz o fruto pacífico de justiça para os que foram treinados por ela” (Hb 12.11). Por consequência, sofremos como Cristo sofreu para nos tornarmos mais conformes à sua imagem: mais pacientes, mais empáticos e compassivos, mais capazes de suportar e sofrer bem.

Mesmo no reenquadramento do sofrimento como meio de edificação da alma, como vemos em Hebreus, a tristeza decorrente ainda é reconhecida. Paulo e Tiago elevam o padrão consideravelmente em sua reformulação. “Nós também exultamos em nossas tribulações, sabendo que tribulação produz perseverança; e perseverança, caráter comprovado; e caráter comprovado, esperança” (Rm 5.3,4) e “Meus irmãos, tende por motivo de grande alegria o passardes por provações de vários tipos, pois sabeis que o teste de vossa fé produz firmeza. E que a firmeza tenha todo o efeito, para que sejais perfeitos e completos, sem que vos falte coisa alguma” (Tg 1.2-4, ESV).[23] Os apóstolos exortaram os fiéis a encarar a adversidade como “provação” — como acontecimento com potencial para promover seu crescimento — e, portanto, recebê-la com alegria. Isso representa um objetivo afetivo muito elevado, uma vez que implica transcender as inclinações de nossa boa natureza criada (assim como o autocentrismo de nossa queda). Mas, em vez de promover a negação e a repressão da dor do sofrimento (e nossa aversão natural a ela), os apóstolos defendem uma estratégia de reavaliação cognitiva para refletir sobre os benefícios transformadores do sofrimento, pela fé, cabendo-nos desenvolver um modelo mais completo de como trabalhar para atingir esse objetivo, em Cristo, no coração, sem reprimir o conflito interno que o sofrimento cria. No Getsêmani, Cristo demonstra os dois lados desse conflito edificador de almas: “Se possível, passa de mim este cálice. […] Contudo, aceito a tua vontade”. Segundo Moser (2013), o Getsêmani fornece um ponto arquimediano para a conformidade humana com Cristo (p. 93-7).

Por fim, com base no pensamento bíblico e tomístico, Stump (2012) argumenta

que o objetivo final do sofrimento na construção da alma é relacional: a comunhão com Deus. A formação do caráter, motivo pelo qual Deus usa o sofrimento, consiste acima de tudo na integração de nossa alma com Deus, nosso maior bem. Por essa razão, os cristãos creram ao longo da história que a dor tem significado espiritual e "faz parte da vida daqueles que buscam a santidade cristã" (Coakley, 2005).

Resultados positivos do sofrimento foram documentados em pesquisas sobre crescimento pós-traumático (Tan, 2013). Setenta por cento das pessoas relatam mudanças positivas na vida após a adversidade (Linley e Joseph, 2004). Uma fé robusta proporciona recursos para lidar com o trauma (Smith, McCullough e Poll, 2003), e o modo de uma pessoa interpretar o trauma (e.g., avaliação religiosa) tem impacto significativo no estresse e no crescimento pós-traumático (Schaefer, Blazere Koenig, 2008). De que modo o sofrimento pode contribuir para o florescimento? Aprofundando a fé e alterando a autocompreensão (Schaefer, Blazer e Koenig, 2008; Schaefer, 2014), talvez promovendo a descentração e a recentração de nosso eu em torno de Deus. "O sofrimento é a única causa da consciência" (Dostoiévski, 2009, p. 32). O conflito interno causado pelo sofrimento leva ao autoexame e à ordenação dos desejos, ajudando-nos a nos tornar um eu (Evans, 2009). O sofrimento também nos desperta da imersão na vida cotidiana e rotineira e "nos afasta de nós mesmos" (Hauerwas, 1986, p. 25). A dor física e psicológica torna impossível uma autorrealização puramente com base na ordem criada, exigindo que o eu procure fora de si a realização para a qual foi designado, em Deus e em suas bênçãos em Cristo, reservadas no céu (Cl 3.1-4; 1Pe 1.4).[24] À medida que internalizamos nossa felicidade transcendente e escatológica em Cristo, podemos ser mais honestos sobre nós mesmos e nosso sofrimento aqui na terra, mais capazes de sofrer e tolerar a angústia e mais compassivos e empáticos com outras pessoas que sofrem. Esse processo, por sua vez, promove "a capacidade de assumir meu sofrimento, requisito essencial para que eu seja um eu integral" (Hauerwas, 1986, p. 25), de modo que possamos dizer: "Minha história me fez quem sou". Tudo isso contribui para nosso aprofundamento interior e, portanto, nossa capacidade de exibir esplendor, contribuindo para que nos tornemos pessoas com uma "grande alma". "Profundidade de tristeza é sinal de uma alma saudável, não de uma alma doente" (Sittser, 1995, p. 73).

Cristãos de várias tradições há muito reconhecem o valor do sofrimento na edificação da alma. Católicos romanos o chamam "a noite escura da alma", luteranos, tentatio ("luta agonizante") (Bayer, 2008) e reformados, "deserção

espiritual". Qualquer que seja a tradição, obter o bem nesta vida exige uma reinterpretação ativa, uma transposição, pela fé, de nosso sofrimento para a ordem espiritual de nosso relacionamento com Cristo, em que a experiência do sofrimento como mal natural é transformada pelo conhecimento de que Deus "o tornou em bem" (Gn 50.20), isto é, o bem de nosso florescimento e a manifestação de sua glória. "Os que consideram a doença proveniente da mão de Deus, como efeito de sua misericórdia e meio que ele emprega para a salvação, em geral encontram nela grande doçura e consolo sensato" (Brother Lawrence, 1895, p. 39).

O sofrimento do pecado. Há também uma estreita ligação entre pecado e sofrimento nas Escrituras, sobretudo no Antigo Testamento: a maldição do sofrimento lançada sobre nossos primeiros pais em consequência de seu pecado primal, o sofrimento de Israel e de muitos de seus líderes por terem pecado contra Deus (e.g., Sansão; veja Stump, 2012, cap. 10) e os ensinamentos da lei de Deuteronômio e do livro de Provérbios, que traçam uma correlação direta entre pecado e sofrimento (padrão também identificado por outras religiões, por exemplo, no princípio hindu do karma). Os cristãos interpretarão esse contexto judicial do sofrimento como parte da função pedagógica da lei (Gl 3.24), que lembra os filhos de Deus, por meio do sofrimento, da separação inata dos seres humanos em relação a Deus e adverte sobre as consequências negativas do pecado para eles mesmos e para os outros. De fato, o tipo mais doloroso de sofrimento talvez seja o causado pelo pecado que se comete. Além do sofrimento físico ou psicológico que se experimenta, há a dor de uma consciência ofendida, as emoções relacionadas à culpa e à vergonha, o distanciamento que sentimos em relação a Deus e, muitas vezes, seus efeitos dolorosos sobre os outros (considere a enorme quantidade de danos que o adultério costuma causar). Pode se dizer com quase absoluta certeza que o pecado cometido gera a maior parte do sofrimento humano.

No entanto, o panorama do sofrimento nas Escrituras limita até que ponto uma perspectiva judicial do sofrimento é justificada, pelo menos em relação ao sofredor. Lembre-se dos amigos de Jó! O próprio Jesus ensinou que a cegueira congênita não era causada pelo pecado ativo de ninguém, "mas era para que as obras de Deus se manifestassem nele" (Jo 9.3). Consequentemente, devemos resistir à tendência de supor que o sofrimento das pessoas é merecido, a menos que tenhamos razões para isso, e, mesmo assim, Cristo nos mostrou que isso não deve nos impedir de amá-las e cuidar delas, por exemplo, no aconselhamento.

Benefícios futuros do sofrimento presente. O sofrimento é distribuído maciçamente de forma desigual pela humanidade. Como Jó sabia, o Criador tem o direito de distribuir bênçãos e sofrimentos como achar melhor (veja tb. Rm 9.20,21). Pertencemos a ele, e ele não nos deve nada. Mas, depois, lemos as palavras de Cristo: "Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados" (Mt 5.3,4). No contexto, isso provavelmente se refere sobretudo à bem-aventurança dos que estão no céu. Paulo escreveu mais tarde: "Considero que os sofrimentos do tempo presente não se comparam com a glória que há de ser revelada a nós" (Rm 8.18). A alegria celestial dos crentes será tão grande, como se vê nessas passagens, que extinguirá a dor do sofrimento do passado. De modo ainda mais surpreendente, ele ensinou: "Nossa leve e momentânea tribulação produz para nós um eterno peso de glória, acima de toda comparação" (2Co 4.17). De modo semelhante a Romanos 8.18, ele diz que o sofrimento aqui na terra parecerá "momentâneo" e "leve" em comparação com a alegria da bênção eterna. É ainda mais encorajador como ele parece sugerir que Deus recompensará os crentes que mais sofreram na terra com maior felicidade no céu. A dimensão de sua aflição atual está produzindo ou obtendo (katergazomai) para eles uma quantidade correspondente de glória. Isso também pode estar implícito nestas palavras de Cristo: "os últimos serão os primeiros" (Mt 20.16). A justiça e o amor de Deus unem-se para corrigir a distribuição desigual do sofrimento dos crentes nesta vida, dando aos que mais sofreram na terra uma parcela proporcionalmente maior da glória eterna no céu. Esse conhecimento visa a consolar os sofredores e a modificar as emoções negativas associadas a seu sofrimento, sem minimizá-lo.

A união com Cristo e a comunhão em seus sofrimentos. Talvez o ensino mais surpreendente sobre o sofrimento no Novo Testamento seja a ideia implícita de que os crentes, em seu sofrimento, de alguma forma, se identificam com os sofrimentos ou com a morte de Cristo e compartilham deles. Paulo disse que queria conhecer a Cristo "e o poder da sua ressurreição e a comunhão dos seus sofrimentos, sendo feito conforme a sua morte" (Fp 3.10). É fácil entender o poder da ressurreição de Cristo, mas a segunda parte do versículo causa espécie. Ele deseja conhecer ou experimentar pessoalmente a comunhão (koinōnia) dos sofrimentos de Cristo! Dessa maneira, sua união com a morte de Cristo está sendo concretizada.

Somos afligidos de todas as maneiras, mas não subjugados; perplexos, mas não desanimados; perseguidos, mas não desamparados; abatidos, mas não destruídos; sempre levando no corpo o morrer de Jesus, para que a vida de Jesus também se manifeste em nosso corpo. Porque nós, que vivemos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal (2Co 4.8-11; veja tb. 2Co 1.5,6).

Do ponto de vista de Deus, os cristãos são misticamente identificados com a morte de Cristo (Rm 6.4-6) e, ao enfrentarem sofrimento, compartilham sua crucificação (veja tb. Rm 8.17; 2Co 1.5; Fp 1.29; 1Pe 2.21; 4.12-19). Paulo, na verdade, cunhou uma palavra composta para exprimir esse fato: os crentes são "cossofredores" com Cristo (sympaschomen, Rm 8.17); como processo, isso foi chamado de cruciformidade (Gorman, 2001).

Aludindo a essa união, George Herbert (1995) escreveu,

Se lançassem todas as lágrimas dos homens

em uma só vala, mar e salmoura;

o que seriam elas, comparadas com as tuas?

Tu, e tu somente, és meu pesar,

tu, Senhor, não o escondes; e, assim como tu és

todo o meu prazer, és também minha dor mais aguda:

tua cruz recebeu de uma vez,

em adiantamento, todos os meus futuros gemidos.[25]

Paulo levou essa percepção um passo à frente, de forma notável: "Agora, me regozijo nos meus sofrimentos por vós e, na minha carne, preencho o que resta

[hysterēmata] das aflições de Cristo, em favor do seu corpo, que é a igreja" (Cl 1.24). Se qualquer um, exceto um apóstolo, tivesse dito isso, poderíamos considerar heresia. Dado o valor infinito da morte de Cristo para a salvação, Paulo não poderia querer dizer que havia algo deficiente no poder de Cristo de salvar. O que, então, quis dizer com isso?

Para especialistas atuais em Novo Testamento, Paulo está pressupondo uma ampla estrutura histórico-redentora — baseada no Antigo Testamento e nos Evangelhos —, em que a vinda do Messias, junto com a introdução da nova criação, é associada a um período de perseguição e sofrimento por todos os que o seguem (Beale, 2002; Moo, 2008; O'Brien, 2000). Paulo acreditava que o sofrimento "fazia parte de seu ministério apostólico", uma vez que fornecia evidência de sua solidariedade com o Cristo crucificado (O'Brien, 2000, p. 76). Ele achava que os sofrimentos dos cristãos anunciavam a era vindoura (Rm 8.17), porque existe uma "quantidade definida de aflição a ser suportada nos últimos dias" (O'Brien, 2000, p. 80). Consequentemente, o sofrimento de Paulo, e, por extensão, o sofrimento de todo o povo de Deus nesta era, integra e completa as aflições de Cristo, apontando para a ressurreição final.

Alguns podem querer restringir essa associação ao sofrimento explicitamente cristão; por exemplo, a perseguição por ser cristão. Esse sofrimento é especial em razão de sua intensidade doxológica (At 5.41). No entanto, não há razão para excluir o sofrimento que poderíamos chamar de implicitamente cristão, seja qual for sua fonte. Por causa da união com Cristo, todo sofrimento de crentes é cristão e é santificado por ser trazido a Cristo e conscientemente envolto em seu plano redentor, pela fé (Stump, 2012, p. 448-50). Essa é uma das maneiras pelas quais a história de cada cristão está sendo entretecida na história de Cristo (Vanhoozer, 2005).

Talvez a pior parte do sofrimento seja a sensação de que o estamos enfrentando tudo sozinhos. Portanto, ter comunhão com Cristo no sofrimento e saber que se está compartilhando os sofrimentos de Cristo têm um potencial significativo de alterar o modo de o crente experimentar esse sofrimento e de tornar a angústia mais tolerável enquanto aguarda a ressurreição.

Conclusão

O teatro da glória de Deus inclui sofrimento, e parte de sua glória consiste em ser capaz de sofrer bem, principalmente quando se é vítima de um pecado praticado por outrem, um traço de caráter exemplificado de modo supremo na vida e na morte de Jesus. Um dos motivos pelos quais o Pai criou seres humanos foi para ter comunhão com mais filhos semelhantes a seu Filho. Para os cristãos, sofrer bem significa sofrer com Cristo, tendo uma esperança transformadora (Rm 5.3-5).

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Embora tanto as terapias cristãs quanto as da psicologia moderna tenham o intuito de aliviar o sofrimento, elas divergem na interpretação de quão ruim é o sofrimento. De acordo com suposições modernas, o objetivo supremo da vida é a felicidade individual — muitas vezes entendida como bem-estar subjetivo, o oposto de sofrimento. Por isso, para muitos de nossos contemporâneos seculares (embora não todos), o sofrimento é totalmente ruim, e acabar com ele o mais depressa possível é da mais alta prioridade, o que fica evidente em tendências como: recorrer ao divórcio em vez de tentar ajustar as diferenças em um casamento difícil; fazer uma operação de mudança de sexo em vez de aceitar o corpo como ele é, quando houver conflito interno em relação ao gênero; tomar remédios para diminuir qualquer aflição (um bem menor) em vez de recorrer ao processo mais lento da terapia e da espiritualidade, que também reduziriam a angústia, mas provocaria mudanças mais substanciais (um bem maior), e assim por diante.

Dentro de uma estrutura cristã, o sofrimento é complexo, pois é um “mal misto” (Chisholm, 1986), fundamentalmente ruim e, de modo geral, algo a ser evitado, mas também capaz de produzir bem substancial. Em vista disso, sua redução é uma prioridade importante, entre outras. Certamente, ter equilíbrio nesse ponto é crucial e faz parte da sabedoria cristã. Por exemplo, os que se opõem a todos os

medicamentos psicotrópicos por acreditar que reduzem o sofrimento que Deus usa para santificar as pessoas infelizmente entendem mal (e deturpam) as intenções e o coração de Deus.[26] Supostamente justificado pela cruz, um fio de misantropia pode ser encontrado em toda a tradição cristã sobre o assunto, ilustrado em caráter extremo na autoflagelação. O melhor remédio para esse "cristianismo de mente severa" (Stump, 2012) é saturar a mente com a natureza fundamentalmente positiva do propósito doxológico de Deus, apaixonando-se ainda mais por um Deus supremamente feliz, que busca discreta, mas incansavelmente, nosso bem-estar em Cristo. Vamos analisar de que modo podemos, durante o aconselhamento, promover as intenções divinas em face do sofrimento.

Reinterpretando o sofrimento no contexto da história cristã

No capítulo 5, vimos a importância da narrativa na terapia cristã e aprendemos que a união com Cristo une os crentes a sua morte e ressurreição, pelas quais devem reinterpretar suas histórias. O senso narrativo inato da humanidade inclui um gosto especial por histórias em que pessoas vencem grandes obstáculos para alcançar algum objetivo. O sofrimento intenso monta o palco para essas histórias (Johnson, 2007, p. 554-5). Baseando-se na interpretação de Bakhtin sobre a importância dos "heróis" nos romances, Vanhoozer (2010) argumenta que só podemos entender o significado da vida de alguém de um ponto de vista localizado fora dela, após sua consumação: "A totalidade — o significado — da vida do herói não é algo acessível ao próprio herói" (p. 325). "Somente alguém externo a nós e à história de nossa vida pode nos ver, e à nossa história, como um todo unificado e significativo" (p. 324). Em um romance, essa pessoa é o autor[27] e, na vida real, essa pessoa é Deus, o supremo autor das histórias que constituem a história.[28] Deus determina a consumação gloriosa da história de cada cristão — e o significado até mesmo de seu sofrimento é escatologicamente recontextualizado de forma correspondente. Embora permaneçamos neste vale de lágrimas, Deus nos convida a começar de antemão o processo de reinterpretação, com base na revelação sobre o que está por vir e em sua antecipação concreta e proléptica na vida, morte e ressurreição de Cristo, agora consumadas. Cristãos sofredores tornam-se heróis da nova aliança por meio de sua identificação com Cristo, o herói consumado da história, à medida que

suportam a situação dolorosa, passam pelo processo de entendê-la e aceitá-la e são transformados ao sofrer em Cristo e com Cristo. O resultado disso é que o significado de um casamento difícil, uma falha moral e até mesmo um abuso sofrido na infância podem ser fundamentalmente alterados por estarem envolvidos de modo consciente nos propósitos mais elevados de um Deus amoroso (Stump, 2012). A total irrepetibilidade da história de um ser humano faz com que seu sofrimento seja incomparável e tenha um significado ímpar.

O grande desafio aqui, é claro, reside no fato de que o sofrimento ativa emoções negativas que tornam muito difícil ver a adversidade de forma positiva, sobretudo quando um trauma crônico estabeleceu uma interpretação profundamente negativa da vida, predispondo essa pessoa a interpretar o sofrimento atual como contínua confirmação do passado.

Sofrimento na idade adulta. Adultos normais e relativamente saudáveis são agentes pessoais com capacidade de enfrentar muitas adversidades e sofrimentos. Os psicólogos conseguiram distinguir muitos tipos de enfrentamento (Folkman e Moskowitz, 2004). Dois tipos particularmente importantes são o enfrentamento focado no problema, que busca reduzir o sofrimento alterando o ambiente, e o enfrentamento focado no interior, que busca lidar com o sofrimento por meio do controle emocional, encontrando significado no sofrimento ou obtendo apoio social. As duas abordagens são agênticas, já que envolvem ações para produzir mudanças. Identificar o melhor foco em uma situação específica requer sabedoria. Às vezes, é preciso agir diretamente sobre a adversidade (e.g., para interromper abuso sexual em curso), e alguns aconselhados precisam aprender a se defender em seu ambiente. No entanto, quase todos se beneficiam de terapias que ensinam estratégias de enfrentamento com foco interno, e a religião oferece muitas, incluindo conversão, apoio espiritual de Deus, perdão aos que pecaram contra nós e reformulação religiosa do sofrimento (Pargament, 1997), algumas das quais já abordamos. Podemos fazer ainda uma distinção entre estratégias cognitivas, que diminuem as emoções negativas geradas pelo sofrimento, mudando a maneira de ele ser interpretado — muitas das quais são ensinadas na Bíblia —, e estratégias emocionais, que lidam diretamente com as emoções negativas, expressando-as e reduzindo-as (Folkman Moskowitz, 2004); estas são mais frequentemente demonstrados na Bíblia por meio de exemplos pessoais, como nas lamentações. Seja qual for a abordagem escolhida, os conselheiros cristãos têm várias opções de estratégia de enfrentamento que adultos podem utilizar para lidar com o sofrimento.

Contudo, é preciso acrescentar que cada um tem um limite (de intensidade ou duração) quanto ao sofrimento que seu organismo consegue suportar, e, quando esse limite é ultrapassado, surge o trauma (ou aquilo a que Weil [1951] denominou "aflição"). Jó parecia lidar bem com a perda dos filhos e de muitos bens, até que uma terrível enfermidade o empurrou para além de seu limite e ele se sentiu esmagado por emoções negativas e depressão (Jó 3). Na maioria dos casos, crises como essas exigem apoio imediato e empatia amorosa, e um uso restrito de estratégias de solução de problemas, apenas o suficiente para ajudar a pessoa a recuperar certo equilíbrio (o que às vezes pode requerer uso de medicação), e só depois disso é possível desenvolver um plano de terapia de longo prazo.

Lidando com o sofrimento infantil. A Bíblia foi escrita em primeiro lugar para adultos e, portanto, fala do sofrimento adulto, mas não toca diretamente no impacto que o sofrimento antes da idade adulta tem sobre as pessoas. O sofrimento catastrófico de Jó ocorreu quando ele era um agente pessoal maduro e crente firme, dotado das correspondentes capacidades adultas para enfrentar a adversidade, o que fez muito bem durante algum tempo (Jó 1.21,22; 2.10). Mas e que dizer de crianças que passam por sofrimento catastrófico ou, pior ainda, trauma crônico, já que não têm as habilidades agênticas necessárias para se proteger e enfrentar o problema em si ou o sofrimento causado por ele, enquanto suas capacidades metacognitivas e de controle das emoções — bem como sua fé — ainda estão se desenvolvendo?

Crianças podem sofrer de muitas maneiras: a morte de um dos pais, divórcio dos pais, a aflição da pobreza, bullying ou provocação insistente, doença crônica ou frequentes mudanças de endereço. Talvez a pior forma seja o trauma emocional persistente, seja por causa da raiva crônica, seja por causa da agressão, da ansiedade, da vergonha, do abandono, do abuso sexual. O sofrimento intenso na infância desencadeia fortes reações emocionais negativas que podem ser tristeza, vergonha, ansiedade, raiva ou simplesmente dor. Contudo, pelo fato de serem crianças e de não terem capacidade de controlar essas emoções, geralmente as expressam e podem acabar descobrindo que suas reações não são bem recebidas e não podem ser expressas, de modo que, por medo, aprendem a reprimir e a esconder suas emoções de forma automática, o que, por sua vez, comprometerá o desenvolvimento de sua capacidade de controlar emoções. Ao mesmo tempo, suas fortes experiências emocionais negativas, cada vez mais ocultas, estão excedendo o limite de suas capacidades psicológicas em desenvolvimento, deixando-as com uma sensação velada de estarem sobrecarregadas ou fora de

controle. Em decorrência dessas várias pressões internas e contraditórias, gradualmente perdem contato com sua experiência emocional e visceral real — e com seu eu.

Assim, o intenso sofrimento crônico das crianças cobra seu preço, causando danos de longo prazo a sua natureza biopsicossocial, predispondo-as a desejos desordenados, estados de espírito, expectativas e reações negativas em relação aos outros, a si mesmas, ao mundo e ao sofrimento, e levando-as a realizar ações, escolher cônjuges e formar famílias também caracterizados por esse sofrimento. Tudo isso também compromete o desenvolvimento das habilidades pessoais de agência que elas poderiam usar na idade adulta para promover sua cura de forma ativa e reflexiva. Consequentemente, o sofrimento dessas crianças, se não o trauma, permanece mais ou menos crônico ao longo da vida — pelo menos até que alguma cura possa ser obtida em relacionamentos terapêuticos com Deus e com outras pessoas.

Cristo mostrou que ama as crianças (Mt 10.42; 18.5,10,14; 19.14) e odeia o sofrimento delas (Mt 18.6).[29] Ao mesmo tempo, como vimos, Deus o permite. Há muitas coisas que não entendemos na vida, e essa é certamente uma das mais difíceis. No entanto, também vimos que a cruz ensina uma verdade mais profunda. Assim, tendo em mente esse mistério, quando lemos que Cristo diz aos que estão à sua volta “Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei” (Mt 11.28), devemos entender que esse convite se estende a adultos que precisam de cura do sofrimento da infância, especialmente os que foram traumatizados, bem como a adultos que estão sobrecarregados e esgotados. Agora que aqueles que sofreram cronicamente na infância são agentes pessoais capazes de trabalhar no aprimoramento de sua alma, Deus deseja muito atraí-los para sua comunhão, para que por fim possam alcançar a cura da alma que Deus queria que tivessem desde crianças. Qualquer que seja o sofrimento anterior, agora, na idade adulta, ele pode ser identificado com a cruz, ser entregue a Deus e receber um novo significado decorrente de sua consumação em Cristo. Além disso, os sobreviventes de trauma em geral precisam de forte apoio social, bem como orientação especializada sobre como facilitar essa transformação interna. Por consequência, Cristo também quer que esses processos ocorram com a ajuda de seu corpo (Ef 4.12-16), talvez na forma de um terapeuta e, na configuração ideal, de um círculo de amigos compreensivos e uma igreja emocionalmente saudável (Scazzero, 2003). No entanto, a cura de sofrimentos passados é um processo lento, que às vezes leva anos, porque é preciso lidar com traumas passados e danos presentes, repetidas

vezes, até que a história dessa pessoa tenha sido narrada com frequência suficiente para que ela acredite sinceramente que sua história é mais heroica do que trágica.

Considerando a diferença entre enfrentar o sofrimento na idade adulta e recuperar-se do sofrimento durante a infância, talvez devêssemos fazer distinção entre dois tipos de cruciformidade — nossa identificação e participação nos sofrimentos de Cristo —, cada um requerendo seu tipo específico de remédio. O primeiro, indicado para crentes que estão passando por sofrimento atualmente, envolve a reformulação desse sofrimento ao envolvê-lo de forma consciente na vida, morte e ressurreição de Cristo. Crentes que sofreram no passado requerem uma identificação mais complexa "arqueológica" e reconstrutiva da história de Cristo, por meio da qual ela é apropriada retroativamente, a fim de mobilizar e liberar o sofrimento reprimido armazenado por anos em esquemas emocionais muito carregados negativamente. Os dois tipos glorificam a Cristo.

Revivendo e "resolvendo" o sofrimento. O que pode ser feito para facilitar a cura após um trauma? Pesquisas de muitas orientações teóricas mostram que é preciso tornar a sentir as emoções negativas associadas à memória e, em seguida, "resolvê-las", por exemplo, introduzindo outras considerações (Greenberg e Paivio, 1997; Foa, Huppert e Cahill, 2000). 2006). Esta declaração, com visão terapêutica, é atribuída a Marcel Proust: "Somos curados de um sofrimento apenas ao experimentá-lo ao máximo". Os esquemas de emoção e as memórias episódicas emocionalmente carregadas só podem ser modificadas quando estão ativas na consciência — online, por assim dizer. Assim, para que haja cura de sofrimentos passados, não podemos nos envolver em uma simples descrição ou ensaio intelectual que não ative emoções perturbadoras. Já foi dito que o objetivo da terapia psicodinâmica é "tornar a vivenciar o conflito antigo e instável, mas com novo final" (Alexander e French, 1946, p. 338). A história de Cristo e as nossas dão aos cristãos um rico material para uso na aplicação desse grande adágio terapêutico, por exemplo, relembrando vividamente um acontecimento doloroso e "atravessando", com suas emoções associadas, a cruz de Cristo até entrar em sua ressurreição, para que as emoções sejam modificadas.

Sofrimentos em curso podem ser processados de maneira similar. Por exemplo, um acontecimento atual emocionalmente perturbador pode ser reformulado conforme os propósitos divinos de edificação da alma ou transformado, ao se imaginar a presença amorosa de Cristo conosco em meio à agonia. Isso também

requer ativar de modo consciente a emoção negativa associada ao sofrimento e transformá-la em uma emoção positiva ou mais complexa, com base em outros significados mais positivos, para que se torne uma mistura mais saudável de emoções negativas e positivas. Por exemplo, quando uma pessoa está sendo bombardeada pelo cônjuge com críticas contundentes e, na maior parte delas, injustas, ela pode sair por uns quinze minutos para meditar no que há de semelhante entre sua situação e o sofrimento de Jesus até conseguir chegar a outro estado emocional em que a tristeza ainda existe, mas está atenuada. Esse novo estado pode ser transformado em um propósito mais elevado de amor agapē, que possibilita a essa pessoa avaliar a validade parcial das críticas e voltar para seu cônjuge, mais tarde, disposta a reafirmar seu compromisso de amor e, talvez, pedir desculpas.

Trabalhando com a aparente passividade de Deus em face de abuso ou negligência

Assim como Jó, muitos cristãos já passaram por situações em que Deus permitiu que danos físicos, emocionais ou relacionais lhes acontecessem, momentos em que pareceu que ele estava ausente (Jó 23.3-9), em que não respondeu ao clamor por socorro (Jó 30.20) ou mesmo quando pareceu ser mais um oponente que um defensor (Jó 7.20; 9.16-20; 13.24; 16.7-14). Essas pessoas podem se perguntar: "O que o fato de Deus ter permitido que isso acontecesse comigo significa? Como ele pode me amar e permitir isso? Será que se importava? Ele me abandonou?". Como observou Sibbes (1635/1973): "Às vezes, Deus parece agir de modo contrário a si mesmo; parece desencorajar, quando secretamente está encorajando, como aconteceu com a mulher de Canaã" (p. 124). Essas experiências são especialmente problemáticas para os sobreviventes de abuso físico, emocional ou sexual, às vezes em lares cristãos, que podem ter orado diariamente por anos para que Deus os livrasse do abuso. A oração acabou sendo respondida, mas somente após uma dor incalculável, e isso as deixou com a percepção de que o Deus onisciente é apático ou até cúmplice em relação ao abuso. Esse pode ser o tipo de sofrimento mais perturbador em toda a terra.

Uma das maneiras de encarar as apreensões dessas pessoas a respeito de Deus, na idade adulta, é considerar isso uma questão de provas catalogadas. O abuso que sofreram por parte de uma ou mais das principais imagens de Deus a que

foram expostas saturou suas percepções a respeito dos outros, e de Deus, de modo que o antagonismo humano de que foram vítimas transformou-se gradualmente em “prova” do antagonismo de Deus. Essas pessoas geralmente rejeitam o retrato bíblico de um Deus majestoso, justo e que odeia o pecado, já que essa imagem inconscientemente reativa o lado negativo de seu “filtro relacional” eu-outro, formado, em parte, durante aquelas experiências adversas anteriores. Assim, talvez precisem evitar essas partes da Bíblia por um tempo, enquanto aprendem mais a respeito de Deus em outras partes, e alguns talvez até precisem ficar longe da Bíblia totalmente por um tempo. Contudo, seria um erro rejeitar por completo esses retratos (veja Lotufo, 2012). Além de eles fazerem parte das Sagradas Escrituras, essa antipatia liberal também é extremamente míope do ponto de vista terapêutico. No momento certo, ler sobre o Deus justo e soberano, por exemplo, no fim do livro de Jó, pode ativar as estruturas relacionais distorcidas desses indivíduos para que possam ser curados por meio da comunicação com o Deus único e simples que outras passagens das Escrituras apresentam como bom e amoroso. Assim, a solução do problema de transferência no nível divino pode ser facilitada pela integração dos vários retratos de Deus encontrados nas Escrituras. (Alguns aspectos desses desafios foram tratados no cap. 6.)

Outra razão pela qual a cruz é tão importante na psicoterapia cristã é que nela Deus completou e realizou a revelação de si mesmo no Antigo Testamento, exibindo a união de sua soberana majestade, justiça e amor ao dar a vida por seus amigos, mostrando ser também o Deus excelente, altruísta e salvador que sempre foi. Na cruz, o Filho foi abandonado pelo Pai por amor a nós — para nos salvar do pecado de termos abandonado a Deus e para se identificar com aqueles que foram abandonados de várias maneiras por outras pessoas. A cruz é o único lugar na terra em que os sobreviventes de maus-tratos encontrarão sinais concretos de amor infinito de que necessitam para neutralizar a alta concentração de maldade e “abandono de Deus” que experimentaram e está entrelaçada com seu ser interior. Na cruz, o Filho adentrou o silêncio, o abandono e as trevas inimagináveis do inferno por amor a nós, fornecendo a prova testemunhal definitiva da compaixão eterna de Deus, que, sozinha, pode anular a evidência empírica produzida pelo sofrimento dessas pessoas.

O modo de os conselheiros cristãos comunicarem essa parte do evangelho às vítimas de maus-tratos — sobretudo quando os abusos foram praticados por cuidadores religiosos — é extremamente importante. Apenas ler e comentar versículos bíblicos com pessoas que foram torturadas por quem usava a Bíblia

pode, inadvertidamente, dar continuidade à tortura, por desconsiderar sua história e seus sentimentos em relação a ela — talvez fazendo lembrar vagamente seus perpetradores. É claro que o ensino bíblico é relevante e pode por fim ser uma fonte de cura para essas pessoas, mas precisa ser integrado com muito cuidado e, na hora certa, à realidade da vida dos aconselhados, às histórias de sua adversidade e a seu consequente sofrimento.[30] Isso requer comunicação dialógica, não pregação.

O conselheiro cristão, portanto, precisa usar de sabedoria — ouvir, levar a sério o sofrimento e aceitar tudo o que for dito sem reprovação, mesmo quando há ódio e amargura misturados, porque é assim que às vezes o amor começa. Mais tarde, pode se ensinar os aconselhados a enxergar a diferença entre seu sofrimento e seu próprio pecado, entre lamento e confissão. Ouvir com sinceridade, sem condenação, mostra aos aconselhados que são valorizados e estão seguros, independentemente de seu desempenho, e os treina para lamentar (e confessar) diante de um Deus que sempre os aceita em Cristo.

“Fazendo as pazes” com o sofrimento

Há basicamente duas maneiras de uma pessoa aliviar o sofrimento, passado ou presente: mantê-lo fora da consciência (de várias maneiras) ou “fazer as pazes” com ele. Os cristãos fazem a segunda opção reinterpretando o sofrimento no coração como parte do bem supremo de Deus para a vida. Lembramos que o consentimento (com-sentimento) de Edwards (1989) se refere à aceitação/recepção consciente e sincera de Deus e de sua vontade. No entanto, consentimento em relação ao sofrimento difere de modo significativo de consentimento para com os dons totalmente bons de Deus, seja da criação (e.g., pontos fortes da personalidade), seja da redenção, uma vez que o sofrimento é um mal misto e fomos criados com o impulso de evitá-lo. Por isso, consentimos em Deus e no bem que há no sofrimento, mas não no mal. A chave está na transformação consciente de nossa aversão natural ao sofrimento por meio da confiança na existência de um bem maior do que o de evitar o sofrimento. Para Stump (2012), Deus sempre pretendeu que o sofrimento nos atraísse para sua comunhão. Portanto, quando o sofrimento é contrário aos desejos de nosso coração — como geralmente parece ser —, nossa tarefa é envolver esses desejos

no amor de Deus por nós e, quando somos bem-sucedidos, nós dois vencemos, pois Deus alegremente nos atrai ainda mais em direção ao nosso bem maior. A definição de fé de Kierkegaard (1849/1980) também é útil aqui: “que o eu, sendo ele mesmo e disposto a ser ele mesmo, repousa transparentemente em Deus” (p. 82). Isso nos lembra que a fé (consentimento) implica ser honesto sobre tudo o que está acontecendo em nós, incluindo nossa aversão ao sofrimento, o próprio sofrimento e os desejos de nosso coração aparentemente frustrados, à medida que os envolvemos na empatia, no amor e na bondade de Deus. Esse trabalho da alma é, obviamente, complexo e desafiador. No entanto, a antítese do consentimento — resistência à vontade de Deus manifesta em traços como amargura, desespero, apatia, falta de perdão e desconfiança para com Deus — não é de forma alguma boa para nós. Por isso, Deus dá o nome de pecado a nossa resistência a sua vontade.

Pessoas que sofreram muito em geral precisam perseverar na jornada da terapia por longo tempo para poderem enfraquecer uma forte resposta automática de evitar a dor emocional, e, desse modo, manter na consciência esquemas de emoções negativas e memórias, para que possam trabalhar nelas e obter alguma solução. A terapia de exposição treina as pessoas a se permitirem sentir e suportar suas emoções negativas, até se acostumarem com elas (Foa, Huppert e Cahill, 2006), habilidade chamada tolerância à angústia (Zvolenky, Bernstein e Vujanovic, 2011).

“Fazer as pazes” com nosso sofrimento, portanto, resume um importante meio de realizar o propósito doxológico de Deus para nós: levar-nos a uma maior comunhão com ele e à semelhança de Cristo, que se evidencia em perseverança, paciência, resiliência e coragem cada vez maiores, empatia pelos outros e transparência sobre nosso sofrimento e nossa ambivalência em relação a ele. Diante disso, talvez as pessoas que não passaram por muitos sofrimentos sejam, do ponto de vista divino, os verdadeiramente pobres em espírito.

Ajudando os que sofreram menos

Quando a vida é fácil, fé e gratidão podem surgir com facilidade. Portanto, talvez os que sofreram muito tenham a responsabilidade de ajudar os que

sofreram menos a entender Deus e enfrentar melhor o sofrimento, e também a ser mais autênticos em sua fé. Para isso, talvez seja preciso confrontar, de maneira gentil, uma positividade cristã bem-intencionada mas simplória (ou carismática [“Apenas dá um ‘Glória’, irmão!”], ou reformada [“Lembre-se: ‘Todas as coisas cooperam para o bem!’”]),[31] e fazendo isso ao ousar compartilhar com essas pessoas seu coração sofredor — tanto as coisas feias e desagradáveis quanto as boas. Isso é arriscado, é claro, porque a motivação para evitar o sofrimento é tão forte, que bons cristãos podem inadvertidamente dizer coisas cruéis a irmãos e irmãs que sofrem, pensando que estão sendo espirituais, mas na verdade estão silenciando o sofredor para não se sentirem desconfortáveis. Muitas pessoas que sofreram perdas catastróficas ou crônicas tiveram de suportar a impaciência das pessoas em relação a sua recuperação muitas vezes lenta, simplesmente porque essas pessoas tinham dificuldade de compreender a profundidade do sofrimento alheio. No entanto, ao tomarem a atitude corajosa de “tornar pública” sua tristeza — com sabedoria, discernindo sua própria prontidão e a do outro —, grandes sofredores incentivam outros que também sofreram muito, e podem ajudar os que têm menos experiência a ser menos críticos e mais compreensivos em relação à dor, tanto própria quanto alheia.[32]

Chorando com os que choram

Os conselheiros desempenham um papel especial nesse processo ao validarem a realidade do sofrimento passado ou presente de seus aconselhados. É um trabalho árduo, porque empatia (“sentir junto”) envolve sentir as mesmas emoções negativas de sofrimento que o aconselhado está sentindo, e os conselheiros têm o mesmo impulso inato de evitar o sofrimento que todos os outros seres humanos. Observa-se essa aversão nas pessoas que criticam as fortes e implacáveis emoções negativas de algumas vítimas de sofrimento crônico, dizendo que estão como “se atolando” ou se entregando à “autopiedade”. Essa interpretação não reconhece o significado narrativo da emoção e o fato de que provavelmente há razões boas e históricas para tanta negatividade, o que torna necessário que outras pessoas façam um investimento de longo prazo nessa alma. Certamente, alguns são oprimidos por padrões improdutivos de experiência e expressão emocional que refletem sua

pecaminosidade — ruminação ou altos níveis de agitação causada por ansiedade, o que aprisionam os aconselhados. Mas a maneira pela qual os ajudamos não é incentivando do lado de fora do buraco onde caíram, mas pulando dentro do buraco para buscá-los. Idealmente, a experiência emocional durante a sessão deve produzir algum grau de ressurreição em Cristo. Mas a triste verdade é que não há ressurreição sem cruz, e a jornada de cura requer que o aconselhado reviva o sofrimento de uma nova maneira, com outros e, especialmente, com Cristo. O conselheiro habilidoso desempenha um papel crítico nesse ponto, reconhecendo a importância do sofrimento por meio da atenção, da preocupação e de uma dor correspondente, mesmo que por apenas uma hora. Essa confirmação ajuda o aconselhado a lidar com sua dor e mostra-lhe a imagem do coração de Cristo (Jo 11.35).

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Julian of Norwich. Revelations of Divine love (London, Reino Unido: Penguin, 1998).

_____ [Juliana de Norwich]. Revelações do amor divino. Tradução de Marcelo Masson Maroldi (São Paulo: Paulus, 2018).

Lewis, C. S. The problem of pain (New York: Macmillan, 1962).

_____. O problema do sofrimento. Tradução de Alípio Franca (São Paulo: Vida, 2006).

_____. A grief observed (New York: Harper & Row, 1961).

_____. A anatomia de uma dor: um luto em observação. Tradução de Alípio

Franca (São Paulo: Vida, 2006).

Schilder, K. Christ in his suffering. Tradução para o inglês de H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1945).

Sibbes, R. The bruised reed (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998).

_____. O caniço ferido (Brasília: Monergismo, s.d.).

Warfield, B. B. The emotional life of our Lord. In: Craig, S. G., org. The Person and work of Christ (Philadelphia: P&R, 1970).

Weil, S. “The love of God and affliction”. In: Waiting for God (New York: Harper, 2009). p. 67-82.

_____. Espera de Deus. Tradução da equipe da Cultura Espiritual (São Paulo: ECE, 1987).

_____. Espera de Deus. Tradução de Manuel Maria Barreiros (Lisboa: Assírio & Alvim, 2005).

Contemporâneos

Billings, J. T. Rejoicing in lament: wrestling with incurable cancer and life in Christ (Grand Rapids: Brazos, 2013).

Brand, P.; Yancey, P. The gift of pain (Grand Rapids: Zondervan, 1997).

_____; _____. A dádiva da dor: por que sentimos dor e o que podemos fazer a respeito. Tradução de Neyd Siqueira (São Paulo: Mundo Cristão, 2005).

Coakley, S.; Shelemay, K. K., orgs. Pain and its transformations: the interface of biology and culture (Cambridge: Harvard University Press, 2005). [‡]

Folkman, S. The Oxford handbook of stress, health, and coping (New York: Oxford University Press, 2011). [‡]

Moser, P. K. The severity of God: religion and philosophy reconceived (New York: Cambridge University Press, 2013). [Um tanto criativo demais em certos pontos, mas uma defesa notável de como Deus não mede esforços para produzir justiça nas pessoas.]

Mouw, R. J.; Sweeney, D. A. The suffering and victorious Christ: toward a more compassionate Christology (Grand Rapids: Baker Academic, 2013). [‡]

Payne, L. The healing presence: curing the soul through union with Christ (Grand Rapids: Baker, 1995). [Inclui uma excelente discussão sobre a necessidade de lidar, no presente, com o sofrimento passado, a fim de vencê-lo — processo que ela chama “sofrimento reparador”.]

Powlison, D. “God’s grace and your suffering”. In: Piper, J.; Taylor, J., orgs., Suffering and the sovereignty of God (Wheaton: Crossway, 2006). p. 145-75. [Mostra de forma prática como a soberania e o amor de Deus são integrados no sofrimento cristão.]

Sittser, J. A grace disguised (Grand Rapids: Zondervan, 1995). [Livro iluminado que conta a história de um homem que perdeu a mãe, a esposa e a filha caçula em um acidente de carro. Sabedoria e esperança impressionantes em meio ao páthos.]

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010). [‡ Talvez o mais completo tratamento cristão sobre o sofrimento já escrito e um tomo de filosofia surpreendentemente acessível.]

Tada, J. E. When God weeps (Grand Rapids: Zondervan, 2000).

Tan, S.-Y. “Resilience and posttraumatic growth: empirical evidence and clinical applications from a Christian perspective”. Journal of Psychology and Christianity, 32 (2013). p. 358-64. [‡]

Thomas, G. Sacred marriage: what if God designed marriage to make us holy more than to make us happy? (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

_____. Casamento sagrado: e se o objetivo de Deus para o casamento, mais do que nos fazer felizes, for nos tornar santos? Tradução de Mariângela Antonella Chirico França Oliveira (Curitiba: Esperança, 2013).

_____. Sacred parenting (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

_____. A bênção de ter filhos: como Deus usa os filhos para transformar os pais (São Paulo: Vida, s.d.).

Wolterstorff, N. Lament for a son (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

_____. Lamento por um filho. Tradução de Joel Tibúrcio de Sousa (Viçosa: Ultimato, 1997).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Em uma obra-prima sobre o problema do sofrimento, a filósofa cristã Eleonore Stump (2010) argumenta que o sofrimento é mais bem definido como tudo o que mina (ou destrói) o que é importante para o sofredor, seja seu florescimento, sejam os desejos de seu coração, ou as duas coisas (p. 11). Além disso, ela acredita que aquilo com que uma pessoa se importa pode ser discernido objetivamente (o que de fato é o caso, digamos, da perspectiva de Deus) e subjetivamente (da perspectiva do sofredor), porque podemos não saber muito bem com o que realmente nos importamos — o que realmente contribui para nosso florescimento ou para a realização dos desejos do coração —, em parte por causa do pecado. Prefiro essa definição mais matizada e não conheço nenhum estudo sobre o sofrimento que seja melhor que o dela. No entanto, para os propósitos do aconselhamento, penso ser suficiente trabalhar com a definição de sofrimento mais comum e vaga, já que, na maior parte do tempo, as definições objetiva e subjetiva de sofrimento se sobrepõem consideravelmente, e diferenças mais sutis seriam um desperdício com a maioria dos aconselhados.

[2] Em um notável ensaio, “The love of God and affliction” [O amor de Deus e a aflição], Simone Weil (1951) distinguiu sofrimento de aflição, que ela define como o “desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, que se torna irresistivelmente presente na alma por um ataque ou percepção imediata de dor física” (p. 118). Essa definição parece-se com o que agora chamamos trauma. Tendo sofrido de enxaqueca a vida inteira, ela talvez não conheça sobreviventes de graves abusos na infância, que muitas vezes preferem dor física crônica à dor psicológica crônica que sofreram e ainda carregam. Portanto, em vez de limitar sua ideia de aflição à dor física (especialmente porque toda dor psicológica tem um elemento físico-

neurológico), faz sentido ver que a característica singular da dor em certo sentido subjugou a capacidade do sofredor.

[3] Estresse é o termo geralmente empregado na psicologia moderna para designar como as pessoas experimentam a adversidade. Contudo, foi tomado do mundo físico, no qual se faz referência a uma força que causa deformação em um objeto (e.g., uma "fratura por estresse"). Como metáfora da adversidade humana, é bom até certo ponto. Mas termos como sofrimento, adversidade e provação transmitem o significado singular de dificuldades humanas que estão ausentes no termo estresse. Esse é outro exemplo de como a cosmovisão naturalista que sustenta a psicologia moderna distorceu sutilmente o entendimento contemporâneo acerca dos seres humanos, resultando em uma ciência humana não apenas menos religiosa, mas também menos humana.

[4] Para um levantamento das objeções relevantes, veja Dodds, 2008; Frame, 2002; Lister, 2013; Weinandy, 2000.

[5] "O cristianismo está comprometido, em primeiro lugar, com uma concepção da providência divina que entende que ela atua 'de modo arbitrário'." Significa simplesmente que "Deus exerce o arbitrium, o direito de decisão em assuntos em que não há razão para fazer uma coisa em vez de outra". Alguns morrem e outros vivem, e assim por diante. "Não faz sentido dizer 'Não é justo' — e não porque Deus se isente com truculência dos cânones do comportamento justo, mas porque esses cânones são insuficientes para julgar a natureza dos acontecimentos. […] Se Deus não fosse livre para fazer isso, a diferença entre a biografia de um indivíduo e a de outro seria puramente uma questão de sorte; mas a doutrina cristã da vocação nos ensina a entendê-la da perspectiva de chamados particulares recebidos como dons individuais de Deus" (O'Donovan, 1986, p. 42). Isso é muito esclarecedor. No entanto, precisaria ser mais matizado quando tratado no aconselhamento.

[6] O verbo hebraico empregado aqui (wayyinnāḥem) significa "sentir-se arrependido" e está na forma niphal, de modo que provavelmente deve ser traduzido no reflexivo, isto é, ele "se permitiu sentir-se arrependido" (von Rad, 1972, p. 118).

[7] A expressão aqui é wayyitʿaṣēb ʾel-libô. O verbo, ʿṣb, está no hithpael, que tem tanto sentido factivo (causal) quanto reflexivo, de modo que poderia ser traduzido por "ele trouxe dor a seu coração" (Peter Gentry, comunicação pessoal,

22 de janeiro de 2013).

[8] Recordamos, como vimos na orientação semiótica de Foundations, que as emoções são signos de significado. As emoções reveladas de Deus, portanto, transmitem importante significado sobre Deus e a sobre a realidade.

[9] Teólogos que enfatizam fortemente a soberania de Deus, como Calvino (1979, vol. 1), tendem a rotular essas narrativas de "antropomórficas" ou "antropopáticas", argumentando que elas não retratam Deus em sua essência, já que ele planejou e, assim, sabe tudo o que acontece na história da humanidade, de modo que não pode se decepcionar. Portanto, quando a Bíblia diz que "o Senhor arrependeu-se […]; e isso cortou-lhe o coração" (Gn 6.6), tal afirmação não pode ser estritamente verdadeira. "Certamente Deus não está arrependido nem triste; mas permanece para sempre como é em seu repouso celestial e pleno de felicidade". Isso foi escrito apenas para mostrar "quanto Deus odeia e despreza o pecado", de modo que "o Espírito se ajusta à nossa capacidade de sentir" (Calvino, 1979, p. 249). No entanto, alguém poderia argumentar que essa interpretação um tanto estoica de Deus é impulsionada por uma ênfase excessiva na soberana majestade divina — e possivelmente por um desconforto com a emoção —, sendo insuficientemente respeitosa com o texto bíblico em sua abordagem do paradoxo em causa aqui. Por conseguinte, sua leitura se fecha para a possibilidade de uma "resolução" pós-formal mais abrangente da natureza de Deus (Johnson, 2002). Em vez de considerarmos essa passagem antropopática, suponhamos que ela revele aspectos verdadeiros da natureza de Deus (certamente seu ódio e oposição ao pecado, mas também sua tristeza e decepção com a pecaminosidade humana e a dor de ver frustrados seus desejos em relação a sua glória e ao florescimento dos seres feitos a sua imagem), os quais são logicamente subordinados a outros aspectos (como sua majestade soberana e predestinação da história humana, bem como sua eterna bem-aventurança e contentamento), mas são reais, dada a perfeição, a infinitude e a onicompetência de Deus, que tem, portanto, todos os estados de emoção virtuosos simultaneamente. Veja Carson (1991, p. 184-8; 2008b, p. 47-9) para uma crítica mais detalhada da tradicional concepção "estoica" de Deus. Calvino é geralmente um intérprete confiável, mas nesse caso sua compreensão de Deus (e das Escrituras) está sendo limitada, ironicamente, parece-me, por uma estrutura interpretativa antropocêntrica, que supõe que Deus pode ter apenas um estado emocional de cada vez — como os seres humanos —, o que, no caso de Deus, é o de contentamento (embora nos perguntemos por que o ódio pode ser compatível com o "repouso feliz" de Deus, mas não a tristeza!).

[10] Descobrimos no Antigo Testamento que Deus sente algo análogo à ira, à tristeza e à dor. Mas em parte alguma está escrito que sente algo análogo ao medo. Essa é uma emoção negativa incompatível com o onipotente Soberano do universo.

[11] Veja Van Til (1969). O Credo de Calcedônia não se posiciona quanto ao sofrimento de Cristo. Embora os tradicionalistas tenham ressaltado a afirmação de que Cristo tem duas naturezas "sem confusão", é possível da mesma forma ressaltar que as naturezas "se uniram em uma só pessoa e uma hipóstase". A separação marcante entre as naturezas divina e humana de Cristo em relação ao sofrimento, geralmente defendida pela tradição clássica, foi mantida para proteger a transcendência de Deus, na crença de que Deus não pode ser afetado por sua criação. No entanto, a rigidez dessa disjunção tornava difícil entender como a pessoa singular do Filho de Deus poderia sofrer e também dificultava a articulação da união hipostática em relação a seu sofrimento, parecendo postular uma divisão ontológica questionável na pessoa de Cristo. No entanto, a grandeza da obra de Cristo resulta precisamente da união da pessoa divina e da natureza do Filho de Deus com a natureza humana, de modo que Deus se tornou plenamente um ser humano. Por consequência, não conseguimos entender corretamente o que aconteceu na cruz sem concluir que, em algum sentido importante, o Filho de Deus sofreu em Jesus Cristo. Tanner (2000) parece tratar isso como questão de referência linguística: "Como esse ser humano em particular e a Palavra são um só, certamente também é verdade que a Palavra faz e sofre tudo isso — não haveria nada salvífico na vida de Jesus se não fosse assim —, mas a Palavra não os faz nem os sofre como um [mero] ser humano, de maneira semelhante à de um ser humano, formando opiniões, agindo, movendo os lábios para falar, disfarçando a onisciência etc. […] O fato de a Palavra ser o assunto aqui significa simplesmente que o que Jesus faz é atribuído à Palavra da mesma maneira que os próprios predicados divinos da Palavra são atribuídos à Palavra; o ser humano Jesus age, mas o que ele faz são as obras de Deus" (Tanner, 2000, p. 26, com acréscimo meu entre colchetes). O que é dito a respeito de Cristo necessariamente se refere àquele que é tanto o Filho de Deus quanto um ser humano.

[12] Cristo experimentou algum tipo de ansiedade no Getsêmani, e é preciso dizer que essa era exclusivamente a perspectiva de sua humanidade. Da perspectiva de Filho de Deus, não podia sentir horror nem medo de nada, mas, enquanto refletia sobre sua condenação vindoura em nosso favor e sobre a consequente morte, tinha esses sentimentos da perspectiva de sua humanidade. Essa ideia é

compatível com a doutrina de que Cristo tinha duas vontades, denominada ditelismo, afirmada no Terceiro Concílio de Constantinopla, o Sexto Concílio Ecumênico da igreja primitiva (Crisp, 2007). Mas essa ideia não precisa aplicar-se ao sofrimento em si, porque o sofrimento é compatível com a natureza divina; pelo menos, é o que está sendo defendido aqui.

[13] A solução da controvérsia nestoriana, estabelecida no Credo de Constantinopla (451 d.C.), afirmou a unidade diferenciada das duas naturezas de Cristo em sua pessoa, mas suposições gregas a respeito da impassibilidade impediram a igreja primitiva de aplicar esse entendimento, conquistado com muito esforço, ao sofrimento de Cristo na cruz como Filho de Deus.

A solução final dessa questão é encontrada na distinção entre enhypostasis e anhypostatis, termos usados para designar a encarnação. Enhypostasis refere-se à percepção de que o Filho de Deus é necessariamente uma pessoa divina com natureza divina. Ao se tornar ser humano (sem deixar de ser um ser divino), assumiu uma natureza humana, que era anhypostasis, sem pessoalidade (McCormack, 1998; Torrance, 2008). Essa distinção fornece à igreja as ferramentas conceituais para entender como a pessoa divina do Filho de Deus poderia realmente experimentar a vida humana em Jesus Cristo, incluindo seu sofrimento. Consequentemente, mesmo que fosse verdade que a natureza divina não poderia sofrer, o sofrimento de Jesus Cristo na terra significa que a pessoa divina do Filho de Deus sofreu em sua natureza humana, de modo que os cristãos podem afirmar com propriedade que Deus sofreu. Contudo, espera-se que as evidências levantadas neste capítulo corroborem a afirmação mais forte, baseada na revelação bíblica, de que um tipo de sofrimento divino análogo ao sofrimento humano não é apenas ontologicamente possível para o Deus soberano da Bíblia, mas adequado a um Deus perfeitamente virtuoso, e que esse sentimento é ativado pela maldade e pelo sofrimento humanos.

[14] O verdadeiro problema aqui é até que ponto o pensamento da igreja primitiva sobre a natureza de Deus foi influenciado pelos conceitos e suposições pagãos clássicos, uma vez que alguns estudiosos argumentam que houve corrupção significativa (e.g., Van Til, 1969) e outros dizem que os cristãos transformaram e corrigiram esses conceitos (e.g., Wilken, 2003). Um ponto central nas preocupações da igreja primitiva era a atribuição de mudança, emoções e sofrimento a Deus. Naquela época, sofrimento implicava fraqueza e vulnerabilidade, e era considerado incompatível com o perfeito contentamento. No contexto do pensamento e da religião antigos, em que os deuses míticos eram

frequentemente caracterizados por paixões muito humanas, e o ideal moral e metafísico clássico era a completa ausência de paixão — Deus como "motor imóvel" —, isso é bastante compreensível. Ainda mais importante era a suposição de que, se Deus sofresse, isso significaria que ele era influenciado por acontecimentos que ocorriam fora dele, tornando o Criador sujeito a sua criação e invertendo totalmente o relacionamento absolutamente assimétrico que existe entre Criador e criação. Rejeitar essa última ideia é fundamental no cristianismo ortodoxo.

Um corolário dessa afirmação é o vínculo clássico entre imutabilidade e impassibilidade: Deus não pode mudar e, portanto, não pode ter emoções, que são intrinsecamente instáveis. Parte da confusão nesse ponto decorre da diferença entre os entendimentos antigos e contemporâneos do que são as emoções. No mundo antigo, o que hoje chamamos emoção era denominado paixão, e implicava a característica de ser afetado por alguma coisa. Consequentemente, os cristãos da igreja primitiva não podiam afirmar que Deus experimentava paixão, pois isso significaria que Deus é afetado por sua criação — algo externo a ele — e, portanto, depende dela de alguma maneira. A noção contemporânea de emoção, no entanto, não tem essa implicação (é possível sentir emoção por causa de uma imagem mental, e.g.). Além disso, simplesmente não é necessário interpretar a resposta emocional de Deus a um acontecimento temporal (que aparece muitas vezes na Bíblia) como se isso necessariamente indicasse mudança ontológica em Deus ou dependência em relação a sua criação. Existem maneiras de entender esses textos que respeitam melhor seu conteúdo revelatório.

Isso se faz necessário porque o Deus da Bíblia é muitas vezes retratado como ser muito emocional. Na verdade, os mesmos argumentos contra a tristeza de Deus por causa do sofrimento humano poderiam ser apresentados contra a noção da ira de Deus, mas poucos cristãos ortodoxos rejeitaram a crença na ira de Deus. Além disso, muitos cristãos contemporâneos que, excetuando-se esse ponto, são clássicos, mantêm algum tipo de crença na soberana majestade de Deus e admitem que ele sofre (veja Frame, 2002; Horton, 2005; Plantinga, 1985; Zagzebski, 2004). Horton (2011) afirma que um "veio estoico" de desconforto em relação à emoção divina perpassa a tradição cristã (p. 247). Assim, hoje, a existência das emoções de Deus é afirmada por pelo menos alguns cristãos ortodoxos, embora sustentem que as emoções divinas são necessariamente apenas análogas às nossas — isto é, são semelhantes em alguns aspectos significativos, mas não idênticas, uma vez que, dadas as infinitas diferenças

entre nossas respectivas naturezas, elas têm de ser mais diferentes do que semelhantes (e.g., nossas emoções estão ligadas à ativação de estados corporais, e Deus não tem corpo, à exceção do corpo que assumiu durante a encarnação). Assim, não podemos afirmar que sabemos muito sobre as emoções de Deus além do que as Escrituras revelam.

Outra maneira de abordar essa questão é dizer que, como ser perfeito, Deus é infinito e onicompetente no que diz respeito a suas emoções. Portanto, experimenta todas as emoções de modo adequado a um ser santo e perfeito eternamente (Spiegel, 2005). (Algumas emoções, é claro, não são adequadas a um espírito perfeito, como a ansiedade, a vergonha ou a lascívia.) No entanto, sendo simples e eterno, isso implica nenhuma mudança em sua essência, incluindo suas emoções. Portanto, quando está triste, está simultaneamente satisfeito, e, em sua satisfação, está triste, mas sem um sentimento de perda. Sua perfeição e onicompetência implicam que (1) ele sente eternamente tudo o que um ser perfeito sentiria em relação a um acontecimento temporal, de modo que, por exemplo, ele sofreria eternamente em face do sofrimento humano (Plantinga, 1985; Zagzebski, 2004); no entanto, (2) ele nunca experimenta nada como uma perda verdadeira, pois ele é a soberana majestade que levará todas as coisas a vitorioso e glorioso termo (Frame, 2002; Horton, 2005). Repetindo o que foi dito antes: a Bíblia simplesmente registrou algumas ocasiões históricas da manifestação da natureza eterna de Deus.

Portanto, não devemos considerar as representações bíblicas das emoções de Deus meros fac-símiles antropomórficos e “impassíveis” das emoções humanas. Pelo contrário, “considerando a doutrina da imago Dei, talvez a representação bíblica do sofrimento divino seja menos uma questão de projeção antropopática do que um caso de sofrimento humano sendo teopático (semelhante a Deus)” (Vanhoozer , 2010, p. 77-8). Em vez disso, deve se argumentar que as emoções de Deus constituem o fundamento avaliativo do universo, uma vez que refletem seus valores e virtudes perfeitas e transmitem uma semelhança significativa entre seus valores e os nossos. A diferença é que ele não pode ser vencido ou engolido por suas emoções ou pelo sofrimento deste mundo. Horton (2005), por exemplo, define impassibilidade simplesmente como a “incapacidade de ser esmagado pelo sofrimento” (p. 195).

Do outro lado do espectro, é preciso também evitar as crenças pós-hegelianas de Deus, comuns a muitos que também observaram a influência grega no pensamento cristão primitivo, mas rejeitaram os atributos clássicos que estou

resumindo com o termo “soberana majestade” (envolvendo seu controle meticuloso sobre a criação, conhecido como providência), afirmando, em vez disso, que Deus tem novas experiências e reações emocionais, e seu conhecimento expande, como defendem o teísmo aberto e a teologia do processo (veja Huffman e Johnson, 2002; Vanhoozer, 2010).

[15] Evidentemente, não devemos concluir pelo exposto que o sofrimento é um bem absoluto. O próprio Deus interveio na história humana precisamente para evitar nosso sofrimento eterno no inferno, e a Bíblia nos diz que, no céu, ele enxugará pessoalmente as lágrimas de seu povo (Ap 21.4), de modo que a prevenção e o alívio do sofrimento são bens a ser buscados, seguindo o exemplo de Deus. Portanto, nunca devemos buscar o sofrimento (o que contraria frontalmente um tema marcante no cristianismo medieval e monástico). Deus tem vários propósitos simultâneos nesta criação. Nosso desafio, como seus filhos, é participar o máximo possível de toda a sua complexa postura em relação ao sofrimento.

[16] Spiegel (2005) compara a capacidade que Deus tem de experimentar as emoções humanas com sua onisciência e chama isso de “onipatia de Deus”, e a maneira em que ele está usando esse termo parece válida. No entanto, ele faz alguns esclarecimentos e ressalvas necessários, dos quais resumo e adapto os mais relevantes para os propósitos deste capítulo. A onisciência de Deus é amplamente aceita pelos cristãos ortodoxos. No entanto, quando afirmamos que Deus conhece todos os pensamentos humanos, devemos acrescentar que ele também sabe que não é o sujeito deles e que não os endossa pessoalmente, se forem falsos ou pecaminosos. Será que podemos presumir algo semelhante em relação à onipatia de Deus? Deus conhece e sente (tem empatia com) todas as emoções de suas criaturas (Spiegel ressalta que em geral há um componente cognitivo na emoção humana, e eu acrescentaria que isso sempre acontece no caso de Deus), mas Deus também o faz sabendo que não é o objeto das emoções humanas e não as endossa se forem imprecisas ou pecaminosas. Um dos benefícios da onipatia divina, observa Spiegel, é “a inegável fonte de consolo psicológico para o crente que sofre” (p. 178).

[17] Empatia significa “a capacidade de entender e sentir o mesmo que o outro sente”, ao passo que compaixão significa “sentimentos de pena ou pesar pelo infortúnio de outra pessoa” (Concise Oxford English dictionary, p. 467, no verbete “empathy”).

Vários teólogos ortodoxos criticam a ideia de que Deus tenha empatia por seres humanos em sofrimento, em parte porque isso parece implicar que Deus tem uma deficiência e está sujeito a mudança, e talvez também porque teístas do processo e teístas abertos defendem o mesmo ponto em relação a suas posições, e também porque este é um valor muito forte numa cultura terapêutica secular. No entanto, outra abordagem possível é entender empatia, dentro de uma rede de outras virtudes, como justiça e compaixão, como uma virtude social necessária a um Deus perfeito, onisciente e compassivo. A empatia virtuosa é um componente importante da boa criação de filhos e da boa terapia. Reciprocamente, a falta de empatia virtuosa é um sinal marcante de certos tipos de psicopatologia, e.g., sociopatia. Portanto, ela pode ser compatível com uma estrutura cristã de virtudes e não precisa carregar o estigma que parece ter para muitos.

[18] De fato, para os sábios, a tendência inata de Jó de evitar o sofrimento teria sua concretização máxima quando Jó aprendesse a amar a Deus de forma mais profunda e verdadeira e se tornasse mais semelhante a ele.

[19] Infelizmente, a hermenêutica moderna muitas vezes incentiva essa abstração, tratando os textos do Antigo Testamento como interpretáveis apenas da perspectiva da compreensão do autor humano original, sem em geral levar em conta a compreensão do Autor divino original, que inspirou todo o cânon e estava organizando a história da revelação para que ela resultasse na glorificação do Filho de Deus.

[20] Stump (2012) faz uma importante distinção entre estar absolutamente relutante em sofrer, isto é, relutante simpliciter, e estar relutante em sofrer em certo aspecto, relutante secundum quid. Essa segunda relutância, mais madura, é paradoxal: ela ainda considera o sofrimento um mal que deve, se possível, ser evitado, mas também se caracteriza por certa aceitação do sofrimento “como meio de obter cura interior e de se aproximar de outras pessoas, incluindo Deus” (p. 383). O primeiro tipo de relutância é mera resistência, e essa postura impede a cura terapêutica.

[21] Aperfeiçoar é simplesmente aprimorar, ao passo que aperfeiçoado (ou perfeito) significa ter superado a necessidade de aprimoramento. Por causa dos sérios problemas do perfeccionismo na igreja e na psicopatologia, geralmente evito palavras que giram em torno da perfeição e do aperfeiçoamento.

[22] Moser (2013) argumenta que a intenção de Deus com o sofrimento humano é que este conduza a algo semelhante à "união de Getsêmani" das vontades divina e humana. Deus deseja tanto nossa retidão, que está disposto a nos deixar sofrer para conquistá-la. Dados os benefícios salutares do sofrimento para Cristo, o arquétipo da imago Dei, talvez devêssemos considerar o sofrimento fiel outra dimensão da receptividade ativa da imago Dei (veja o cap. 3).

[23] A raiz teleios da palavra aqui traduzida por "aperfeiçoado" ressalta também o alvo contínuo da vida cristã, sem implicar que possamos realmente alcançar a perfeição aqui na terra.

[24] O sofrimento, portanto, tem o propósito de dirigir o eu para além de seu egocentrismo (criado) e para fora de seu autocentrismo (pecaminoso) e fazê-lo entrar cada vez mais no teocentrismo do novo eu.

[25] De "Affliction (II)".

[26] A passividade de frei Lourenço da Ressurreição (1895) diante do sofrimento é típica dessa abordagem. "Não oro para que sejais libertos de vossas dores, mas oro a Deus, sinceramente, para que ele vos dê força e paciência para suportá-las, desde que seja essa a vontade dele. Consolai-vos com aquele que vos mantém presos à cruz. Ele vos livrará quando considerar oportuno. Felizes aqueles que sofrem com ele. Acostumai-vos a sofrer dessa maneira, e buscai nele a força para suportardes tanto quanto ele julgar necessário que suporteis, e pelo tempo que ele determinar" (p. 39).

[27] "A consumação estética — o processo pelo qual os autores conferem integridade e, portanto, significado à vida de seus heróis — está para a literatura assim como a graça está para teologia. […] Somente alguém de fora da vida finalizada de uma pessoa pode "consumá-la" ou completá-la ao interpretar o todo de determinada forma. A autoria consiste exatamente nesse ato de dar forma significativa" (Vanhoozer, 2010, p. 326).

[28] "Deus é agora o Pai celestial que está acima de mim, podendo ser misericordioso para comigo e me justificar naquilo em que eu, partindo de dentro de mim, não consigo ser misericordioso comigo mesmo" (Vanhoozer, 2010, p. 326, citando Bakhtin). Bakhtin acreditava que a "exterioridade", e não a empatia, é a condição vital para que um autor tenha compaixão pelo sofrimento de seus heróis. A empatia apenas "repete"; ela não consuma o sofrimento

(Vanhoozer, p. 328). “Aliviar o sofrimento requer autoria: um retorno à própria posição, de onde se pode consolar, ajudar ou consumar — talvez resgatar? — o sofrimento do herói, remodelando-o de forma significativa (ou seja, salvífica). […] Não há nada de meritório ou redentor em experimentar o sofrimento de outra pessoa. Uma fusão dos horizontes resultaria em ‘uma contaminação com o sofrimento do outro, nada mais’” (Vanhoozer, citando Bakhtin, p. 328).

Na ideia de exterioridade apresentada por Bakhtin em relação ao sofrimento, há uma percepção transcendente. No entanto, Bakhtin (e Vanhoozer) subestima o papel que a empatia divina de fato desempenha na cura da alma humana, ao tornar o sofrimento humano suportável à medida que é compartilhado com Deus e que Deus entra nele, confortando e consolando pelo fato de “estar com” seu filho. A comunhão com Deus, juntamente com a consumação divina, permite que os crentes “vençam o mundo” (Jo 16.33).

[29] Estas são algumas das palavras mais fortes dirigidas por Jesus a pessoas que agiam com violência contra crianças: “Qualquer um que fizer tropeçar um destes pequeninos que creem em mim, melhor seria para ele se uma pesada pedra de moinho lhe fosse pendurada no pescoço, e fosse afogado nas profundezas do mar”.

[30] O perspectivismo de Frame (1987) oferece boa estrutura para entender a cura da alma na psicoterapia cristã: a cura humana ocorre por meio da integração da dimensão normativa (discurso bíblico) com a situacional (adversidade na narrativa) e a existencial (sofrimento pessoal). Veremos mais sobre isso na nota 1 do capítulo 11.

[31] Isso faz parte do que Lutero chamou “teologia da glória”, em contraposição à “teologia da cruz” (veja cap. 1).

[32] Minha esposa e eu aprendemos muito sobre isso com duas amigas, Kay Warren e Amanda Forrester.

—10—

Dano biopsicossocial e psicopatologia

Mas nós temos este tesouro [da luz do evangelho da glória de Cristo] em vasos de barro, para que a insuperável grandeza do poder seja de Deus, e não nossa.

2Coríntios 4.7

Porque, quando estou fraco, então, sou forte.

2Coríntios 12.10

Estigma, segundo Erving Goffman (1963), é "um atributo profundamente infamante […] uma falha, uma fraqueza, uma desvantagem" (p. 3). Os estigmas são identificados por um grupo majoritário de "normais" que não detêm esse atributo e consideram os que o têm como "não muito humanos" (p. 5). Essa desaprovação é comunicada de modo sutilmente de várias maneiras, em geral deixando os estigmatizados com sentimento de vergonha por causa da característica repulsiva, de modo que procuram evitar os "normais" ou tentam, se possível, esconder o estigma. Por isso, Goffman afirma que o que gera o estigma não é tanto a característica em si, mas a avaliação desaprovadora dos outros.

De onde vem essa dinâmica social? Até certo ponto, os estigmas se devem à orientação normativa da humanidade, ativada em um mundo caído. Os seres humanos, tendo sido criados bons, naturalmente interpretam de modo negativo as deficiências que identificam em si mesmos e nos outros. As crianças fitam

pessoas com deficiência física e ficam inquietas quando encontram alguma pessoa com deficiência mental grave. À medida que envelhecemos, aprendemos a refrear essas reações, mas um profundo senso de normalidade, excelência e deficiência permeia a vida humana tragicamente distorcida pelo pecado. Girard (1996), por exemplo, defendeu a tese de que os seres humanos precisam de bodes expiatórios em suas comunidades para reduzir a violência para a qual sua rivalidade competitiva os impele. Assim, os seres humanos sentem algum tipo de desconforto na presença de pessoas identificadas com um estigma, em geral tentam evitá-las e, quando sabem que têm um, ficam naturalmente envergonhados.

Infelizmente, a atual condição humana acarreta a possibilidade da existência de muitos tipos de estigmas, incluindo danos biológicos e psicossociais. As pessoas podem ter defeitos genéticos; seu corpo e cérebro podem funcionar mal; podem sofrer um trauma catastrófico ou crônico que pode alterar a função cerebral; seus pensamentos e emoções podem ser constantemente distorcidos; podem ter dificuldades em se conectar com os outros. E, como no sofrimento, esse dano biopsicossocial é maciçamente distribuído de maneira desigual.

As pessoas estão cientes desses danos no Ocidente pelo menos desde Hipócrates (460-377 a.C.), que fez menção da loucura e do delírio e acreditava que esses distúrbios eram causados por problemas no cérebro (Segal e Coolidge, 2001). Nos últimos 150 anos, nossa compreensão dos déficits biopsicossociais cresceu de forma explosiva em razão do trabalho de psiquiatras e psicólogos modernos, e a comunidade de aconselhamento cristão pode se beneficiar imensamente de suas contribuições, pois o Deus da Bíblia se importa muito com os que se encontram tão desfavorecidos e estigmatizados. Por isso, um modelo cristão abrangente de psicopatologia deve levar em consideração os danos biopsicossociais, bem como o pecado e o sofrimento. Ao mesmo tempo, não podemos desconsiderar as distorções fundamentais da cosmovisão da psiquiatria e psicologia modernas. Nosso desafio é traduzir essa literatura de acordo com as práticas discursivas do cristianismo, inundadas com o ensino bíblico a esse respeito, se quisermos desenvolver um modelo caracteristicamente cristão de psicopatologia, um projeto que está apenas começando a tomar forma (veja Coe e Hall, 2010; Flanagan e Hall, 2014; Johnson, 2007; Yarhouse, Butman e McRay, 2005). O que se segue constitui mais uma contribuição para esse projeto.

ENTENDENDO O QUE É DANO BIOPSICOSSOCIAL

Existem muitas maneiras de analisar os danos biopsicossociais e, dada sua complexidade e as diferentes suposições e treinamentos, é de esperar uma falta de unanimidade na psicopatologia e psiquiatria contemporâneas — e dentro da igreja — a respeito de como devem ser interpretados e classificados. Além disso, a literatura secular é vasta demais para que possamos até começar a resumi-la neste capítulo. Por isso, começamos com um simples esboço do conhecimento atual, interpretado conforme o cristianismo.

Ordens causais

Ao considerar a etiologia (estudo das causas da doença), a moderna psicopatologia do desenvolvimento restringe seu estudo às causas biológicas e sociais, comumente chamadas natureza e criação. A natureza, ou a causação biológica, inclui o papel da genética, a experiência no útero e o desenvolvimento neurológico, bem como a atividade dos sistemas hormonal e neural. A hereditariedade mede “o grau em que os genes influenciam a vulnerabilidade ao desenvolvimento de um transtorno” (Faraone, Tsuang e Tsuang, 1999, p. 32). Por exemplo, em um importante estudo realizado com gêmeos, os pesquisadores descobriram estimativas de hereditariedade para distúrbios que variam de 16% para transtorno de conduta a 55% para bulimia (entre esses dois extremos estavam ansiedade [28%], depressão [36%], uso de substâncias [39-61%] e fobia [27%]) (Kendler e Prescott, 2006). Os genes comandam e organizam, e podem alterar o desenvolvimento e a comunicação dos neurônios ao longo da vida (Pennington, 2002). Durante o desenvolvimento no útero, os neurônios multiplicam-se e migram para formar diferentes regiões do cérebro. Eles se comunicam por meio de eventos eletroquímicos (chamados potencial de ação ou “disparo” neural) que liberam moléculas, chamadas neurotransmissores, que se ligam a receptores em neurônios adjacentes, tornando-os mais ou menos propensos a “disparar”. Após o nascimento, os neurônios são organizados por meio da experiência em redes neurais (padrões de disparo neural) que se

comunicam por vias neurais. Toda atividade humana, saudável ou mal-adaptativa, parece estar fundamentada nesses padrões de comunicação neural. Os transtornos biopsicossociais desenvolvem-se quando os padrões de disparo neural que controlam o funcionamento humano se afastam do projeto de Deus e se tornam rotineiros pela repetição.

Semanas após o nascimento, as experiências de criação ou sociais começam a organizar o cérebro e seus processos psicossociais (memória, emoções, pensamento), primordialmente dentro da família de origem, sobretudo na infância, bem como, de maneira secundária, na interação com outros da mesma idade e de idades diferentes, sob a influência de dinâmicas culturais mais amplas. Padrões de interação social nocivos, quando crônicos, criam redes neurais relativamente isoladas, caracterizadas por emoções negativas e estados mentais caóticos e rígidos que têm probabilidade de ser ativados em futuras interações que se assemelhem às mais antigas (Siegel, 2012). A teoria de diátese-estresse parte da hipótese de que contínuas interações sociais negativas causam estresse cumulativo (ou sofrimento), que pode desencadear atividade genética em indivíduos geneticamente predispostos a desenvolver certos transtornos, provocando alterações na organização e funcionamento neural que podem ser suficientes para causar o surgimento de um transtorno biopsicossocial (Ingram e Price, 2001).

Além dessas influências, cristãos (e humanistas) reconhecem causação pessoal/ética resultante de escolhas pessoais e ações que podem também aumentar o sofrimento e moldar a organização e função neural. Os cristãos também acreditam que agentes sobrenaturais, como o Diabo, podem afetar negativamente o funcionamento biopsicossocial (veja 1Sm 16.23).

Níveis de dano biopsicossocial

O dano pode ocorrer em estruturas dinâmicas materiais-biológicas, como neurônios e redes neurais, assim como em estruturas dinâmica imateriais-psicológicas, como percepção e raciocínio, evidenciando-se em debilidade mental e narrativas incoerentes (veja Johnson, 2007, cap. 10, para uma explicação de estruturas imateriais). No entanto, ainda estamos longe de

entender como os problemas que ocorrem na esfera material do corpo podem causar problemas na esfera imaterial da alma, e vice-versa.

Microníveis de dano. Como acabamos de mencionar, o sofrimento catastrófico ou crônico pode levar a alterações na atividade e na estrutura genética e neural que podem provocar distúrbios psicológicos. Essas alterações, que podem ser causadas por estresse severo, incluem descontrole na produção de neurotransmissores (muito ou pouco) e redução de sítios receptores de neurotransmissores, sinapses e ramificações dendríticas. O sofrimento intenso na infância é armazenado em inúmeras memórias episódicas, saturadas de sentimento negativo, e no estabelecimento de redes neurais cada vez mais elaboradas que são dispostas com o objetivo de ativar esquemas de emoções negativas caracterizadas por tristeza, vergonha, ansiedade ou raiva, e crenças e atitudes negativas a respeito de si mesmo, dos outros e do futuro.

Níveis de dano intermediários. Anos de adversidade psicossocial contínua podem levar à formação de redes neurais e sua intercomunicação que fundamentam padrões psicológicos mal-adaptativos, como mau humor ou estados mentais negativos (Cozolino, 2010; Siegel, 2012); autorrepresentação negativa consolidada; sentimentos de depleção, vazio ou abandono; perfeccionismo; falta de confiança nos outros; desconforto nas relações íntimas e dificuldade de empatia; carência; afetos que parecem impróprios ao ambiente; criação de defesas; sono agitado; capacidade limitada de diferenciar o eu dos outros ou de refletir sobre sua própria vida interior; monólogo interno ríspido; um senso distorcido de si mesmo e de sua identidade; estados de consciência dissociados; e sensação de que Deus não está interessado em sua vida ou até de que ele é hostil (PDM Task Force, 2006; Moriarity e Hoffman, 2007). Adultos com esse tipo de histórico podem ser desmotivados, resistentes à cura e à recuperação, internamente agitados ou fragmentados, podendo sentir que existe como um "crítico interno" ou "sabotador" hostil, ou ainda identificar-se com uma narrativa de fracasso, rejeição e desesperança, e repeti-la. Quando o mau funcionamento psicológico se torna suficientemente disseminado, uma síndrome identificável pode se desenvolver.

Nível de dano equivalente a uma síndrome. No Diagnostic and statistics manual [Manual de diagnóstico e estatística] (quinta edição; DSM-V),[1] da Associação Americana de Psiquiatria, transtorno mental é definido como "síndrome caracterizada por perturbação clinicamente significativa na

cognição, controle emocional ou comportamento de um indivíduo que reflete uma disfunção nos processos psicológicos, biológicos ou de desenvolvimento subjacentes ao funcionamento da mente". Além disso, "transtornos mentais estão em geral associados à angústia ou à deficiência acentuada em atividades sociais, ocupacionais ou de outro tipo importante" (American Psychiatric Association, 2013, p. 20), entre as quais atividades éticas e espirituais (embora estas últimas sejam desconsideradas no DSM-V). Apresentaremos apenas uma lista representativa das síndromes que o manual identifica para ilustrar a grande variedade de danos biopsicossociais que ele abrange: esquizofrenia, transtorno bipolar tipo 1, depressão severa, estresse pós-traumático, identidade dissociativa, anorexia nervosa, insônia, dependências, mal de Alzheimer, transtorno de personalidade narcisista e parafilia.[2] Além dessas, a maioria dos cristãos que seguem a ortodoxia clássica continua a reconhecer a atração homossexual e a disforia de gênero como síndromes, apesar de elas terem sido retiradas do DSM e da enorme pressão cultural para que sejam consideradas algo normal. Sua categorização como transtornos não é motivada por estigmatização pecaminosa, mas é simplesmente decorrente de revelação bíblica, lei natural e normas genéticas e de desenvolvimento (sem falar das hipóteses evolucionistas).

Grau de dano. As pessoas variam consideravelmente quanto ao grau de dano que sofreram. Uma das maneiras usadas para medir esse dado de modo clínico é atribuir-lhe uma nota segundo os critérios do Global Assessment of Functioning [Avaliação Global do Funcionamento] (GAF), utilizado no DSM-IV. No entanto, essa escala foi retirada do DSM-V. A comunidade psicanalítica (PDM Task Force, 2006) desenvolveu um contínuo muito útil para a avaliação dos danos relativos à estrutura da personalidade (o eixo P), que corresponde aproximadamente ao que estamos chamando de dano biopsicossocial. Ele começa com uma comparativa ausência de dano, que constitui o nível-base do bem-estar psicológico, passa para o dano leve (um nível de disfunção neurótico, e.g., uma pessoa que tem forte tendência de contar passos compulsivamente, mas isso não interfere em sua vida), prossegue para o moderado (um nível de disfunção limítrofe, e.g., dependência de álcool) e chega ao nível severo (um nível de disfunção psicótico, e.g., esquizofrenia). De um ponto de vista cristão, o florescimento humano também inclui comunhão com Deus e vida e relacionamentos genuinamente satisfatórios. Assim, todos os seres humanos são profundamente danificados pelo pecado.

Resumo. No capítulo 2, vimos que o florescimento humano, cujo modelo é o

Deus triúno, caracteriza-se por agência e comunhão vigorosas. Qualquer estrutura dinâmica material ou imaterial que se afaste do projeto de Deus para o florescimento do ser humano constitui dano biopsicossocial, e há inúmeras maneiras complexas pelas quais a agência e a comunhão humanas podem ser comprometidas. Na próxima seção, vamos examinar as implicações do ensino bíblico sobre a fraqueza, a fim de desenvolver uma estrutura cristã que nos permita compreender melhor o dano biopsicossocial.

O QUE O CRISTIANISMO ENSINA SOBRE DANO BIOPSICOSSOCIAL

Há na Bíblia pouquíssimas referências diretas ao que chamaríamos déficits biopsicossociais (Wilkinson, 1998). As pessoas são ameaçadas com “loucura” e “confusão do coração” como punição pela desobediência (Dt 28.28). Saul teve repetidos ataques de paranoia (1Sm 18.12; 24.9) e impulsos homicidas (1Sm 18.10,11) causados por sua desobediência e um espírito maligno (1Sm 16.14-16), que foram tratados com música (1Sm 16.16,23). Davi, segundo o relato bíblico, fingiu-se de louco uma vez (1Sm 21.10-15); e Nabucodonosor perdeu a razão como castigo por sua arrogância (Dn 4.29-37). Na maioria desses casos, a causa da anormalidade psicológica foi identificada como pecados cometidos. Essa perspectiva inspirada concorda com a ênfase dada pela revelação bíblica, especialmente no Antigo Testamento, à revelação do pecado e suas consequências destrutivas, que Deus estabeleceu para formar uma forte consciência ética em seu povo e, por fim, conduzi-lo a Cristo (Gl 3.24). Assim, não devemos deduzir que essas poucas referências fornecem um modelo exaustivo de psicopatologia segundo Deus. Pelo contrário, não se deve esperar encontrar uma análise científica abrangente do dano biopsicossocial na Bíblia, da mesma forma que não esperamos encontrar nada sobre a tabela periódica dos elementos. O desenvolvimento da ciência é atribuição que Deus deu à humanidade, como parte da ordem da criação, e Deus não quis revelar na Bíblia todo o seu conhecimento sobre a humanidade. Em vez disso, dá-nos nas Escrituras uma maneira de ver o mundo (Powlison, 2003), o que inclui os danos biopsicossociais, que concorda com seu entendimento onisciente e nos guia em

direção ao completo entendimento e avaliação de Deus. A seguir, vamos examinar os materiais bíblicos pertinentes à questão do dano biopsicossocial.

Como Deus vê os “desamparados”

As leis da Torá ensinaram aos israelitas que Deus se preocupava muito com os desafios especiais enfrentados por pessoas com relativas desvantagens e deficiências, e que ele queria que seu povo cuidasse delas e de suas necessidades. “Quando estiveres no campo, fazendo a colheita, e nele esqueceres um feixe de espigas, […] ele será para o estrangeiro, para o órfão e para a viúva” (Dt 24.19). “Não amaldiçoarás ao surdo, nem porás tropeço diante do cego, mas reverenciarás o teu Deus; eu sou o Senhor” (Lv 19.14). “Defendei o pobre e o órfão; fazei justiça ao aflito e ao desamparado. Socorrei o fraco e o necessitado; livra-os das mãos dos ímpios” (Sl 82.3,4). Os israelitas eram constantemente advertidos a não “oprimir os pobres” nem “esmagar” ou “pisar os necessitados” (Am 4.1; 8.4; veja tb. Jó 24.14; Sl 37.14; Pv 30.14; Jr 7.6; Zc 7.10; Ml 3.5; Sl 10.2; 37.14).

Jesus Cristo foi bem instruído nesses ensinamentos (Work, 2002). Segundo Lucas, iniciou oficialmente seu ministério com uma visita a uma sinagoga, onde leu em voz alta: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar o evangelho aos pobres. Ele me enviou para proclamar libertação aos cativos e restauração da visão aos cegos, para libertar os oprimidos e anunciar o ano auspicioso do Senhor” (Lc 4.18,19). E, quando terminou de ler, disse: “Hoje se cumpriu a Escritura que ouvistes” (Lc 4.21). Seu ministério com pessoas portadores de várias doenças físicas (lepra, cegueira, sangramento menstrual crônico, febre, vários tipos de condições incapacitantes, possessão demoníaca) foi o cumprimento dos ensinamentos do Antigo Testamento, de modo que os que viam as curas de Jesus “glorificavam o Deus de Israel” (Mt 15.31). Sua associação com os marginalizados de sua cultura mostrava que ele não aceitava seus estigmas sociais e as comparações sociais em que se baseavam. A vida e os ensinamentos de Cristo manifestaram o que Deus pensa da realidade humana, derrubando e subvertendo com efeito atitudes criadas sobre a integridade corrompida pelo pecado. “Bem-aventurados os pobres de espírito”, disse ele, “porque deles é o reino dos céus” (Mt 5.3). Os israelitas, representantes

nomeados da humanidade, foram incapazes de cumprir o plano redentor de Deus; por isso, o Filho veio trazer o reino de Deus, onde os desfavorecidos e deficientes seriam realmente ajudados.

O conceito bíblico de fraqueza

A palavra astheneia, encontrada no Novo Testamento (e também na Septuaginta) em geral foi traduzida por “fraqueza”, “incapacidade” ou “enfermidade”.[3] É o termo mais empregado no Novo Testamento para doença física[4] e, por vezes, para pobreza (At 20.35), mas pode ser usado em referência a qualquer tipo de limitação: física, psicológica, moral e espiritual. Jesus, por exemplo, disse a seus discípulos sonolentos, no Jardim do Getsêmani, que o espírito está pronto, mas a carne é fraca (Mt 26.41). Paulo afirmou que nosso corpo natural é semeado em desonra e fraqueza (1Co 15.43). Ele disse aos cristãos de Roma que, quando éramos fracos — isto é, sem poder para salvar a nós mesmos —, Cristo morreu pelos ímpios (Rm 5.6; veja Rm 8.3). Mais adiante, na mesma epístola, escreveu que, por causa de nossa fraqueza, não sabemos orar como convém (Rm 8.26). Em umas duas ocasiões, Paulo ensinou as igrejas como deveriam tratar os crentes fracos, cuja consciência era sensível demais (Rm 14.1—15.1; 1Co 8.1-13). Mas a pertinência da palavra astheneia para os nossos propósitos aparece especialmente na correspondência endereçada aos coríntios. Em 1Coríntios, Paulo diz que Deus escolheu as coisas fracas deste mundo; o apóstolo também admitiu algumas de suas fraquezas, incluindo sentimentos de medo, incapacidade (humanamente falando) e falta de aptidão retórica e intelectual (veja 1Co 1.17—2.16, esp. 1Co 2.3). Depois, em 2Coríntios, descobrimos que alguns mestres de Corinto aparentemente o estavam criticando por sua fraqueza, e ele admitiu que sua presença pessoal era medíocre (2Co 10.10) e que não tinha habilidade para fazer discursos eloquentes (2Cor 11.6, 21). (Veja mais sobre esse assunto adiante.)

Para entender melhor, vamos comparar fraqueza com dois de seus antônimos na Bíblia. O texto de João 5 fala de uma multidão que esperava ser curada, “enfermos, cegos, coxos e paralíticos” (Jo 5.3), e um homem tinha uma doença (astheneia, Jo 5.5) que Jesus tornou “são” (hygiēs, Jo 5.9). Nessa passagem astheneia é antônimo de saúde, sanidade e integridade (Arndt e Gingrich, 1957);

portanto, significa “menos que íntegro” e implica um estado aquém de algum padrão de bem-estar. Paulo, porém, comparou algumas vezes astheneia com dynatos (1Co 1.26; 2Co 12.10; 13.4), que se refere a qualidades como forte, poderoso ou capaz (Arndt e Gingrich, 1957). Nesse caso, fraco denota falta de poder ou habilidade.

Consideradas em conjunto, as passagens acima sugerem que fraqueza era um termo de sentido bastante amplo na Bíblia, sendo usado para denotar uma grande variedade de condições físicas e psicológicas abaixo do padrão considerado sadio ou que envolviam alguma falta de competência ou de capacidade para realizar algo que a maioria dos seres humanos consegue fazer. Na Bíblia, portanto, “fraqueza” refere-se ao estado de ser “menos que”, em algum aspecto, seja menos que algum ideal — menos que completo e sadio —, seja menos que o que é típico para os seres humanos e, portanto, deficiente em algum aspecto em relação à maioria das pessoas, ou as duas coisas.

Comparação entre pecado ativo e fraqueza. Será instrutivo comparar o conceito bíblico de fraqueza com o que vimos no capítulo 8 em relação ao pecado ativo. A diferença mais clara é que o pecado é repulsivo para Deus e implica responsabilidade causal e culpabilidade pessoal. O pecado ativo é o ato deliberado de não atingir os padrões eticoespirituais de Deus para a humanidade (Rm 3.23), uma desobediência ou ilegalidade (1Jo 3.3) pela qual os seres humanos são responsabilizados. A fraqueza, ao contrário, parece ser um defeito passivo da própria criatura que faz com que a pessoa seja debilitada ou inepta em algum aspecto em comparação com outros, uma condição resultante de causas impessoais, pela qual, portanto, a própria pessoa não é responsável. O pecado ativo é uma ação, enquanto a fraqueza é uma condição, uma limitação da vida humana. Não ter dotes atléticos ou ter síndrome de Down é um problema biopsicossocial, não moral ou espiritual. A fraqueza é ruim em um sentido qualitativamente diferente do pecado ativo e, portanto, é muito menos problemática em uma escala absoluta de importância.

A diferença entre pecado ativo e fraqueza também é revelada nas atitudes de Deus em relação a cada um deles. Deus opõe-se ao pecado ativo e o castiga (Ez 18.4; Rm 2.12). “Porque tu não és Deus que se agrade com a iniquidade; nenhum mal subsiste contigo. Os arrogantes não permanecerão diante dos teus olhos; tu odeias todos os que praticam a iniquidade” (Sl 5.4,5). Agora, lembre-se da compaixão de Deus pelos desfavorecidos. Ele está preocupado com suas necessidades e defende seus direitos. Longe de rejeitá-los por sua deficiência, ele

proibiu qualquer um de amaldiçoá-los. Ao contrário, quando esteve na terra, na pessoa de Cristo, andou com os necessitados, deficientes e deformados. De fato, Paulo nos disse que "Deus escolheu as coisas fracas [ta asthenē] do mundo para envergonhar as fortes, e as coisas humildes do mundo e as desprezadas e as que não são Deus escolheu para aniquilar as coisas que são, para que ninguém se glorie diante dele" (1Co 1.27-29).

A obra de Cristo também faz distinção entre pecado ativo e fraqueza. Mateus esboçou um propósito redentor duplo em Cristo, escrevendo que ele veio para "salvar seu povo dos pecados deles" (Mt 1.21), e, depois de uma noite de cura, "ele tomou as nossas enfermidades [astheneias] e carregou nossas doenças [nosous]" (Mt 8.17, citando Is 53.4 da Septuaginta; ESV). Os cristãos estão familiarizados com o ensino do evangelho de que Cristo "foi entregue por causa das nossas transgressões" (Rm 4.25), mas sua crucificação também mostrou "a fraqueza de Deus" (1Co 1.25). Sendo semelhante aos seres humanos em todos os aspectos (Hb 2.17), ele pode "compadecer-se das nossas fraquezas (astheneias), pois foi tentado em todas as coisas, como nós somos, mas sem pecado" (Hb 4.15). Mas sua identificação com a fraqueza culminou em sua morte, quando foi "crucificado por causa da fraqueza" (estaurōthē ex astheneias; 2Co 13.4). O santo e todo-poderoso Filho de Deus tornou-se pecado e fraqueza conosco e por nós, para que possamos nos tornar justos, íntegros e fortes nele e com ele.

Em consonância com a forma diferente de Deus e Cristo tratarem o pecado e a fraqueza, os cristãos devem interpretar seus pecados ativos e suas fraquezas de maneiras também diversas.[5] Devem resistir a sua pecaminosidade interior (Rm 6.1-11; Gl 5.17-20), mortificar os desejos impuros e as más ações (Rm 8.12,13; Cl 3.5), confessar os pecados (1Jo 1.9) — isto é, assumir a responsabilidade por eles — e arrepender-se ou afastar-se deles (Mt 4.17). Como já comentamos, o modo de Paulo falar de suas próprias fraquezas em 2Coríntios foi bem diferente, porque ele as usou para defender seu chamado apostólico. Aparentemente, ele havia sido acusado de ser um apóstolo fraco e, portanto, sem autoridade. Ele não era um orador habilidoso (2Co 11.6), não buscou apoio financeiro quando morava com eles, como um "grande" apóstolo supostamente merecia (2Co 11.7-9), e foi acusado de ser tímido e inexpressivo em pessoa, mas ousado e autoritário quando lhes escrevia por carta (2Co 10.1,9).

Em vez de listar suas realizações apostólicas para combater essas acusações (como dá a entender que poderia fazer, 2Co 10.1-6), ele considera as críticas por outro ângulo e passa a enumerar suas muitas dificuldades (2Co 11.23-33). "Se

tenho que me gloriar, me gloriarei no que diz respeito à minha fraqueza [astheneias]. O Deus e Pai do Senhor Jesus, que é bendito para sempre, sabe que não minto. Em Damasco, o etnarca nomeado pelo rei Aretas pôs guardas na cidade dos damascenos para me prenderem, e fui descido em um cesto por uma janela da muralha, e assim escapei das suas mãos" (2Co 11.30-33). O apóstolo Paulo era tão fraco que escapou de seus inimigos em um cesto, como um bebê.

Mais tarde, para impedi-lo de gloriar-se de suas realizações, Deus enviou-lhe um "espinho na carne". Apesar das súplicas de Paulo para que fosse removido, Deus disse-lhe: "Minha graça te basta, pois o poder é aperfeiçoado [ou tornado completo ou íntegro, teleitai] na fraqueza" (2Co 12.9). Por isso, Paulo declarou: "Eu me gloriarei ainda mais nas minhas fraquezas, para que o poder de Cristo repouse sobre mim. Por amor de Cristo, então, sinto prazer nas fraquezas, insultos, privações, perseguições e desgraças. Porque, quando sou fraco [asthenō], então é que sou forte" (2Co 12.9,10, ESV; veja tb. 2Co 2.5).

O termo grego para "gloriar-se", kauchaomai, está na voz média, e significa vangloriar-se ou jactar-se de algo que pertence a si mesmo (Arndt e Gingrich, 1957). Parafraseando Paulo, significa aceitar algo sobre si mesmo e até comemorá-lo. Em vez de as fraquezas (como doenças crônicas, problemas de fala e imperfeições de personalidade) serem estigmas vergonhosos e evidências de sua falta de chamado e aptidão para o ministério, Paulo ensinou que, pelo menos em seu caso, na realidade demonstram seu chamado, pois provam que o tremendo bem que ele havia realizado tinha de ser de Deus, dadas as suas grandes limitações.

Lembre-se do que ele disse antes, na mesma epístola, a respeito do evangelho:

Temos, porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós. Em tudo somos atribulados, porém não angustiados; perplexos, porém não desanimados; perseguidos, porém não desamparados; abatidos, porém não destruídos; levando sempre no corpo o morrer de Jesus, para que também a sua vida se manifeste em nosso corpo. Porque nós, que vivemos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal. De modo que, em nós, opera a morte, mas, em vós, a vida (2Co 4.7-12).

Aqui vemos de forma mais clara a diferença entre pecado ativo e fraqueza, e isso de modo muito impressionante. Enquanto os pecados são em si mesmos antagônicos à glória de Deus e parecem por necessário comprometê-la, sendo, portanto, verdadeiramente vergonhosos, as fraquezas são, de fato, meios da glória de Deus; na verdade, as fraquezas podem expressar a glória de forma singular, de modo que a vergonha que sentimos em relação às fraquezas é, da perspectiva divina, infundada. Quando interpretadas de forma correta, as fraquezas dos crentes surgem como base de seu compartilhamento e participação na autoglorificação de Deus em Cristo, sobretudo em sua crucificação. Devemos depreender que todo crente tem um chamado especial para glorificar a Deus segundo suas fraquezas específicas. Assim, o caminho de cura da alma envolve aceitar e até comemorar ("gloriar-se" em) suas fraquezas, sabendo que são um meio peculiar de glorificar a Deus. Embora ambos sejam deficiências, pecado e fraqueza não poderiam ser mais diferentes um do outro.

Fraqueza e psicopatologia. Então, como podemos estender o conceito bíblico de fraqueza à psicopatologia? Se fraqueza é uma condição ou característica não culpável que torna uma pessoa menos que completa ou deficiente em algum aspecto em comparação com outras, então o termo parece designar com proveito vários tipos de danos biopsicossociais: anomalias e disposições genéticas; dano cerebral e consequente diminuição da capacidade mental (como na síndrome de Down, mal de Alzheimer e esquizofrenia); dificuldades de aprendizagem; distúrbios do sono; todas as condições ao longo do espectro do autismo; a tendência para oscilações de humor que caracteriza o transtorno bipolar; os problemas de memória e sono e flashbacks que podem ocorrer após um trauma grave; e alucinações e delírios, como a ideação paranoide. E há ainda os efeitos neurológicos/psicológicos do abuso ou da negligência crônica na infância, os quais perduram na idade adulta, como, por exemplo, o desenvolvimento de um estilo de apego inseguro, uma personalidade propensa à vergonha, uma sensação generalizada de solidão ou dificuldade em controlar as emoções, todas elas relacionadas à vulnerabilidade genética desencadeada e estabelecida por uma socialização infantil deficiente (Ingram e Price, 2001). Esse dano resulta em um conflito interno dominante que compromete a agência pessoal e a capacidade de comunhão.

Sejam quais forem as causas precisas, definiremos fraqueza psicológica como

estruturas dinâmicas da alma menos que completas ou sadias, ou deficientes, se comparadas às de seres humanos típicos — o que inclui capacidades cognitivas (e.g., memória e raciocínio), afetivas, volitivas e relacionais. Como esses problemas em geral se baseiam em estruturas biológicas danificadas ou malformadas (genéticas, neurológicas e hormonais), a fraqueza psicológica quase sempre está relacionada a algum tipo de fraqueza biológica (mesmo quando esta última foi principalmente o resultado da socialização; esse fenômeno é o objeto de estudo da neurociência social). Dada a profunda interação entre influências causais biológicas, sociais e psicológicas no desenvolvimento humano, consideraremos as fraquezas psicológicas uma função do "dano biopsicossocial".

Para alguns, uma categorização de problemas psicológicos assim tão ampla e inclusiva corre o risco de ser determinística e de minimizar a responsabilidade humana e o pecado na psicopatologia; e essa é uma preocupação importante, que será abordada mais adiante. No entanto, os cristãos acreditaram ao longo da história que os seres humanos são criaturas corporificadas que se desenvolvem em um mundo caído. Se não levarmos suficientemente em conta as influências da natureza e do modo em que a pessoa foi educada, que dizem respeito à ordem criada, podemos incorrer no erro intelectual oposto de adotar um libertarismo e um moralismo radicais e tratar os seres humanos como espíritos desencarnados absolutamente livres e não condicionados. Os dois extremos devem ser evitados se quisermos fazer justiça à complexidade da transformação de seres humanos pecaminosos em imagens responsáveis de Deus, cada um deles com um histórico absolutamente único de influências que constituem suas "condições de glória" específicas (Johnson, 2007, cap. 17).

Falha. A complexidade dos seres humanos caídos é tão grande, que na psicopatologia não basta distinguir o pecado da fraqueza. Temos de acrescentar uma categoria mista de psicopatologia que inclui características tanto de pecado quanto de fraqueza. Estamos nos referindo aqui a fraquezas em que o pecado está envolvido de várias formas. Chamarei de falha essa classe de fenômenos.

O termo é um empréstimo de Ricoeur (1965, p. xvi; 1967), embora ele o use para designar o que, desde Agostinho, os cristãos chamam pecado original.[6] Falha, no entanto, também parece um termo apropriado para o composto de pecado e fraqueza. O termo falha, usado nesse conceito, assim como seus correspondentes francês (faille) e inglês (fault; tanto "falha" quanto "falta" são

cognatos e se originam do latim fallere, “enganar”, tendo relação com o vocábulo “falso”), têm dois sentidos. Falha, no sentido geológico, denota uma quebra, uma fenda na terra, uma linha de “rachadura” no chão. Podemos dizer, por exemplo, “o interruptor da luz está falhando”, o que significa que está avariado e não está funcionando direito, e esse uso é semelhante a “fraqueza”. No entanto, em sentido ético, falha geralmente sugere culpabilidade e responsabilidade pessoais: “O acidente de carro foi por falha minha”. A palavra também pode indicar um defeito de caráter — “Ele tem suas falhas” —, e esses usos apontam na direção do pecado.

Será que existe alguma evidência na Bíblia de uma terceira categoria de psicopatologia que seja uma combinação de pecado e fraqueza, um tipo de fraqueza com implicações éticas e espirituais?

Pobreza, uma condição mista. O livro de Provérbios fornece uma rica perspectiva dialética a respeito dos pobres. Assim, são vistos com compaixão e preocupação: “Não roubes ao pobre, porque é pobre, nem oprimas em juízo ao aflito” (Pv 22.22). “O justo interessa-se pelos direitos do pobre, o ímpio não entende essa preocupação” (Pv 29.7). Além disso, eles têm uma relação com Deus em comum com os ricos — “o Senhor é o criador de todos eles” (Pv 22.2) — e com seu opressor: “o Senhor dá luz aos olhos de ambos” (Pv 29.13).

Contudo, Provérbios também ensina que, pelo menos em alguns casos, a pobreza é consequência de preguiça, hedonismo e embriaguez. “Quem ama o prazer empobrecerá; quem ama o vinho e o azeite jamais enriquecerá” (Pv 21.17), e “Pobre é aquele que trabalha com mão ociosa, mas a mão do diligente o faz enriquecer” (Pv 10.4, veja tb. Pv 6.11; 13.18; 14.23; 20.13; 23.21; 24.30-34; 28.19). Assim, a pobreza pode ser consequência de pecado ativo. Talvez, então, pelo menos em alguns casos, a pobreza adulta possa ser um tipo de falha, resultado de fatores sociais (e talvez alguns biológicos) que predispõem as pessoas a ela, assim como de escolhas pessoais erradas. Uma pista de que a pobreza pode ser uma falha talvez seja a ausência de uma solução na Bíblia para essas ideias aparentemente contrárias a respeito dos pobres, e também o fato de não haver nenhum conjunto de regras que permitam diferenciar os “pobres dignos” dos “indignos”. Deus simplesmente se preocupa com os desamparados, mesmo nos casos em que sua pobreza possa estar ligada a um modo de vida irresponsável. “Quem oprime o pobre insulta seu Criador, mas o que se compadece do necessitado honra a Deus” (Pv 14.31).

Jesus e os pecadores. Já falamos sobre o ministério de Jesus com os fracos, mas os Evangelhos também retratam o santo Jesus como amigo de pecadores (Lc 7.34). Como os cristãos explicam a diferença entre o relacionamento de Jesus com prostitutas, cobradores de impostos e bêbados, e as graves repreensões que ele fez publicamente aos fariseus ultrajustos? Os Evangelhos parecem ensinar que existem duas classes de pecadores no mundo: os que sabem que são e os que não o sabem, e as ações de Cristo parecem mostrar que o autoengano dos pecadores religiosos é mais repreensível do que o tipo mais flagrante de pecado.

De todos os Evangelhos, o que inclui mais relatos sobre o modo de Jesus lidar com os pecadores é o de Lucas. Três deles, contudo, narram o seguinte episódio:

Levi ofereceu-lhe um grande banquete em sua casa; e numerosos cobradores de impostos e outros estavam com eles à mesa. Os fariseus e seus escribas murmuravam contra os discípulos de Jesus, dizendo: “Por que comeis e bebeis com os cobradores de impostos e pecadores?”. E Jesus lhes respondeu: “Os sãos não precisam de médico, e sim os doentes. Não vim chamar justos, e sim pecadores, ao arrependimento” (Lc 5.29-32).

Lucas também escreveu sobre uma mulher que ungiu Jesus com perfume. Os outros Evangelhos incluem uma história parecida, mas só a versão de Lucas levanta a questão do caráter moral daquela mulher:

E havia na cidade uma mulher pecadora que, sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento; e, colocando-se atrás dele, aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas e os enxugava com os próprios cabelos; e beijava-lhe os pés e os ungia com o unguento. Ao ver isso, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: se este homem fosse profeta, bem saberia quem, e que tipo de pessoa, é a mulher que o está tocando, porque é pecadora (Lc 7.37-39).

Jesus aproveitou a reação do fariseu para ensinar sobre a natureza do propósito

do reino de Deus e o que Deus sente por essas pessoas: “Por essa razão, te digo que os pecados dela, que são muitos, foram perdoados, porque ela amou muito; mas aquele a quem pouco é perdoado pouco ama” (Lc 7.47). Referindo-se a esse acontecimento, Stump (2010) observa como ele mostra que “a pecadora era mais digna de respeito que o anfitrião do jantar”, de modo que “a designação pejorativa ‘pecadora’ no fim assume conotação diferente” (p. 362).

Lucas foi também o único autor a narrar a Parábola do Filho Pródigo (Lc 15.3-32). Os leitores já conhecem a história. Um filho desperdiçou a herança e retorna sem um tostão e com vergonha de sua loucura e devassidão — pelos critérios do livro de Provérbios, era o epítome do pobre pecaminoso — e, no entanto, seu pai (que representa Deus) não o castiga nem faz nenhuma crítica, mas simplesmente se alegra com seu retorno. No contexto da lei do Antigo Testamento, essa parábola deve ter chocado os que a ouviram pela primeira vez. Cristo veio cumprir a lei, não revogá-la (Mt 5.17; ênfase de Mateus), mas uma das maneiras pelas quais ele a cumpriu foi unindo as diversas vertentes do Antigo Testamento e revelando uma nova estrutura para interpretar pecadores e seus pecados, usada por Paulo, o ex-fariseu, para desenvolver a doutrina do que Agostinho chamou “pecado original” (veja Rm 1—3; 7; Ef 2.1-3; 1Tm 1.12-16; Tt 3.3 ; veja tb. o cap. 8 deste volume).

O pecado original como fraqueza. Essa nota é retomada no livro de Hebreus:

Porque todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído nas coisas concernentes a Deus, em favor dos homens, para oferecer tanto dons como sacrifícios pelos pecados; ele pode se compadecer dos ignorantes que se desviam do caminho, pois também ele mesmo está cercado de fraquezas [astheneian]; e, por esta razão, é obrigado a oferecer sacrifícios pelos pecados, tanto do povo como de si mesmo (Hb 5.1-3).

Nessa passagem, astheneia se refere a fraqueza moral (veja tb. Hb 7.28), deixando prever que a tendência de cometer pecados ativos, em si, constitui uma condição de deficiência. No entanto, ao contrário da fraqueza biopsicossocial, os seres humanos são responsabilizados por essa condição, para a qual necessitam do sacrifício expiatório de Cristo a fim de evitarem o justo castigo de Deus pelo

pecado (Hb 9.11—10.31).[7]

Conclusão. A Bíblia, portanto, ensina duas coisas: que as ações pecaminosas são ofensivas a Deus, do ponto de vista eticoespiritual e os seres humanos são responsáveis e serão julgados por elas (tema principal), e que o pecado original é uma fraqueza eticoespiritual, com a qual todos os humanos nascem (tema secundário). A ira santa de Deus é justamente dirigida contra o pecado, porque os seres humanos reprimem a verdade sobre Deus que está sendo revelada a eles, de modo que são indesculpáveis (Rm 1.18-20). Ao mesmo tempo, Deus oferece salvação aos eticoespiritualmente fracos (ao contrário dos demônios), em parte por causa de sua incapacidade — "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem" (Lc 23.34). Além disso, a fraqueza do pecado é expressa por meio das fraquezas humanas. No entanto, Deus escolheu os fracos deste mundo para expressar sua glória exclusivamente por meio da fraqueza deles. Assim, enquanto o pecado é a antítese da glória, a glória de Deus manifesta-se ao máximo na morte de Cristo pelos fracos e ímpios (Rm 5.6) e pela gradual transfiguração de seus eus pecaminosos e fracos à imagem dele, à medida que se tornam mais santos e mais sãos.[8]

No entanto, estamos particularmente interessados em falha no que concerne à psicopatologia. Levando-se em conta o que já afirmamos, talvez possamos arriscar uma definição. Falha psicológica é um transtorno biopsicossocial e eticoespiritual que envolve fraqueza e pecado — uma condição deficiente influenciada por fatores biológicos e sociais e entretecida na natureza criada, mas com significado ético e espiritual. Sendo uma combinação de pecado e fraqueza, as falhas provêm do pecado original, de influências fisiológicas, relacionais e psicológicas e, possivelmente, de causação pessoal, moldando a forma dinâmica do indivíduo e predispondo-o a certos padrões de pensamento, sentimento, desejo, vontade e relacionamento, além de afetar a agência pessoal, incluindo esforços para vencer os pecados e fraquezas, bem como a capacidade de ter comunhão.

Imagine um diagrama de Venn da psicopatologia humana com dois círculos rotulados como "fraqueza" e "pecado", e "falha" rotulando uma grande interseção, embora a inter-relação entre pecado e fraqueza seja muito mais complicada do que sugere um diagrama como esse, em razão das maneiras muito diferentes pelas quais o pecado e a fraqueza podem coocorrer e porque em geral existe (embora nem sempre) uma relação inversa entre eles. Para começar, vamos eliminar aquelas condições que dificilmente podem ser consideradas

pecado, mas envolvem algum grau de agência e responsabilidade pessoal e têm implicações eticoespirituais leves. Considere, por exemplo, o sutil incentivo de Paulo a Timóteo, dizendo que “Deus não nos deu espírito de timidez, mas de poder, amor e disciplina” (2Tm 1.7), ou seu ensino aos fortes a respeito dos fracos, que estavam, rigorosamente falando, em erro doutrinário, mas a quem ele não confrontou de modo direto (Rm 14; 1Co 8). Nos dois casos, seus comentários fazem supor que a deficiência tem significado ético e espiritual e apontam para a possibilidade de melhora por meio de conhecimento e agência. No entanto, nenhuma dessas fraquezas recebe o rótulo de pecado, de modo que não podem ser consideradas falhas. Os casos a seguir, porém, parecem se enquadrar nessa categoria.

As condições que os autores do Novo Testamento consideram pecaminosas (ou que em geral chamamos vícios), mas que, sabendo-se que há dano psicossocial envolvido, podemos legitimamente inferir que são também fraquezas. Dois exemplos mais notáveis são a homossexualidade (Jones e Yarhouse, 2000; Hamer, 2002) e o alcoolismo (1Co 6.9,10).

Condições em que há pecado envolvido, mas a culpabilidade do indivíduo é abrandada, até certo ponto, por autoconsciência comprometida ou autoengano, tais como falsos eus ou mecanismos de defesa. Paulo sugere uma condição desse tipo: “Embora eu antes fosse blasfemador e opressor e um agressor violento […] alcancei misericórdia, porque o fiz ignorantemente, na incredulidade” (1Tm 1.13).

Padrões de vida originariamente iniciados pelas próprias escolhas pecaminosas do indivíduo, mas que resultaram em uma perda substancial de agência pessoal, tornando muito mais difícil mudar o procedimento, como ocorre na dependência fisiológica (na realidade, em qualquer vício).

O problema a que os filósofos chamam “fraqueza de vontade”, quando as pessoas sabem o que devem fazer, mas não o fazem porque sua agência pessoal é dividida, de modo que sua intenção acaba sendo frustrada (Charlton, 1988).

Padrões de vida profundamente arraigados e relacionados a outros padrões baseados em danos biopsicossociais que podem ser caracterizados como pecaminosos — eles ferem os outros e são egoístas, como se vê nos transtornos

de personalidade.

A grande variedade desses subtipos sugere que falha é um conceito vago que abrange muitos tipos de problemas diferentes. No entanto, precisamos de algum termo para agrupar a variedade de psicopatologias caracterizadas por uma combinação de dano biopsicossocial e valor eticoespiritual negativo. Quando uma pessoa admite que tem uma falha psicológica, a autocompreensão ideal teria de refletir tanto o senso de que se trata de uma fraqueza quanto o de que há certo grau de pecaminosidade envolvido. Por conseguinte, dependendo da falha, a autocompreensão envolveria, paradoxalmente, aceitação (da fraqueza), bem como confissão e arrependimento (do pecado), sendo as duas coisas possíveis por meio da redenção em Cristo.

A recuperação da agência pessoal e das capacidades de comunhão danificadas

Até agora, concentramo-nos em fatores causais (entre eles a causação pessoal com falha) que contribuíram para o surgimento de danos biopsicossociais (entre eles as capacidades agênticas e comunais danificadas), mas, em um livro sobre aconselhamento, deve se considerar também o estado atual das capacidades do indivíduo (entre elas as agênticas e as comunais), a fim de descobrir da melhor forma possível até que ponto essa pessoa pode participar da correção de seus distúrbios psicológicos junto com outras pessoas[9] — o que, no caso dos cristãos, também se faz em receptividade ativa ao Deus triúno (Fp 2.12,13; caps. 2-4). O dano impede, em maior ou menor grau, a agência e a comunhão com outras pessoas. A personalidade de alguns cristãos encontra-se tão gravemente danificada que não têm condições de participar de sua recuperação com outras pessoas — pense nas formas mais graves de distúrbios do desenvolvimento neurológico (e.g., transtorno do espectro autista e deficiência intelectual), esquizofrenia de longo prazo, transtorno bipolar tipo 1 ou distúrbios neurocognitivos (e.g., mal de Alzheimer em estágio avançado). A agência pessoal e as capacidades de comunhão desses indivíduos estão danificadas, a tal ponto que, a não ser por um milagre divino, não há esperança de recuperação, embora, pelo fato de ainda serem portadores da imagem de Deus, continuem a

merecer nosso cuidado. No entanto, as capacidades de agência e comunhão da maioria das pessoas estão muito menos comprometidas — o grau de comprometimento difere de um indivíduo para outro, dependendo da extensão do dano biopsicossocial (em alguns casos, mínimo), de sua resistência eticoespiritual original (comum a todos), bem como de sua agência pessoal atual e de seus recursos de comunhão, em especial seus esforços (Baumeister e Tierney, 2011). Embora a psicoterapia e o aconselhamento cristãos se baseiem, em última análise, na graça criadora do Deus triúno e na graça redentora em Cristo, a agência pessoal e a capacidade de comunhão dos aconselhados — também dependentes de Deus e de sua graça — geralmente também são necessárias e devem ser mobilizadas para que essas pessoas possam fazer progressos em superar a própria resistência eticoespiritual em relação a florescer mais em Deus e atingir, tanto quanto possível, a recuperação de seu dano biopsicossocial. Essa é a natureza misteriosa da jornada de cura da alma, que implica andar de bicicleta enquanto a construímos!

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

O desafio que a igreja enfrenta hoje no tocante a cuidar das pessoas com dano biopsicossocial é o de desenvolver formas cristãs de prática, dentro de uma estrutura de edificação teocêntrica, utilizando estudo bíblico relevante e a melhor literatura científica disponível, traduzida em termos correspondentemente cristãos. Vamos examinar algumas direções que poderíamos tomar para realizar isso.

Rótulos e a comunidade cristã

Palavras são importantes, e o vocabulário que utilizamos molda a forma de

entendermos a realidade. Se usássemos apenas expressões referentes a pecado para designar a psicopatologia humana, não conseguiríamos entender a variedade de coisas que podem estar erradas na alma humana, nosso discurso pareceria condenatório e moralista e acabaríamos ferindo as pessoas que estão sofrendo com dano biopsicossocial. Assim, para esse tipo de problema, além da palavra dano, é importante que os cristãos usem termos como transtorno, distúrbio, fragmentação, feridas, divisão interna e, para os casos mais graves, doença.

Nos últimos vinte anos, cristãos têm desenvolvido um trabalho seminal sobre deficiência.[10] Embora sua definição seja bastante controversa (Reinders, 2008), o termo traduz para a maioria das pessoas a noção de um déficit ou diminuição de alguma capacidade humana, relativamente intratável. As deficiências são comumente divididas em físicas e psicológicas, e as psicológicas são subdivididas em intelectuais e de aprendizagem (American Psychiatric Association, 2013). Mas existem ainda tipos de problemas psicológicos emocionais, volitivos e relacionais que parecem mais déficits que doenças. Embora alguns possam se sentir incomodados com o rótulo nesse contexto (por causa do estigma?), quando o interpretamos segundo o ensino bíblico sobre fraqueza, perguntamo-nos se talvez não possa ajudar as pessoas, portadoras de deficiência ou não, a aceitar melhor os tipos de limitações semi-insolúveis que podem afetar o pensamento, o processamento das emoções, a agência pessoal e os relacionamentos de seus portadores. Então, do mesmo modo que pessoas portadoras de deficiência física e intelectual têm inspirado outros com suas realizações, talvez assim seja mais fácil apreciar as barreiras internas que as pessoas com danos biopsicossociais superaram por meio de seus esforços, em Cristo, para melhorar suas capacidades mentais, emocionais, volitivas e relacionais, apesar de suas limitações.

O dano biopsicossocial pode obstruir e fazer avançar a glória de Deus

Deus está preocupado com os menos favorecidos. No reino de Deus, os pobres de espírito serão abençoados e os que choram serão consolados (Mt 5.3,4), e os primeiros serão os últimos, e os últimos serão os primeiros (Mt 19.30). Portanto, seu propósito redentor e doxológico abrange os portadores de deficiência

biopsicossocial. “Que todo vale seja levantado, e todo monte e colina seja rebaixado; e o que é tortuoso seja endireitado, e o terreno acidentado se torne um grande vale; então, a glória do Senhor será revelada” (Is 40.4,5).

Pessoas bem ajustadas ou bem formadas — sem muito dano biopsi- cossocial — têm a capacidade formal de glorificar a Deus como convém; isso se aplica sobretudo aos crentes, porque a imago Dei de que são portadores corresponde melhor, quanto à relativa unidade, força e integridade, à forma de Deus. Contudo, a capacidade de glorificar a Deus das pessoas com comprometimento biopsicossocial é correspondentemente debilitada, uma vez que as estruturas de sua alma que dizem respeito a isso e fazem parte da imago Dei — pensamentos, sentimentos, vontade e capacidade de relacionamento — são comprometidas. Todos os seres humanos glorificam a Deus até certo ponto, mas um ser humano com todas as funções plenas pode manifestar mais glória do que aquele cujas capacidades de se parecer com Deus são comparativamente limitadas.

Ao mesmo tempo, o “princípio dos vasos de barro” (Johnson, 2007, p. 553) sugere que pessoas com vários tipos de fraquezas podem glorificar a Deus a sua própria maneira, e suas feridas têm um valor especial para Deus por mostrarem “que a excelência do poder provém de Deus, não de nós” (2Co 4.7; Yong, 2007). Danos biopsicossociais específicos fornecem “condições de glória” singulares, que não apenas fazem com que os fracos se tornem participantes plenos e completos da manifestação da glória de Deus por meio de seu povo e entre seu povo, mas também lhes dão um papel especial a desempenhar. Isso se verifica particularmente no que diz respeito ao esplendor ou à profundidade dessa glória, uma vez que podem retratar de forma ímpar a humilde humanidade do Filho de Deus, que veio e morreu em fraqueza. “O Senhor dá testemunho ao mundo por meio de nossa fraqueza” (Dawn, 2001, p. 47). Juntos, os crentes bem ou mal formados podem exibir melhor a imensa diversidade da infinita plenitude e resplandecência de Deus em ação no mundo (Hart, 2003; Yong, 2007). A cura dos fracos envolve, entre outras coisas, o recebimento e a posse desse papel singular, algo que passa despercebido às igrejas perfeccionistas, que só conseguem ver a beleza de Deus no que é bem formado.

Levando em conta o dano biopsicossocial na terapia

Como esse tipo de fraqueza pode ser um aspecto importante da psicopatologia, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos precisam identificar sua presença nas aptidões dos aconselhados, habilidades que são aperfeiçoadas pelo treinamento e experiência. A identificação desse tipo de dano traz vários benefícios para os aconselhados: (1) Ajuda-os a fazer uma autorrepresentação e autoavaliação mais precisas diante de Deus, à medida que assumem responsabilidade pelo que fazem e aprendem a não se responsabilizar pelo que não é culpa sua. (2) Chama a atenção dos aconselhados (e outras partes interessadas, como cônjuges) para outros fatores, além da vontade pessoal, que afetam problemas psicológicos e relacionais, fornecendo uma imagem da dinâmica envolvida mais precisa e abrangente do que o moralismo é capaz de produzir. (3) Esses fatores atenuam, de forma justa, a responsabilidade e reduzem a culpa — e, como Deus é justo e responsabiliza as pessoas segundo o que elas merecem (Pv 16.11), identificar uma deficiência pode aliviar vergonha e sentimentos de culpa infundados, que podem comprometer ainda mais o bom funcionamento do indivíduo. (4) Ajuda a entender por que o progresso às vezes é tão lento, mesmo quando a motivação para mudar é grande. (5) Já que a maneira de lidar com o dano biopsicossocial tem de ser muito diferente do modo de lidar com o pecado, isso ajuda o conselheiro a identificar com precisão os tipos de intervenções que devem ser usadas e o nível de desafio adequado. (6) Pode ajudar a justificar o uso de medicação, sempre prescrita com sabedoria, para níveis de dano na faixa de moderado a severo.

Lamentar a própria fraqueza, antes de gloriar-se

Vimos que Paulo encoraja os cristãos a se gloriarem na fraqueza e, no capítulo anterior, a se alegrarem com o próprio sofrimento. As duas coisas precisam ser vistas como objetivos da nova aliança. No entanto, uma orientação canônica requer a integração de todos os textos do cânon no modelo de aconselhamento. Por isso, devemos considerar a lamentação do Antigo Testamento em nosso tratamento da fraqueza psicológica, assim como fizemos com o sofrimento.

Existe um padrão oculto aqui. A noite vem antes do amanhecer, o choro vem antes do riso (Sl 30.5), a doença antes da cura e a morte antes da ressurreição. Do mesmo modo, o luto e o lamento geralmente precederão a jactância. Isso

também faz sentido, em termos psicológicos. Se encorajarmos as pessoas a se gloriarem em suas fraquezas cedo demais, podemos, sem querer, empurrá-las para a negação da dura realidade de sua vida, criando mais dissociação interna e reforçando seu falso eu. O lamento é ainda mais valioso para as pessoas que cresceram em famílias disfuncionais e cuja infância foi marcada por emoções negativas crônicas, como raiva, ansiedade, decepção ou desprezo. Essas experiências precoces em geral causam algum dano nos processos mentais, na experiência emocional, nas habilidades relacionais e na estrutura da personalidade muito antes de as crianças serem capazes de processar essas emoções de forma saudável. Por isso, ao lidar com alguém com esse tipo de histórico, as primeiras etapas do aconselhamento devem se concentrar em dar treinamento ao aconselhado para que aprenda a lamentar, e ajudá-lo a "se conformar" com suas fraquezas, bem como com seu sofrimento, antes de incentivá-lo a trabalhar para alcançar o objetivo muito mais difícil de se gloriar sinceramente em Deus e em suas fraquezas.

O lento processo de cura do dano biopsicossocial em Cristo

Quando pensamos em pecado ativo, em geral presumimos que as pessoas podem simplesmente parar de pecar com um único ato de arrependimento. Isso pode acontecer (embora nem sempre), porém, por muitas razões, a cura de danos biopsicossociais costuma levar muito mais tempo. Por sua vez, alguns de nossos padrões mais profundos de autoentendimento e relacionamento com os outros foram estabelecidos durante um "período crítico", em que nosso cérebro era especialmente suscetível a influências formativas, como quando aprendemos nossa língua materna. E, assim como o aprendizado de um segundo idioma na idade adulta leva muito mais tempo do que o necessário para aprender a língua materna e nossa pronúncia e prática do segundo idioma sempre refletirão nossa língua nativa, os padrões da nova criação relativos ao autoentendimento e ao relacionamento com os outros, entre eles o próprio Deus, costumam ser adquiridos de forma muito lenta, e os velhos padrões continuarão aparecendo. Afinal, os padrões antigos são praticados há décadas e, portanto, em geral não desaparecem.

À medida que os aconselhados começam a entender isso, é possível que se

sintam desanimados. Então, talvez seja útil lembrá-los apenas de que a modificação de um dano biopsicossocial é um processo lento e, dependendo do caso específico e do que estejam querendo desaprender, pode levar meses ou anos. Aceitar mais profundamente nossa união com Cristo, nossa atual perfeição nele e nossa eterna perfeição futura pode nos ajudar a aceitar a natureza gradual da jornada.

"Conformando-se" com o dano

Pessoas portadoras de deficiência física às vezes têm dificuldade de aceitar sua condição, e isso também se aplica às pessoas com danos emocionais, relacionais e volitivos. De certa forma, o segundo caso pode ser mais difícil, porque gostamos de pensar que Deus curará tudo o que há de errado em nossa alma, embora saibamos que ele nem sempre cura o corpo. Por isso, "conformar-se" com o dano biopsicossocial é parte importante do processo de cura, assim como acontece com o sofrimento. Isso não significa resignar-se a permanecer do mesmo jeito pelo resto da vida. Enquanto estivermos vivos, nosso cérebro sempre terá algum grau de maleabilidade, o que significa que ainda pode ser alterado. De modo paradoxal, a mudança é estranhamente facilitada quando a pessoa alivia a pressão perfeccionista de querer ser "consertada" de imediato.

Medicação e fraqueza

As deficiências emocionais são um tipo de fraqueza, e a terapia medicamentosa pode ser um componente necessário em seu tratamento. No entanto, em uma estrutura holística e multiordem para a compreensão dos seres humanos, mesmo os déficits biológicos não devem ser separados dos agentes pessoais que os detêm. Por exemplo, depressão ou ansiedade severa geralmente requerem medicação, mas, na maioria das vezes, a medicação deve ser usada para levar as pessoas deprimidas ou ansiosas ao ponto em que elas podem começar a ter um papel mais ativo na terapia e, em Cristo, iniciar os tipos de mudanças dipolares

autorregulatórias que levarão a alterações no estado de seu cérebro/alma mais permanentes do que a medicação sozinha conseguiria proporcionar. Sem tratamento medicamentoso, a terapia baseada na conversa pode ser inútil e até cruel; se a medicação for administrada com cuidado, porém, pode promover atividade e responsabilidade pessoal pela recuperação, enquanto o aconselhado aprende técnicas psicoespirituais que podem complementar e, por fim, suplantar os benefícios do medicamento. A maioria das pessoas poderá ter a medicação suspensa após algum tempo, mas outras, particularmente as que sofrem de doenças mentais mais graves (e.g., esquizofrenia ou transtorno bipolar), podem ter de usar medicamentos por toda a vida. Ver os aconselhados como agentes pessoais danificados pode ajudar os conselheiros a equilibrar paciência e compaixão com um nível adequado de confrontação estratégica para assim mobilizarem a energia pessoal dos aconselhados em Cristo.

Lidando com a falha em psicoterapia e aconselhamento

A maioria dos distúrbios reconhecíveis provavelmente envolve algum dano biopsicossocial. Para apurar se uma condição é simples fraqueza ou possível falha, é preciso analisar toda a informação disponível, mesmo o ensino bíblico pertinente, a pesquisa empírica e a reflexão filosófica, além da avaliação do indivíduo, que pode incluir testes, observações e entrevista. Para mostrar como funciona esse tipo de análise, vamos examinar rapidamente quatro tipos de distúrbios que variam consideravelmente quanto ao grau em que uma falha pode estar envolvida.

Insônia. Os distúrbios do sono sem dúvida estão relacionados ao mau funcionamento dos mecanismos de sono no cérebro e possivelmente ao estresse e a tensões do corpo e da alma. Por consequência, a insônia pode ser um sinal de alerta, um sintoma de um cisto, de sofrimento passado ou presente ou de pecado. Em geral, é preciso proceder a uma avaliação minuciosa e multinível, examinando fatores biológicos, psicossociais, éticos e espirituais, entre eles nível de estresse, hábitos e estilo de vida, rotina antes de dormir e estratégias como relaxamento, oração meditativa, exercício e dieta saudável, bem como o uso cuidadoso de medicação, o que inclui algumas perguntas sobre problemas éticos ou espirituais que possam estar afetando o cérebro.

Atração homossexual. Os pontos de vista ocidentais a respeito da atração homossexual (AH) e a disforia de gênero mudaram extraordinariamente nos últimos cinquenta anos, de modo que suas variações e combinações são hoje aplaudidas em público, muito como acontece no caso das diferenças de personalidade.[11] Ao mesmo tempo, as discussões acadêmicas contemporâneas supõem de modo implícito que são distúrbios que precisam ser explicados, sobretudo levando-se em conta as hipóteses evolucionistas (veja, e.g., LeVay e Baldwin, 2011). Tudo isso faz da AH um bom caso de teste para o conceito de falha, de modo que examinaremos esse problema um pouco mais detalhadamente.

Começamos por assinalar o ensino neotestamentário de que a homossexualidade, claramente, é considerada um pecado (Rm 1.24-32; 1Co 6.9; 1Tm 1.10; veja Gagnon, 2002)[12] (não obstante, há contestações por parte de liberais, e.g., Rogers, 2009), indicando que essa forma de sexualidade é contrária à vontade de Deus e a seu plano para o desenvolvimento da humanidade. Contudo, importantes evidências de fatores genéticos, hormonais e neurológicos envolvidos de forma variada na AH foram também descobertas nas últimas décadas (Jones e Lopez, 2006; LeVay e Baldwin, 2011), bem como algum apoio para a influência social (Jones e Yarhouse, 2000; Hamer, 2002). Tudo isso requer cuidadosa reflexão para que se possa desenvolver um entendimento cristão abrangente que leve em conta todas as facetas da homossexualidade e evite o reducionismo biológico tanto quanto o moralismo.[13]

Uma solução cristã comum tem sido reconhecer que pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo têm uma predisposição interna, também chamada orientação homossexual (dois termos cunhados pela moderna disciplina de estudos da sexualidade), que é diferente da atividade homossexual, considerada um pecado ativo pelo qual os agentes pessoais que o praticam são responsáveis, quer ela envolva imagens mentais, pornografia ou comportamento interpessoal — exatamente como no caso do pecado heterossexual.

O conceito de orientação sexual foi um avanço científico útil do ponto de vista cristão, porque fornece um rótulo para dois fenômenos: primeiro, a predisposição biopsicossocial que a maioria das pessoas tem pela expressão sexual com o sexo oposto — basicamente aceita como natural até o século 19 — e, segundo, a predisposição desordenada de expressar-se sexualmente com indivíduos do mesmo sexo, anteriormente atribuída à agência pessoal. Explicando melhor, indivíduos com AH têm um mecanismo de desejo sexual

defeituoso, já que, desde seu surgimento na adolescência, é dirigido automaticamente para o objeto errado, proibido pela Escritura e pela lei natural (e também pelas normas evolutivas). A lei natural é experimentada em um senso de normatividade sexual baseado no projeto de Deus, que é transmitido por meio da genética, forma do corpo, desenvolvimento social e meios de reprodução normais (sem assistência tecnológica), levando ao surgimento de uma consciência madura, também na adolescência, que faz com que o indivíduo sinta vergonha por sua AH e expresse algum nível de conflito interno em resposta a seus desejos e atividade homossexual. Contudo, o desenvolvimento do ser humano caído dentro de culturas caídas pode obviamente dominar e suprimir essa consciência inata da criação, embora ela possa ser reavivada pelo Espírito Santo.

A noção de orientação sexual também ajuda os cristãos a perceber que a experiência da AH é um tipo de tentação. “Cada um é tentado, quando atraído e enganado pela sua própria concupiscência. Então, a cobiça, depois de haver concebido, dá à luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte” (Tg 1.14,15). Tiago parece delinear um processo temporal e fazendo distinção entre simplesmente ter um desejo que pode levar a um pecado ativo e o pecado em si (Blomberg e Kamell, 2008), mostrando que não são a mesma coisa. O que transforma a concupiscência em pecado ativo é o acréscimo do consentimento, isto é, a intenção de satisfazer o desejo de alguma maneira. Isso é uma ação. Como Agostinho supostamente escreveu: não se pode impedir que um pássaro voe sobre nossa cabeça, mas é possível impedir que faça ninho em nosso cabelo. Ninguém é culpado apenas porque um desejo pecaminoso passou por sua consciência, desde que não busque intencionalmente realizar esse desejo; assim, ele deve ser considerado uma tentação interna.[14] Mas sucumbir a essa tentação praticando uma ação é pecado ativo, e pode acabar se tornando um vício, por meio da repetição.

Em outras palavras, ter AH, em si, encaixa-se na categoria de fraqueza, ao passo que consentir nessa atração e procurar satisfazê-la constitui pecado ativo, o que justifica a designação de falha para o conjunto das duas coisas. O fato trágico para os cristãos com AH é que o desejo de ter parceiros do mesmo sexo não pode ser fisicamente consumado sem pecado ativo, requerendo uma cuidadosa diferenciação entre os bons desejos de amizade, relativos à ordem da criação, e os desejos sexuais contrários à vontade e ao projeto de Deus. O problema é complicado pela ambivalência de muitas igrejas em relação aos que têm AH e pela ausência de esforço para ajudá-los a lidar com suas necessidades relacionais

de modo condizente com o que Deus planejou. Da perspectiva humana, esse tipo de perda e autonegação não é uma questão de pouca importância, e não considerar o sofrimento envolvido é uma forma de heterossexismo. Contudo, como todas as formas de sofrimento significativo, esse também cria um Getsêmani pessoal — nesse caso, contínuo — e, portanto, uma oportunidade particularmente desafiadora nos dias de hoje de manifestar a supremacia da glória de Deus em relação a todos os outros valores. Assim, cristãos que buscam fazer a vontade de Deus e rejeitam a satisfação de seus desejos homossexuais são exemplos de virtude, honrando a Deus (e à revelação bíblica) acima desses desejos, ao mortificá-los de várias maneiras (veja Cl 3.5), em alguns casos concluindo que o celibato faz parte de seu chamado divino (Hill, 2015).[15]

Transtorno depressivo maior. Como é de conhecimento geral, o TDM é um dos distúrbios mais comuns, afligindo cerca de 20% da população em algum momento da vida. Há evidências de múltiplos tipos de influências, entre elas genética (hereditariedade de 33-45%), hormônios, função cerebral, ambiente (incluindo abuso ou negligência na infância), acontecimentos estressantes (e.g., morte de um ente querido); depressão parental e cultura (Fava e Kendler, 2000; Pennington, 2002), o que leva a crer que o TDM deve ser entendido predominantemente como uma decorrência de danos biopsicossociais. Ao mesmo tempo, após o surgimento da agência pessoal na idade adulta, existem inúmeros fatores pessoais que podem compor uma tendência ao TDM, entre elas decisões erradas, relacionamentos difíceis e pouca competência para enfrentar as dificuldades, bem como pecados ativos (e.g., dar um desfalque na empresa onde trabalha ou trair o cônjuge), que podem aumentar a ansiedade ou a culpa e a vergonha (justificada ou não), desencadeando um episódio de depressão. Por consequência, há muitos aspectos a considerar na depressão e, em alguns casos, um diagnóstico de falha se justifica e pode ajudar a pessoa deprimida a fazer o que é preciso para atacar o problema e remediá-lo.

Transtorno de personalidade antissocial. Um dos exemplos de falha mais difíceis de tratar talvez seja o transtorno de personalidade antissocial (TPAS), que se caracteriza por impulsividade, falta de empatia, hostilidade e capacidade de cometer crimes/pecados graves sem remorso. Contudo, há forte evidência de um componente genético, com uma estimativa de hereditariedade em torno de 50%, que, associada a uma socialização deficiente, talvez ajude a explicar o decorrente desprezo por consequências que geram repulsa nas pessoas, a atenção limitada e a tendência à violência (First e Tasman, 2004;

Vitale e Newman, 2013; Mason e Frick, 1994). Pessoas que crescem em lares com pais cronicamente agressivos e com níveis de dano moderado ou limítrofe (PDM Task Force, 2006) são expostas a repetidas experiências emocionais e relacionais imprevisíveis, com pouca empatia, o que, supõe-se, também contribui para a modelagem socioneurológica de cérebros/almas que parecem ter praticamente perdido a capacidade de sentir empatia e culpa. Por essa razão, essas pessoas talvez sejam mais predispostas neurologicamente à agressão verbal ou física do que se tivessem crescido em um ambiente familiar amável e solidário. O prognóstico para os portadores de TPAS não é bom. No entanto, essas pessoas são feitas à imagem de Deus, da mesma maneira que os que têm síndrome de Down, de modo que os cristãos não devem desprezá-las. Entretanto, adultos com TPAS têm muito mais probabilidade de ter desejos e ideias que violam as normas éticas de Deus do que os que têm síndrome de Down. Além disso, adultos intelectualmente normais com TPAS sabem da violação, mesmo que não a sintam. Por isso, quaisquer que sejam as influências biopsicossociais, a sociedade tem de responsabilizar os indivíduos com TPAS por suas más ações. No entanto, os cristãos também devem ter compaixão por eles, sobretudo sabendo que há muita fraqueza envolvida, confiando que o Deus bom e onisciente os julgará com justiça e sabendo que alguns foram redimidos.

Tratamento diferenciado para pecado, fraqueza e falha

Vimos acima que os cristãos devem confessar seus pecados e se orgulhar de suas fraquezas. Mas o que devemos fazer com a condição paradoxal das falhas? Isso depende, em última análise, do tipo de falha, mas, de modo geral, ninguém deve se orgulhar de uma falha, em razão do pecado envolvido. No entanto, a fraqueza não deve ser desconsiderada. Ao contrário, é preciso aprender a distinguir pecado de fraqueza, para que diferentes estratégias possam ser aplicadas de modo apropriado aos respectivos alvos.

No entanto, a dificuldade nesse ponto não é diferente da que existe em relação ao pecado original, que, como vimos também, é uma espécie de falha. A vergonha é uma emoção adequada quando a pessoa tem um distúrbio eticoespiritual que justifique culpa, confissão e arrependimento de seus

consequentes pecados. Ao mesmo tempo, porém, cientes das fraquezas em jogo, os cristãos podem, em Cristo, adotar uma postura de ressurreição em relação a suas fraquezas, postura essa que os transforma de modo radical para a glória de Deus, e podem trazer essa postura, corajosamente, para a confissão e o arrependimento, sabendo que nosso Salvador está do nosso lado e nada em toda a criação "será capaz de nos separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Rm 8.39). O resultado caracterológico dessa diferenciação será uma nobre "humildade da ressurreição" ou "contrição da ressurreição", em que o indivíduo não se deixa desanimar por suas falhas porque está em Cristo.

Rumo a uma psicopatologia mais abrangente — segunda parte

Os leitores talvez se lembrem da afirmação que fiz no capítulo 3, de que um modelo de terapia cristã holística deve promover tanto a santidade eticoespiritual quanto a integridade biopsicossocial. Neste capítulo, examinamos os extremos opostos das duas, desordem eticoespiritual (pecado) e dano biopsicossocial (fraqueza), como mostra a figura 10.1. Juntos, pecado, falha e fraqueza fornecem aos cristãos um modelo de psicopatologia mais abrangente do que os modelos que se concentram em apenas uma dimensão. A psicoterapia cristã e o aconselhamento cristão têm os recursos para lidar com todo o espectro da psicopatologia, ajudando as pessoas a progredir em direção à maturidade psicoespiritual do quadrante D (mais integridade e santidade), a partir do quadrante A (fraqueza e pecado), B (mais pecado que fraqueza) ou C (mais fraqueza que pecado).

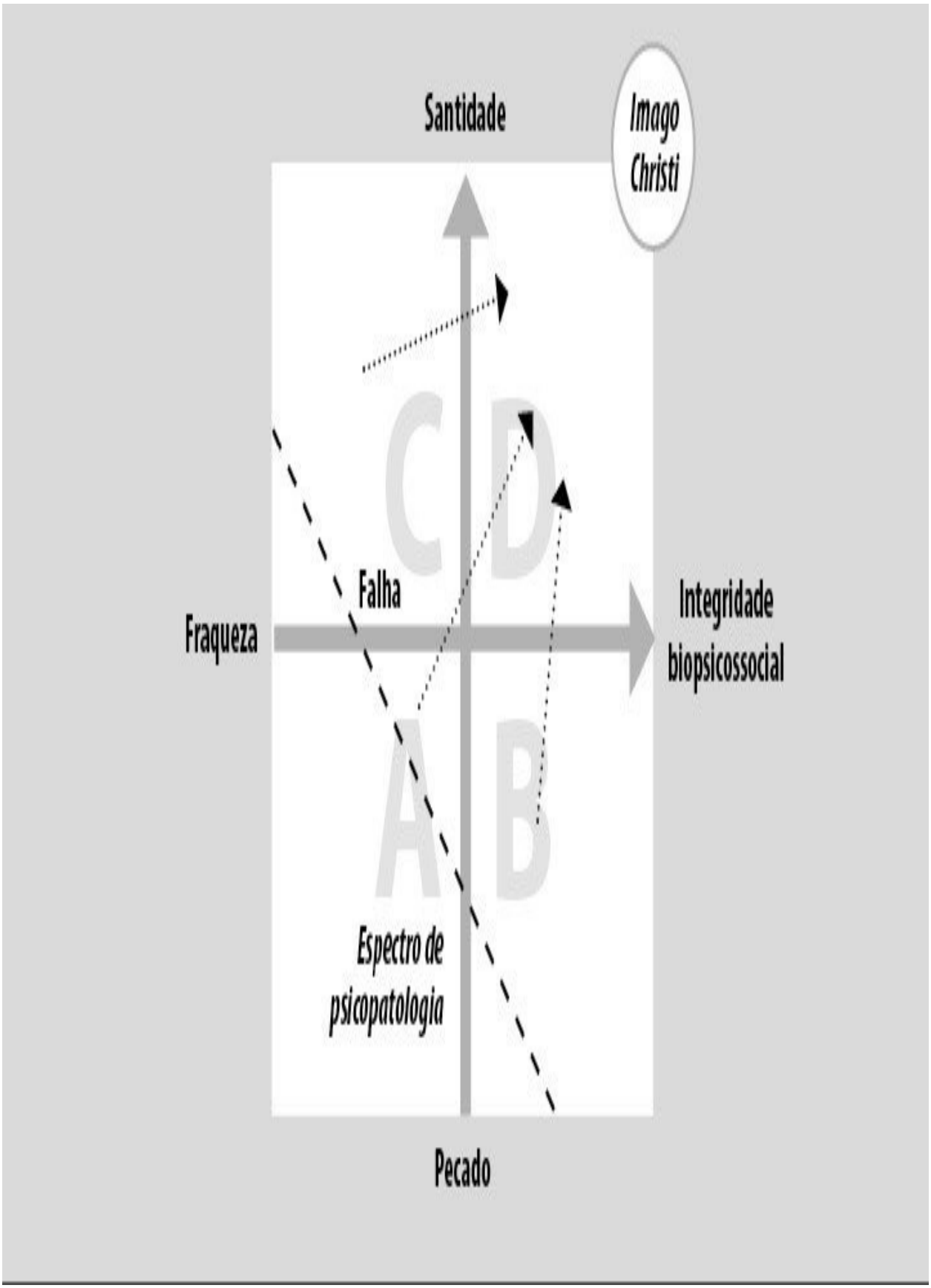
Santidade
Imago Christi
C
D
Falha
Fraqueza
Integridade biopsicossocial
A
B
Espectro de psicopatologia
Pecado

Figura 10.1. Um modelo mais abrangente

Talvez um dia a comunidade cristã desenvolva um manual de estatística e diagnóstico próprio, o seu DSM (como fez a comunidade psicodinâmica secular; veja PDM Task Force, 2006). Um trabalho como esse seria o mais abrangente sistema de psicopatologia já elaborado, incluindo distúrbios biopsicossociais e eticoespirituais em uma única estrutura diagnóstica. Mas ainda é preciso fazer muita construção teórica e pesquisa, antes que isso possa ser tentado.

Os mais vulneráveis à psicopatologia

Deus nos tece no ventre de nossa mãe e determina nossos dias (Sl 139.13,16); de fato, tudo o que acontece (Ef 1.11). E algumas pessoas nascem com predisposição genética para psicopatologia, em famílias disfuncionais, sendo mais propensas a desenvolver danos biopsicossociais do que outras, e os efeitos as acompanharão mais ou menos pela vida toda. Algumas das pessoas mais perturbadas atraem muita atenção negativa na mídia — por exemplo, os doentes mentais violentos e, na igreja, aqueles cujo pecado é mais manifesto, porque atinge sua vida diária, sua família e outros relacionamentos. No entanto, as pessoas que compõem a classe dos biopsicossocialmente fracos não são por necessário as piores; apenas foram expostas a fatores que as tornaram mais vulneráveis a danos biopsicossociais, o que inclui mais sofrimento que a maioria das outras crianças tem de suportar. Em vez de menosprezar os biopsicossocialmente empobrecidos (e insultar seu Criador; Pv 14.31; 17.5), os biopsicossocialmente “ricos” (os que tiveram o benefício de nascer em famílias mais saudáveis e receberam mais da graça criadora) devem cultivar mais da compaixão de Cristo por essas pessoas (entre elas as que se encontram nos hospitais psiquiátricos, nas prisões e nas ruas), reconhecendo que poderiam estar naquela condição se tivessem a mesma vulnerabilidade genética e vida familiar. Devem, também, honrá-las como imagens de Deus, de quem podem obter sabedoria se ouvirem e compreenderem suas histórias, e talvez se as amarem o suficiente para fazer a diferença na vida delas. Por sua vez, os fracos precisam se

esforçar para ver com os olhos justos do Deus onisciente, que conhece as vantagens e desvantagens que cada humano recebeu e que sabe que somos apenas pó. Felizmente, Cristo veio buscar e salvar todos os perdidos (Lc 19.10).

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Bridge, W. A lifting up for the downcast (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001).

Sibbes, R. The bruised reed (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998; edição original: 1630).

_____. O caniço ferido (Brasília: Monergismo, s.d.).

Contemporâneos

American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 5. ed. (Washington: Author, 2013). [‡]

_____. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais DSM-5 (Porto Alegre: Artmed, 2014).

Black, D. A. Paul: apostle of weakness. Ed. rev. (Eugene: Pickwick, 2012).

Comiskey, A. Strength through weakness: overcoming sexual and relational

brokenness (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

Dawn, M. J. Powers, weakness, and the tabernacling of God (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). [‡]

Manning, B. The ragamuffin gospel (Eugene: Multnomah, 2005).

_____. O evangelho maltrapilho. Tradução de Paulo Purim (Rio de Janeiro: Textus, 2005).

Nouwen, H. The wounded healer (New York: Image, 1979).

_____. O sofrimento que cura: por meio de nossos próprios ferimentos, podemos nos tornar fonte de vida para o outro. Tradução de Pedro Elyseu Schweitzer (São Paulo: Paulinas).

Packer, J. I. Weakness is the way: life with Christ our strength (Wheaton: Crossway, 2013).

_____. Força na fraqueza: vencendo no poder de Cristo. Tradução de Luciano Garruti Filho (São Paulo: Vida Nova, 2015).

PDM Task Force. Psychodynamic diagnostic manual (Silver Spring: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006). [‡]

Stanford, M. The biology of sin: grace, hope, and healing for those who feel trapped (Colorado Springs: Biblica, 2010).

Wardle, T. Wounded: how to find wholeness and inner healing in Christ (Abilene: Leafwood, 2005).

Welch, E. Blame it on the brain (Phillipsburg: P&R, 1998).

_____. A culpa é do cérebro? Tradução de Aldo Tumolin Jr. (Eusébio: Peregrino, 2019).

Yarhouse, M. A.; Butman, R. E.; McRay, B. W. Modern psychopathologies: a comprehensive Christian appraisal (Downers Grove: InterVarsity, 2005). [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Por causa de mal-entendidos em relação ao DSM, talvez seja bom fazer alguns comentários. Como se sabe, a psiquiatria americana vem trabalhando há décadas em um sistema de diagnóstico para o que denomina “transtornos mentais”, sendo a quinta edição sua versão mais recente. Assim como em todas as edições anteriores, o DSM-V recebeu muitas críticas (e.g., seu foco nos sintomas, e não na pessoa inteira, comorbidade, problemas com um modelo categórico, ausência de referência a marcadores biológicos; Lilienfeld, Smith e Watts, 2013 ; PDM Task Force, 2006), e, como já observado no capítulo 8, os cristãos têm também suas críticas, incluindo às suposições do naturalismo e do positivismo que orientam o manual e à ausência de referência a uma dinâmica pessoal, ética e espiritual. No entanto, segundo qualquer critério de realização científica, a edição mais recente é uma obra de enorme valor e importância clínica. Os cristãos que basicamente rejeitam o DSM parecem não estar familiarizados com os desafios das ciências humanas e, portanto, são céticos em relação a suas produções, e o discurso deles evidencia um dualismo que prioriza a tal ponto os problemas do pecado, que os danos à natureza humana criada, os quais podem ocorrer em um mundo caído, parecem comparativamente insignificantes (Johnson, 2007, cap. 3). No entanto, na qualidade de manual que detalha os sintomas de dano biopsicossocial, é extremamente útil.

[2] Sobre a psiquiatria moderna, podemos dizer o mesmo que disse Calvino a respeito da filosofia antiga: “Se considerarmos o Espírito de Deus o único alicerce da verdade, não rejeitaremos a própria verdade, nem a desprezaremos onde quer que ela surja, a menos que queiramos desonrar o Espírito de Deus” (p. 273). “Acaso diremos que os filósofos estavam cegos em sua perspicaz observação e habilidosa descrição da natureza? […] Não, não podemos ler os escritos dos antigos sobre esses assuntos sem sentir por eles grande admiração” (p. 274). Os antigos filósofos a quem ele se referiu tinham muitas crenças com as quais ele não concordava. Reconhecer a verdade em textos não cristãos com importantes distorções ou lacunas, do ponto de vista cristão, não significa necessariamente transigir.

[3] A semente desta seção pode ser encontrada em Johnson, 1987.

[4] Dawn (2001) conta nove vezes. Veja, p. ex., Mateus 10.8, Lucas 5.15, João 5.7 e Tiago 5.14.

[5] Também é instrutivo observar o que Paulo ensinou aos cristãos sobre o modo de tratar os pecados impenitentes de outros crentes e suas fraquezas. A respeito do homem de Corinto que cometera adultério com a mulher de seu pai, Paulo instruiu os coríntios a retirá-lo de seu meio até que se arrependesse (1Co 5; veja 2Co 2.5-10). E disse também que os cristãos deveriam evitar "o homem faccioso, depois de admoestá-lo primeira e segunda vez" (Tt 3.10).

No entanto, quanto aos fracos, ele escreveu: "Acolhei ao que é fraco na fé [asthenounta tē pistei], mas não para julgar suas opiniões. Um crê que pode comer de tudo, mas quem é fraco [ho asthenōn] come somente legumes. Quem come não despreze o que não come; e o que não come não julgue o que come, porque Deus o aceitou. Quem és tu que julgas o servo alheio?" (Rm 14.1-4). Ele conclui seu tratamento do tema, dizendo: "Ora, nós que somos fortes devemos suportar as debilidades [asthenēmata] dos fracos [adynatōn] e não apenas agradar a nós mesmos" (Rm 15.1). Tratando de assunto diferente, em outra ocasião, Paulo afirmou que: "Alguns, acostumados com o ídolo até agora, comem o alimento como se fosse sacrificado a um ídolo; e a consciência destes, por ser fraca [asthenēs], é contaminada. Mas não é a comida que nos recomendará a Deus; não somos nem piores, se não comermos, nem melhores, se comermos. Mas cuidai para que a vossa liberdade não venha, de algum modo, a ser pedra de tropeço para os fracos. Porque, se alguém vê a ti, que tens conhecimento, sentado à mesa no templo de um ídolo, será que a consciência do que é fraco não vai ser induzida a participar de comidas sacrificadas a ídolos? E assim, por causa do teu saber, perece o irmão fraco [asthenōn], pelo qual Cristo morreu. E deste modo, pecando contra os irmãos e ferindo sua fraca consciência, pecais contra Cristo" (1Co 8.7-12).

O que aprendemos com essas passagens? Paulo reconhece que alguns crentes têm a consciência excessivamente sensível, mas não devemos ridicularizar essa fraqueza, e não é dito que devem se arrepender disso, embora esteja claro que os fracos têm crenças subcristãs. Em vez disso, Paulo exorta os fortes a cuidar dos fracos, chegando ao ponto de lhes dizer que estarão em pecado se não tiverem consideração pelos fracos.

Em pelo menos duas outras ocasiões, Paulo exortou cristãos a "socorrer os enfermos" (At 20.35; 1Ts 5.14), provavelmente um uso mais genérico do termo. Em suas epístolas, Paulo faz grande pressão sobre os crentes para que resistam a seu pecado e se afastem dele, mas é compreensivo e bondoso com os fracos da igreja.

[6] Isso também parece adequado, já que, ao contrário de Adão e Eva, os seres humanos nascidos após o pecado do primeiro casal nascem em uma condição caída, à qual necessariamente são escravizados — assim, o pecado original é uma espécie de inevitabilidade da experiência humana pela qual os seres humanos são responsáveis. Logo, o próprio pecado pode ser legitimamente considerado um tipo de defeito ou fraqueza eticoespiritual (Blocher, 1997; Shuster, 2004). Exploraremos essa hipótese mais adiante neste capítulo.

[7] Paulo defendeu argumento semelhante: "Porque, enquanto ainda éramos fracos, no tempo certo, Cristo morreu pelos ímpios" (Rm 5.6, ESV), o que foi enfatizado no paralelo de Romanos 5.8. Veja tb. Romanos 6.19, em que ele se refere à "fraqueza da carne" de seus leitores para explicar por que ele estava argumentando daquela maneira. Como Calvino (1559/1960) reconheceu, Paulo "sabia que sempre há alguma fraqueza nos crentes" (p. 1313).

[8] Calvino (1559/1960) apontou, com preocupação, que Agostinho se referiu ao desejo de pecar (concupiscência) como uma fraqueza apenas, e definiu pecado como algo posto em prática ou consentido. "Nós, por nossa vez, consideramos pecado toda situação em que o homem é incitado por qualquer desejo que seja contrário à lei de Deus. De fato, chamamos 'pecado' a depravação que faz nascer em nós desejos desse tipo" (p. 603). Considerando a presente categoria da falha, poderíamos dizer que os dois estão certos. "Concupiscência" é tanto pecado quando fraqueza.

[9] A distinção entre causação e participação no processo de recuperação foi inspirada na diferenciação feita em Brickman, Rabinowitz, Karuza, Coates, Cohn e Kidder (1982) entre atribuições de causação e solução.

[10] Por exemplo, Reinders (2008), Yong (2008), e Brock e Swinton (2012), embora Vanier (1971) e Hauerwas (1986) tenham iniciado esse foco décadas atrás.

[11] Damos mais espaço a esse problema por causa da controvérsia contemporânea acerca de como interpretar sua normatividade, que vem crescendo até mesmo entre os cristãos.

[12] Além do panorama sistemático de Gagnon (2002), entre os comentários ortodoxos padrão que apoiam essas afirmações estão: Cranfield (1985), Kasemann (1980) e Moo (1996) sobre Romanos 1; Thiselton (2013) e Fee

(2014) sobre 1Coríntios 6.9; Quinn e Wacker (2000) e Witherington (2006) sobre 1Timóteo 1.9.

[13] Talvez esse distúrbio seja mais bem compreendido como resultante de epigenética (Rice, Friberg e Gavrilets, 2012), o que pode incluir a socialização. Por exemplo, o fato de que a concordância para a homossexualidade de gêmeos homozigotos é de cerca de 50% sugere que há fatores além da genética.

[14] Alguns criticam a ideia de orientação sexual, acreditando que ela reduz um problema de pecado a uma condição natural, sem implicações éticas (Burk e Lambert, 2015; Butterfield, 2015). Por isso, consideram que o termo deve ser rejeitado, argumentando que o ensino bíblico leva à conclusão de que a homossexualidade é pecaminosa em todos os aspectos. Sua advertência é justificada particularmente por causa da falta de confiabilidade do discurso secular sobre sexualidade em nossos dias, e observam, com acerto, que um desejo homossexual é pecaminoso (Gl 5.17-19), não neutro, independentemente da explicação de suas origens. Além disso, suas muitas expressões de compaixão pelos crentes com AH mostram que seu julgamento de que a AH e a atividade homossexual são eticamente iguais é motivado por uma preocupação genuína. Mas a suposição de que a AH é um problema exclusivamente eticoespiritual parece minimizar a dimensão particularmente trágica de ter uma condição pecaminosa que a própria pessoa não criou e, portanto, parece adicionar uma camada de culpa e vergonha injustificadas a sua já difícil situação, pelo menos diante das distinções feitas neste livro entre pecado, fraqueza e falha. A história pessoal de Butterfield e sua conversão cristã lhe dão um ponto de vista particularmente valioso. No entanto, suas razões para rejeitar o termo orientação sexual parecem estranhamente semelhantes ao tipo de argumento antirrealista/pós-moderno que feministas e ativistas LGBTQ têm usado contra o essencialismo sexual.

Embora termos científicos possam certamente ser usados para fins políticos antagônicos à fé cristã, os cristãos também podem reinterpretá-los e usá-los dentro de um sistema discursivo teocêntrico. A orientação sexual é um bom exemplo de um termo científico que deve ser resgatado para nos impedir de acrescentar mais fardos aos que já estão sobrecarregados com a AH. O desenvolvimento pós-bíblico de uma compreensão mais complexa de uma condição humana abordada na Bíblia não precisa por necessário ser interpretado como contradição do ensino bíblico, mas poderia ser simplesmente seu resultado, assim como a elaboração ortodoxa de ensinamentos bíblicos sobre a

Trindade que ocorreram na história da doutrina cristã. Deus sabe tudo, incluindo muitas coisas que escolheu não revelar na Bíblia, por exemplo, as dimensões biopsicossociais da AH, e ele é glorificado em nossa conformidade cada vez maior com seu entendimento perfeitamente abrangente.

[15] Não cabe aqui versar em detalhes sobre a possibilidade de mudança de orientação sexual, mas alguns cristãos com AH relataram uma diminuição dessa atração ao longo do tempo, e alguns se casaram e constituíram família (e.g., Butterfield, 2012; Comiskey, 1992). Jones e Yarhouse (2007) relataram que, em uma amostra de homens com AH em grupos semanais de apoio cristão, um terço teve uma mudança em direção a um maior desejo heterossexual e menor desejo homossexual durante um período de dois anos (o que significa, é claro, que dois terços da amostra não mudaram ou voltaram a assumir uma identidade gay; devemos também observar, no entanto, que a intervenção era só um grupo de apoio, e não um verdadeiro tratamento terapêutico). Yarhouse e Burkett (2003) desenvolveram um modelo cognitivo de tratamento cujo foco é a mudança na identidade do indivíduo, e não na AH, recomendando que os cristãos baseiem o cerne de sua identidade em seu relacionamento com Cristo e interpretem a AH simplesmente como parte de sua experiência. A terapia reparadora (TR), por sua vez, busca promover mudanças na AH por meio da relação terapêutica, em princípio um recurso legítimo da graça criadora/fator comum. Infelizmente, a abordagem da TR nem sempre é conduzida por profissionais de saúde mental treinados e com expectativas realistas, dado o grau de orientação homossexual, e foi severamente criticada na praça pública (e por alguns cristãos). No entanto, a TR tem muitos apoiadores e estudos de caso de eficácia na promoção de uma orientação heterossexual mais forte entre algumas pessoas com AH (Hamilton e Henry, 2009; Nicolosi, 2009). Além disso, como acabamos de mencionar, há ainda os que defendem a aceitação da AH quando não há consumação da prática, e optaram pelo celibato. Burk e Lambert (2015) e Butterfield (2015) defendem o arrependimento como a melhor resposta à condição da AH, e essa postura em relação aos desejos por indivíduos do mesmo sexo, sem dúvida, ajuda alguns a resistir a eles. No entanto, o arrependimento parece ser mais adequado para os que consentiram e adotaram a AH — para os quais a AH se concretizou em atividade homossexual e, por fim, em vício — já que o arrependimento é um tipo de ação contrária, envolvendo um afastamento intencional da atividade pecaminosa. Por sua vez, a simples experiência da AH sem consentimento em sua prática parece mais justificar lamento e entrega a Deus do que arrependimento. Alguns, é claro, precisarão praticar os três. No entanto, dependendo das necessidades e desejos de seus aconselhados com AH, os

terapeutas cristãos têm uma variedade de opções que, juntas, utilizam recursos da ordem criada e da redenção que podem produzir o melhor resultado possível em casos individuais. O sucesso dependerá muito do grau de AH, que varia muito de um indivíduo para outro. Infelizmente, alguns tipos de distúrbio são mais resistentes à mudança do que outros, e nossa tristeza pelos afetados deve corresponder ao grau de intratabilidade.

—11—

A extensão da psicopatologia

No dia em que dela comeres, certamente morrerás.

Gênesis 2.17

Eles ouviram a voz do Senhor Deus andando no jardim ao entardecer, e o homem e sua mulher se esconderam da presença do Senhor Deus, entre as árvores do jardim.

Gênesis 3.8

Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; bem-aventurados os que choram, porque serão consolados.

Mateus 5.3,4

Nos três capítulos anteriores, vimos que, de acordo com o cristianismo, os seres humanos são simultaneamente criaturas boas e caídas, e a queda humana abrange a condição universal do pecado original e as enormes diferenças individuais quanto a pecados ativos, sofrimento físico e psicológico e dano biológico e psicossocial. Embora a queda humana inclua mais que psicopatologia (e.g., doença, pobreza), os distúrbios da alma compõem a maior parte do que os cristãos consideram a condição humana caída.

RUMO A UMA PSICOPATOLOGIA MAIS ABRANGENTE — TERCEIRA PARTE

Para os teístas, a psicopatologia humana pode ser entendida como qualquer desvio do projeto de Deus para o corpo e a alma humana no relacionamento com outras pessoas. O pecado é um desvio eticoespiritual, enquanto o dano inato é um desvio biopsicossocial. O sofrimento é um desvio do projeto de Deus, no sentido de que, embora Deus o permita, ele criou os seres humanos com o impulso natural de evitá-lo, de modo que o sofrimento cria tensão em todas as quatro ordens de discurso (biológica, psicossocial, ética e espiritual; veja Johnson 2007).

Psiquiatras e psicólogos seculares fizeram grandes progressos na compreensão dos danos biopsicossociais e do impacto causado por traumas e estresse, mas desconsideraram de modo geral o distúrbio eticoespiritual. Os teólogos concentraram a atenção no distúrbio do pecado e raramente examinaram outros tipos de psicopatologia (McFadyen, 2000, é uma exceção notável). A comunidade cristã precisa de um modelo abrangente e unificado de psicopatologia que atenda às três perspectivas, sintetizando os aparatos conceituais, vocabulários e sabedoria das perspectivas dessas duas comunidades sobre os distúrbios da alma, de acordo com os pressupostos de sua própria cosmovisão, resultando finalmente em um DSM cristão.[1] Concluiremos nossas reflexões sobre uma psicopatologia cristã considerando a inter-relação dessas três perspectivas.[2]

Para nos ajudar a entender como cada perspectiva orienta uma psicopatologia cristã, vamos examinar um breve estudo de caso de quatro pessoas, cada uma das quais representa um tipo de psicopatologia relativamente pura, correspondendo a uma das perspectivas.

Tony tem quarenta anos, é casado, tem dois filhos adolescentes e é vice-presidente de uma das quinhentas maiores empresas listadas pela revista

Fortune. Cerca de seis meses atrás, ele foi à China, com outros dois vice-presidentes, para encontrar parceiros comerciais em algumas empresas chinesas. Mas, nessa viagem, ele iniciou um caso com um dos outros vice-presidentes. Eles conseguiram manter seu relacionamento em segredo até agora. Tony parece feliz com o relacionamento e quer continuar o caso indefinidamente, de modo que não está sofrendo. Além disso, cresceu em uma família relativamente saudável e não tem danos biopsicossociais significativos. Esse é um sinal relativamente puro de pecado ativo contínuo.

Há três semanas, Mary perdeu o marido, com quem foi casada por 51 anos. Ele morreu de câncer, sofreu muito por causa da doença. Ela conseguiu enfrentar o funeral, mas, embora uma parte dela esteja grata porque o sofrimento dele terminou, ela vive chorando e não consegue parar de pensar nele. Dentro de três meses, ela retomará a maioria de suas atividades anteriores com amigos e na igreja, de modo que não há dano de longo prazo. Ela sente muita saudade do marido, mas se anima com a perspectiva de vê-lo no céu. Esse é um sinal relativamente puro de sofrimento.

Benjamim tem 23 anos, tem síndrome de Down, mora com a família e trabalha vinte horas por semana em uma oficina protegida. Ele adora passar tempo com a família, tem um espírito doce e alegre, e gosta de passear com o cachorro. Raramente se sente triste ou frustrado, e seus pais têm poucas dificuldades com seu comportamento. Esse é um sinal relativamente puro de dano biopsicossocial.

Na maioria das vezes, uma psicopatologia envolve mais de uma perspectiva. Jenny cresceu em uma família com um pai alcoólatra e uma mãe que trabalhava muito para garantir que o marido não tivesse nenhuma razão para ficar descontrolado. Por isso, Jenny aprendeu muito cedo que seu medo e tristeza não eram importantes. De vez em quando, Jenny via o pai, bêbado, bater na mãe, e isso a deixava aterrorizada. Jenny converteu-se ao cristianismo quando tinha uns vinte anos e leva sua fé a sério. Ela se casou e tem três filhos. No entanto, quando a vida familiar não anda do jeito que ela quer ou planejou, às vezes “se descontrola”, corre para o quarto, chorando, e durante algum tempo fica inconsolável. Seus filhos sabem que ela os ama, mas, quando não se saem bem na escola ou nos esportes, ela pode se transformar em uma pessoa crítica implacável. Ela tem atritos especialmente com o marido, que tem lá seus problemas de depressão leve e falta de autoconfiança. Quando brigam, ele tende a se afastar. Há alguns anos, ela começou a ter uma crescente sensação de ansiedade em relação à vida, sobretudo quanto ao bem-estar físico de seus filhos,

e geralmente se sente distante de Deus. Jenny sofreu a vida inteira e, em decorrência disso, teve algum dano biopsicossocial que se entrelaçou com o pecado original, criando alguns padrões de pecado ativo, chamados vícios, pelos quais ela tem alguma responsabilidade. O tratamento cristão abrangente abordaria as três dimensões.

Pecado (e pecados), sofrimento (passado e presente) e dano biopsicossocial constituem três formas diversas de psicopatologia humana. A tabela 11.1 resume algumas das características singulares de cada uma, principalmente em relação a Deus e à redenção.

Cada perspectiva tem um sistema próprio de referência, qualidade, impacto e resolução, moldada pela reação e resposta do Deus triúno a cada uma. Um objetivo importante desse modelo de terapia é a diferenciação desses três tipos de distúrbios psicoespirituais, pois cada um requer um tipo de tratamento unificado em torno de Cristo. O pecado original envolve o cultivo da fundamental humildade, enquanto o pecado ativo envolve confissão, arrependimento e mortificação. O tratamento do sofrimento implica que devemos ser sinceros em nossa resposta ao compartilhá-la com Deus e com outras pessoas dignas de confiança, para que possamos aprender a suportá-lo como nosso chamado, amar e perdoar os que o causam e, por fim, nos alegrarmos, apesar de nossa resistência inata a ele. O tratamento de danos envolve várias estratégias, dependendo do dano e, à medida que pareça insolúvel, devemos aceitá-lo, reformulá-lo como uma oportunidade especial de glória e, gradualmente, aprender a nos orgulhar nele de coração.

Tabela 11.1

	PECADO	SOFRIMENTO	DANO BIOPSICOSSOCIAL
O problema com respeito a Deus	Deus é absolutamente isento de pecado (1Jo 1.5).	Deus tem características eternas que são expressas em uma criação caída, as quais são análogas ao sofrimento humano. Um Deus perfeito enfrenta o pecado e sofre por ele; o Rei majestoso sofre empaticamente, conhecendo o sofrimento dos seres humanos.	Deus é absolutamente isento de defeitos.
A atitude de Deus em relação ao problema nos seres humanos	Deus ira-se contra o pecado humano e, de um jeito ou de outro, punirá todo pecado.	Deus sente empatia e compaixão pelos que sofrem.	Deus dedica atenção especial aos deficientes e os defende.
O problema com respeito a Cristo enquanto ele esteve na terra	Cristo nunca pecou, mas sofreu na cruz o castigo pelo pecado humano (2Co 5.21).	Cristo sofreu durante sua vida humana e principalmente nas últimas dezoito horas.	Cristo não tinha nenhuma deficiência, mas se identificou com elas e foi crucificado em "fraqueza" (2Co 13.4).
Como os cristãos devem abordar esse problema em relação a si mesmos?	Confissão e arrependimento	Procurar reduzir o sofrimento, se possível. Caso não seja possível, lamentar, identificar-se com Cristo e conferir novo enquadramento.	Procurar solução para a deficiência, se possível. Caso não seja possível, procurar aceitá-la e se orgulhar dela.
O que Deus faz agora na vida dos cristãos em relação a esse problema?	Deus elimina a culpa e a vergonha objetivas dos crentes, enfraquece o pecado e diminui a quantidade de pecados ativos por meio da fé e do arrependimento, em Cristo.	Deus permite que o sofrimento seja desigualmente distribuído entre os crentes, mas os conforta por meio da fé em Cristo e procura extrair dele algum benefício.	Há uma variação considerável. Em alguns casos, as deficiências podem ser permanentes (deficiência mental); em outros, Deus cura gradualmente, até certo ponto; e há casos em que Deus cura a deficiência.
O que Deus fará na eternidade sobre esse problema na vida dos crentes?	No céu, Deus eliminará todo pecado dos crentes para sempre.	Deus eliminará para sempre todo sofrimento dos que estão no céu.	Não podemos responder a essa pergunta com certeza. Ele pode eliminar toda deficiência dos que estão no céu, ou ela pode marcar sua vida eternamente (como as chagas de Cristo), mas não haverá vergonha.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A EXTENSÃO DA PSICOPATOLOGIA

Com base no que vimos sobre pecado, sofrimento e dano, analisaremos agora como esses aspectos se interrelacionam na psicopatologia e como seu impacto nos seres humanos é generalizado.

Os dramas individuais e uma abrangente psicopatologia do desenvolvimento

A moderna psicopatologia do desenvolvimento tem seguido a tendência de estudar os seres humanos como simples organismos, e não como seres éticos e espirituais, e tem limitado suas considerações a fatores biopsicossociais (contudo, veja em Flanagan e Hall, 2014, uma alternativa cristã). Por isso, não deu atenção suficiente ao modo em que a natureza eticoespiritual dos seres humanos pode se desenvolver de maneira ideal ou ruim. Uma psicologia cristã implica uma abordagem mais holística e abrangente, começando por levar em conta o envolvimento de Deus.

Por causa de sua soberana majestade, Deus é um agente pessoal perfeito, com liberdade absoluta ou infinita, em conformidade com sua natureza virtuosa. Os agentes pessoais humanos, porém, têm liberdade finita e condicionada — restrita pela situação do indivíduo quanto a história, geografia, gênero, corpo e assim por diante —, e os seres humanos têm sua agência ainda mais limitada pelo pecado original e pelas condições biopsicossociais caídas nas quais suas capacidades se desenvolveram. Observamos nos capítulos anteriores (e em Foundations [Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (Shedd Publicações)]) que as ordens eticoespirituais se desenvolvem a partir das ordens biopsicossociais, que as precedem temporalmente, de modo que as ordens biopsicossociais fundamentam as eticoespirituais. Sem um cérebro

relativamente saudável, nenhuma ordem eticoespiritual se desenvolverá.

Como já dissemos várias vezes, embora Deus tenha estabelecido essa criação como um teatro para sua glória, permitiu que a exibição e a devolução dessa glória fossem extremamente difíceis, a fim de manifestar mais de sua glória do que seria manifesto de outra maneira. Para criar essas condições de glória avançadas, Deus estabeleceu uma "oposição de liberdades" — sua soberana liberdade (ou agência pessoal) e a liberdade (ou agência pessoal) condicionada dos portadores de sua imagem (Balthasar, 1988-1998, vol. 2). A tensão dramática do teodrama e seu contínuo diálogo entre Deus e suas imagens (Vanhoozer, 2005; 2010; 2014) é imensuravelmente ampliada em relação ao que ocorreria em uma criação perfeita em razão dos rígidos limites da agência finita e condicionada da humanidade — sua escravidão ao pecado e os pecados particulares que cada ser humano comete, assim como seus sofrimentos e deficiências. Como os seres humanos podem participar da glória de Deus quando se sabe que, no mais íntimo do ser, são antagônicos a Deus e suas ações violam constantemente os mandamentos divinos, e se têm um impulso inato para resistir ao sofrimento, e suas capacidades agênticas e comunitárias estão comprometidas de várias maneiras e em vários graus? Os conflitos internos e sociais produzidos por esses fatores psicopatológicos nitidamente conferem à história da redenção boa parte de sua intensidade dramática. Os limites individuais específicos dos quais os seres humanos se conscientizam no início da idade adulta podem ser denominados "condições de glória" (Johnson, 2007, cap. 17), mas também oferecem oportunidades dramáticas para o papel que cada pessoa desempenha no teodrama.[3]

O objetivo da breve visão geral de uma psicopatologia cristã do desenvolvimento que apresento a seguir é mostrar que suas principais perspectivas estão complexamente entrelaçadas no desenvolvimento humano. Começaremos com uma reformulação (com base no cap. 8) de seu ponto de partida: o pecado original, que é uma disposição universal, contínua e quase inconsciente que faz com que os seres humanos tendam a desconfiar de Deus e resistir a sua glória, supremacia e amor e a se colocar em inimizade com ele, com os outros e com eles mesmos, de forma contrária ao seu bem-estar fundamental e ao dos outros, subvertendo e prejudicando a qualidade moral criada e levando a vários tipos de idolatria. Segundo o cristianismo, o desenvolvimento de toda psicopatologia humana origina-se nesse distúrbio fundamental.

O pecado original tende ao caos. No início da criação, Deus falou ao caos e trouxe a ordem à existência (Gn 1.2). O termo hebraico traduzido por "caos" (tōhu) denota aquilo que está além do ponto atingido pela palavra formativa de Deus, na periferia da criação, e de lá a ameaça (Barth, 1960b; Brueggemann, 2002). Um dos efeitos do pecado original é arruinar a palavra organizadora de Deus, trazendo o caos, o que se evidencia no corpo e na alma, bem como na relação entre o eu e o outro. Quando Deus amaldiçoou a humanidade por causa de seu pecado, usou uma sinédoque para resumir os efeitos desorganizadores do pecado — dor no parto, luta entre gêneros e dificuldade no trabalho (Gn 3.16-19). Também é evidente agora que algumas pessoas têm uma vida mais caótica que outras.

Sem a presença de Deus para ajudar, os poderes psicológicos inferiores (ainda que bons) de que uma pessoa é inerentemente dotada (percepção biopsicossocial/cognição/desejos) são mais fortes que os poderes psicológicos superiores (percepção moral e espiritual/cognição /desejos). Assim, desejos legítimos segundo a ordem criada tornam-se excessivos ("desordenados", na linguagem medieval), anulando a consciência do indivíduo e sua consciência de Deus e de sua glória na criação. "Sheol e Abadom nunca se fartam; e os olhos do homem nunca se saciam" (Pv 27.20). Essa desordem transforma desejos inferiores segundo a ordem criada em concupiscências. Sem Deus no centro de nosso ser, o domínio do pecado original ou implícito sobre as pessoas é exercido por meio de dinâmicas autônomas segundo a ordem criada e por meio de uma preferência pela criatura em detrimento do Criador (Edwards, 1758/1970; Romanos 1.25; 5.17-21; 6.6,12-23).

Pecado original e natureza: caos biológico e fraqueza na infância. Já observamos que os efeitos do pecado se estendem a nossos corpos criados por Deus, o que fica evidente na predisposição genética a vícios, comportamento agressivo, atração pelo mesmo sexo, confusão de gênero, esquizofrenia, depressão bipolar, distúrbios alimentares e distúrbios somáticos (Stanford, 2010).[4] Essas tendências psicopatológicas distribuem-se de forma desigual entre os indivíduos.

Além disso, a sensação da ausência de Deus na vida humana afeta o desenvolvimento biológico posterior. Sem Deus como sistema de referência absoluto, as limitações cognitivas naturais das crianças em idade pré-escolar (e.g., "egocentrismo"; Piaget, 1977b) transformam-se em egoísmo na idade adulta, algo impróprio para uma imagem de Deus; sem a experiência do amor de

Deus, os desejos naturais que as crianças em idade pré-escolar têm de receber amor, segurança e aceitação tornam-se narcisismo implícito na idade adulta. O pecado original subverte nossas limitações e anseios naturais, de modo que os adultos vivem inconscientemente alternando entre dois polos: tentar preencher um vazio e uma solidão insaciáveis com outras criaturas ou perder a esperança de alcançar essa satisfação (Kierkegaard, 1849/1980). Essas tendências psicopatológicas são comuns a toda a humanidade.

Pecado original e criação: caos psicossocial e sofrimento precoce. As tendências geradas pelo pecado original, as deficiências genéticas e as limitações naturais das crianças geralmente se combinam com socialização inadequada e geram resultados fenotípicos anormais. Em um mundo caído, as necessidades que as crianças pequenas têm de estabelecer uma união intersubjetiva caracterizada por aceitação e receptividade (também chamada apego, espelhamento e sintonização empática), bem como de receber alimentação, proteção, treinamento e regras, nem sempre são supridas como deveriam, e isso pode levar ao surgimento de tipos específicos de psicopatologia.

Muito provavelmente, o maior sofrimento do mundo é o causado por maus-tratos e negligência física, emocional e espiritual das crianças, em virtude da forma com que isso molda seu desenvolvimento. Esse tipo de tratamento abusivo transmite significado que ativa emoções, fazendo com que as crianças pensem que lhes falta a bondade segundo a ordem da criação e, até certo ponto, anulando a orientação geralmente positiva da vida humana, conforme foi criada. Além disso, experiências sociais negativas repetidas e seu significado têm grande probabilidade de ser internalizadas, esculpindo o cérebro/alma em desenvolvimento da criança e, possivelmente, produzindo déficits biopsicossociais de longo prazo, como memórias dolorosas, pensamentos e crenças tendenciosos negativos, intensos esquemas emocionais mal-adaptativos, emoções inapropriadas, um crítico ou "sabotador" interno e outras partes dissociadas das representações de si e de outros, interpretações defensivas, deficiências de apego e habilidades sociais precárias. No entanto, sua "orientação de boa criação" (cap. 7) as motiva a ter um foco positivo, contribuindo para o desenvolvimento de dissociação, defesas e negação. "Quanto mais infeliz foi a infância, mais, em autodefesa, ela é excluída da consciência e impedida de interferir na vida no presente, à medida do possível. O inconsciente […] é, em grande parte, construído e estruturado pelo processo de enterrar e esquecer precisamente tudo o que foi mais difícil e perturbador no

início da vida” (Guntrip, 1957, p. 190).

Um dos resultados mais clinicamente significativos de experiências sociais negativas é o desenvolvimento de “estados mentais” desordenados (Siegel, 2012) — também chamados “autoestados” (Wachtel, 2008) ou “partes” (Schwartz, 1995). Segundo Siegel, um estado mental é “o padrão total de ativações no cérebro em determinado momento no tempo” (p. 186), que resulta de experiências semelhantes repetidas. Quando crianças cronicamente traumatizadas alternam regularmente entre estados emocionais negativos esmagadores — como ansiedade, tristeza ou vergonha — e estados emocionais positivos com outras pessoas, esses “estados mentais” marcadamente diferentes formam “locais neuroanatomicamente diversos” (Siegel, 2012, p. 188), que ficam “agrupados em eus especializados” (p. 211) e tornam-se mais ou menos dissociados um do outro na experiência do indivíduo — um fenômeno também chamado “divisão” (Hamilton, 1988). Esses estados mentais têm grande probabilidade de ser ativados em relacionamentos adultos que se assemelhem, até certo ponto, às dinâmicas anteriores, fornecendo fortes estruturas interpretativas para as experiências e relacionamentos atuais, às vezes levando à excitação de sentimentos negativos tão vívidos quanto os que foram experimentados quando essas redes neurais estavam sendo formadas e elaboradas na infância — mesmo quando os acontecimentos atuais que desencadeiam a resposta não são tão traumáticos. Os estados mentais também contribuem para a experiência de “falsos eus” que parecem ilegítimos quando nos conscientizamos deles.

Conhecer um pouco dessas dinâmicas de desenvolvimento ajuda a explicar o fenômeno que Freud (1920/1959) denominou “compulsão à repetição”, a tendência que as pessoas que tiveram uma infância problemática apresentam de, aparentemente, trabalharem para recriar seu passado no presente, procurando cônjuges e amigos igualmente problemáticos e agindo de maneiras autodestrutivas que geram os mesmos tipos de respostas de abuso ou rejeição que as magoam muito tempo atrás. Fairbairn (1952) sugeriu que essas repetições são em parte motivadas por uma esperança incessante de que “o outro” finalmente mude e satisfaça o anseio pela conexão (ou comunhão) há muito perdida, anseio este que também é um bem segundo a ordem criada.

McFadyen (2000) oferece uma explicação cristã profunda de como os efeitos patológicos do abuso sexual se insinuam na vontade das vítimas, a qual pode ser facilmente aplicada a muitos tipos de maus-tratos a crianças. As capacidades de

agência pessoal das crianças ainda não estão totalmente formadas, e elas não têm poder, status ou conhecimento. Por isso, não têm a menor condição de resistir aos maus-tratos. No entanto, a dinâmica de poder intrínseca ao relacionamento com seus cuidadores cria condições que cooptam a agência limitada que elas têm. Os cuidadores modelam certos padrões de ação e estilo relacional, fornecendo guias implícitos para as ações das crianças. Como as crianças geralmente têm apenas um contexto interpretativo para entender a si mesmas e a suas capacidades, não têm como formar julgamentos comparativos que possam moderar e objetivar sua situação. Além disso, as palavras, emoções e ações de cuidadores relativamente ruins, em geral associadas de modo direto às deficiências e ao mau comportamento das crianças, moldam correspondentemente sua identidade em desenvolvimento e suas capacidades agênticas e relacionais. Em alguns casos, como quando há abuso sexual, as crianças desenvolvem uma "ilusão de consentimento", já que cooperam mais ou menos com o agressor mais poderoso, desejando o "bom" relacionamento prometido de forma implícita ou explícita. Isso resulta, tragicamente, em um falso mas profundo senso de participação no mal, distorcendo a identidade e as emoções das vítimas e transformando seus recursos internos em padrões de ação e relacionamento que tendem para o autodestrutivo, são armazenados no cérebro e moldam inconscientemente sua história futura.

A socialização das crianças deve prepará-las para a agência madura, primeiro treinando-as para agir de acordo com o andaime da orientação dos pais e, em segundo lugar, relaxando gradualmente a estreita supervisão necessária na infância e dando maior oportunidade para que crianças mais velhas e adolescentes assumam a responsabilidade por suas escolhas e ações. No entanto, a modelagem insatisfatória, o abuso e a negligência dos pais (principalmente pelo fato de que, em geral, as crianças são acusadas de ser culpadas de seus maus-tratos nesses contextos), moldam as capacidades volitivas pré-agênticas das crianças de maneiras que as inclinam para padrões de pecado ativo e vício, anos antes de poderem tomar decisões adultas pelas quais serão responsabilizadas como agentes pessoais maduros. McFadyen (2000) argumenta que essas influências sociais pecaminosas mostram como o pecado original opera, moldando a vontade do ser humano "pela incorporação em processos de ação concretos, sociais e materiais e pela trajetória da ação passada. A vontade não é apenas uma dinâmica pessoal; ela tem sua origem na dinâmica patológica que é inter, trans e suprapessoal, e a ela se incorpora" (p. 127). O critério que diz que as ações de um indivíduo são erradas não é o fato de essa pessoa optar livremente por realizá-las (contrariamente às noções libertárias de liberdade),

mas, sim, o fato de ser um agente pessoal adulto que faz, de modo voluntário, o que Deus proibiu.

[Influências] que […] originadas fora da vontade, podem entrar nela, alterando a estrutura de intencionalidade, a percepção do bem e, por consequência, a orientação do indivíduo em relação à vida, dirigida internamente. O campo de força constituído pela dinâmica distorcida do pecado, que cerca o indivíduo e no qual ele não pode evitar de participar, desorganiza e distorce as energias internas pelas quais ele se orienta e dirige a vida de dentro de si mesmo (p. 188).

Assim, segundo McFadyen, a doutrina cristã do pecado original fornece uma estrutura suprapessoal que permite entender como a agência humana individual pode ser subvertida para realizar propósitos pecaminosos que transcendem a vontade individual, embora afirmando que cada ser humano ainda é responsável por seus atos pecaminosos, mesmo tendo sido moldados, mais ou menos, pelas vontades pecaminosas de outros. Essa é uma parte importante da tragédia da condição humana caída.

Podemos dizer que os pecados e a incredulidade das pessoas com quem lidamos na infância entram em ressonância com o pecado que habita em nós e juntam-se a ele, o que pode promover uma maior colaboração inconsciente com outras pessoas na separação voluntária de Deus e uma oposição interna mais forte, geralmente inconsciente, a Deus, inibindo a fé futura e o amor de Deus para além da embrutecedora influência universal do pecado original. Isso ocorre, entre outros motivos, porque a pecaminosidade das imagens de Deus a quem uma pessoa é exposta e com quem interage estreitamente provocará distorções posteriores em sua imagem-Deus (veja cap. 6) (bem como em suas capacidades de se relacionar com outras pessoas humanas e em sua autorrepresentação).[5] Crescer com pais religiosos que não se parecem muito com Deus é ainda mais prejudicial por causa da confusão inevitável entre a imagem-Deus distorcida e o entendimento de Deus (conceito-Deus), geralmente obtido das mesmas pessoas.

Por sua vez, quanto maior a exposição ao bem da infância segundo a ordem criada, mais a graça criadora (incluindo a repetida experiência de emoções positivas e as redes neurais que elas estabelecem) moldará a pessoa em

desenvolvimento, levando ao surgimento gradual de uma forma mais precisa de semelhança com Deus segundo a criação, o que inclui as capacidades agênticas e relacionais. No entanto, o efeito do pecado original é tão grande que a "bondade restante" da imago Dei não é suficiente para permitir que indivíduos, mesmo os que estão sendo tratados por terapeutas extremamente capazes, se recuperem e experimentem uma integridade abrangente fora de Cristo — embora os não cristãos possam obviamente alcançar uma versão de integridade. Não obstante, esses esforços humanos de cura da alma, embora benéficos, do ponto de vista biopsicossocial, são ética e espiritualmente insatisfatórios do ponto de vista cristão, porque recursos meramente humanos não são suficientes para superar o afastamento humano em relação ao Deus verdadeiro provocado pelo pecado original e sua consequente vergonha e culpa inevitável.

Resumo. Juntos, pecado, sofrimento na infância e dano contribuem para um enorme comprometimento do funcionamento do ser humano criado, afetando todos os relacionamentos humanos — radical e universalmente com Deus, no caso do pecado original, mas diferentemente e com enorme variedade, dependendo do grau de sofrimento na infância e dos danos decorrentes. A tripla falsidade relacional da idolatria, a má interpretação e abuso de outras pessoas e o autoengano têm sua raiz no pecado original, mas são ampliados pelo sofrimento e pelo dano, fazendo com que todos os humanos fiquem aquém da forma e do esplendor de Deus, em maior ou menor grau.

Algumas consequências psicológicas da condição caída

Os agentes humanos desenvolvem-se dentro de um ambiente social caído, em estreito relacionamento com outros seres humanos mais ou menos pecaminosos, sofrendo e sendo danificados, e isso afeta de modo profundo a natureza de sua agência e seus relacionamentos. Observamos, no capítulo 7, que há uma distinção básica entre processos cognitivos e carditivos (estes envolvendo emoções, desejos e volição) na natureza humana criada, que está diretamente relacionada à participação humana na glória divina, sendo esses dois processos profundamente influenciados pela nossa queda.

Os processos cognitivos em um mundo caído. Cognição inclui consciência,

atenção, memória, crenças, raciocínio e imaginação. Tudo isso está comprometido, em diferentes graus, especialmente com referência ao entendimento de si mesmo, dos outros e de Deus. O pecado original faz com que seja impossível conhecer a Deus de modo correto e distorce nosso conhecimento de nós mesmos e dos outros. Isso inclina nossas faculdades cognitivas ao egocentrismo e ao egoísmo, sobretudo em relação a Deus, o que é intensificado pelos pecados ativos e seus efeitos. Além disso, as faculdades cognitivas também podem ser danificadas por influências genéticas e outras causas biológicas, como privação nutricional precoce e sofrimento crônico na infância, e o sofrimento pronunciado pode levar a distorções no pensamento, na memória e na interpretação de Deus e dos outros.

Os processos carditivos em um mundo caído. O coração é a dimensão profunda da alma humana e inclui motivações, desejos, emoções, crenças centrais, o inconsciente, intenções e ações, fenômenos responsáveis pela direção da vida do indivíduo. O pecado tem um impacto maior nos processos carditivos do que nos cognitivos, afastando os seres humanos de Deus, confundindo os relacionamentos humanos e intensificando inadequadamente o amor próprio. No entanto, sofrimento e danos também causam distorção significativa nessas áreas. Examinaremos dois aspectos importantes do coração psicoespiritual: os desejos e, principalmente, as emoções.

Os seres humanos são criaturas com desejos, e nossos desejos devem se assemelhar aos de Deus, em certos aspectos fundamentais, e corresponder ao seu projeto abrangente para a humanidade (Lombardo, 2011; Pruss, 2013). Isso significa, como vimos, que o bem-estar humano está ligado a uma orientação teocêntrica em que o ser humano deseja Deus acima de todas as coisas, e os outros desejos (a respeito de si mesmo, dos outros e do resto da criação) são ordenados adequadamente em relação a ele, às normas da vida humana e ao chamado e obrigações de cada um. Portanto, pode se entender que a psicopatologia humana constitui-se basicamente de desejos desordenados (em relação a Deus e a seu projeto). Os três tipos de psicopatologia que estudamos refletem a desordem do desejo humano de maneira diferente. A presença do pecado original significa que os seres humanos desejam as coisas criadas mais do que a Deus, o que leva a um conflito interno inevitável em razão da existência de objetos de desejo rivais — alguns bons e outros maus —, ao passo que os pecados ativos sinalizam e manifestam o coração desordenado. O sofrimento, especialmente em suas formas crônicas, pode exacerbar esse conflito interno, uma vez que, no caso dos pecadores que sofrem, desejos secundários não

realizados, baseados nas necessidades criadas, podem se intensificar, criando motivações conscientes e inconscientes para realizar esses desejos. Além disso, em pessoas que estão sofrendo, o desejo inato de evitar o sofrimento, combinado com os efeitos cognitivos e carditivos do pecado, pode distorcer as percepções de Deus, do eu e dos outros. O dano biopsicossocial pode causar outras distorções nas percepções e desejos, resultando em um padrão de desejo que se desvia, em maior ou menor grau, do projeto original de Deus, e no qual os desejos individuais se distribuem ao longo de um contínuo que vai da relativa maleabilidade à relativa fixidez, enquanto estivermos neste corpo.

As emoções são sinais de significado avaliativo baseados em estados neurofisiológicos diferentes. (Uma abordagem da natureza semiolinguística das emoções pode ser encontrada em Johnson, 2007, cap. 9. Veja tb. em Roberts [2003] uma excelente análise da emoção, orientada por sensibilidades cristãs.) Greenberg sugere que “a emoção identifica o que é importante para o bem-estar e prepara as pessoas para realizarem ações adaptativas” (Greenberg, 2011, p. 62). Dada sua cosmovisão, os cristãos acreditam que essas funções do sistema emocional humano foram projetadas por Deus de acordo com seu complexo sistema de valores teocêntricos: uma vez que Deus e sua glória são centrais, o bem-estar humano encontra-se primordialmente nele e, secundariamente, na ordem criada, quando desfrutada de forma correta.

Além do mais, as emoções são dicotômicas: positivas ou negativas. Portanto, as emoções positivas foram planejadas por Deus para refletir o que poderia promover o genuíno bem-estar dos seres humanos — primeiramente Deus e, secundariamente, tudo o que contribuísse para o seu florescimento, de acordo com o projeto divino —, bem como inclinar o ser humano para a busca dessas coisas. As emoções negativas, por sua vez, deveriam refletir o que seria prejudicial a seu bem-estar genuíno — o pecado, em primeiro lugar e, secundariamente, tudo o mais que comprometesse seu florescimento —, e afastar os seres humanos disso.

O significado das emoções negativas em um mundo caído. Os cristãos podem se perguntar por que Deus criaria seres humanos com emoções negativas que seriam inadequadas em uma criação perfeita. Podemos supor que a presença delas indica que ele sabia que os seres humanos viveriam em uma criação imperfeita. Então, Deus os criou com algumas emoções negativas explícitas e distintas entre si (mais diferentes umas das outras do que as emoções positivas), as quais seriam extremamente úteis em um mundo caído. As

emoções negativas são, aliás, sinais importantes de que a vida humana "não é do jeito que deveria ser" (Plantinga, 1995).

Nos dois casos, Deus pretendia que as emoções positivas e negativas fossem verdadeiras. Assim como uma crença só pode ser verdadeira se corresponder à realidade, "uma emoção é boa somente se 'encaixar' em seu […] objeto" (Zagzebski, 2004, p. 76). Consequentemente, uma meta importante de maturidade é cultivar um sistema emocional com tendências adequadas às circunstâncias, correspondendo ao espaço da vida presente, bem como à vida pregressa e à história do indivíduo, armazenadas em sua memória.[6] A avaliação da realidade, segundo Deus, é a única absolutamente verdadeira e perfeitamente objetiva. Mas os seres humanos são criaturas finitas, condicionadas e pecaminosas; portanto, seu objetivo deve ser aproximar a resposta avaliativa de Deus, de acordo com sua própria história. Logo, cinco cristãos maduros podem reagir a um acontecimento praticamente da mesma maneira, ou cada um de um jeito diferente, e tanto a unanimidade quanto a diversidade são adequadas.

Parece haver pelo menos seis emoções negativas universais que fazem parte da boa criação de Deus e nos permitem viver de modo significativo em um mundo caído — tristeza, ansiedade/medo, raiva, vergonha, culpa e dor emocional —, além de muitas variações culturais. Vamos examiná-las para descobrir o que denotam.

Tristeza. Em um mundo caído, não há garantias de que as necessidades naturais de um indivíduo serão atendidas ou que seus desejos serão satisfeitos. A tristeza em geral mostra a percepção da perda, especialmente a perda de um relacionamento humano, mas também a perda de uma realização, objetivo ou bem material. Além disso, a perda percebida pode ser em relação a algo que a pessoa poderia ter tido se as circunstâncias fossem outras, mas não teve, por exemplo, por motivo de abandono crônico na infância. Quando uma pessoa sofre uma perda significativa, é desígnio de Deus que ela se sinta triste e seja capaz de expressar essa tristeza de maneira produtiva e apropriada. Em um mundo caído como o nosso, grandes perdas podem ocorrer, resultando em grande tristeza.

Medo/ansiedade. Vários tipos de ameaças estão à espreita no futuro de um mundo caído. Medo e ansiedade revelam a percepção de que algum dano físico ou emocional pode nos atingir ou atingir alguém importante para nós. O medo costuma ter um objeto específico que oferece risco em potencial (sobretudo de danos físicos), enquanto a ansiedade é um estado mais difuso de inquietude

diante de uma ameaça mais vaga (Lazarus, 1999). As ameaças percebidas também podem dizer respeito unicamente à própria pessoa, como a possibilidade de um fracasso da agência pessoal (digamos, a incapacidade de alcançar algum objetivo). Diante dos muitos tipos de perigo que há na terra, sentir ansiedade de vez em quando é normal, mas pessoas que sofreram de ansiedade crônica na infância podem desenvolver ansiedade-traço mais tarde.

Raiva. Em um mundo caído, muitas vezes as pessoas são tratadas de forma injusta e, às vezes, são impedidas de alcançar os objetivos por circunstâncias ou outras pessoas. A reação dos atingidos nessas ocasiões tende a ser de frustração e raiva, principalmente quando as duas coisas ocorrem, isto é, eles não conseguem chegar a um objetivo por causa de tratamento injusto. No entanto, enquanto a tristeza e o medo/ansiedade (e a vergonha e a culpa; veja abaixo) geralmente provocam inibição da atividade, a raiva tende a levar as pessoas a agir (a menos que se retraiam). Em um mundo caído como o nosso, um pouco de raiva é normal, mas os maus-tratos crônicos fazem com que a raiva seja mais facilmente desencadeada.

Vergonha e culpa. Vamos examinar dois tipos de emoções de constrangimento ou emoções morais.[7] Vergonha é um sentimento de deficiência pessoal que resulta de uma autoavaliação global negativa, enquanto culpa é o sentimento de ter violado um padrão interno (Tangney e Dearing, 2002). A vergonha concentra-se no ser e se baseia na crença de que o indivíduo é defeituoso e falho, e isso faz com que queira se esconder, enquanto a culpa se concentra no que ele faz, e é uma consequência de uma ação que a própria pessoa considera imoral (Harter, 2012; Morrison, 2011; Tangney e Dearing, 2002).

Examinaremos as emoções morais um pouco mais detalhadamente do que as outras, porque elas podem apontar para o que já vimos ser a pior forma de psicopatologia: o pecado. Vergonha e culpa, portanto, podem ser sinais com implicações transcendentes, pois, segundo o cristianismo, o pecado original é a maior deficiência humana universal, e os pecados ativos são violações dos padrões de Deus para a ação humana. Vergonha e culpa foram as primeiras emoções negativas aludidas na Bíblia, imediatamente após Adão e Eva pecarem — quando os dois se esconderam —, especialmente destacadas por sua personificação simbólica na natureza sexual e na reprodutiva da humanidade (Gn 2.25; 3.7,8). Portanto, embora vergonha e culpa sejam emoções subjetivas, devem corresponder a estados objetivos válidos, conforme a determinação de Deus; e, aos olhos de Deus, os seres humanos são, de fato, eticoespiritualmente

deficientes e estão condenados por suas ações pecaminosas.[8]

A culpa recebeu a maior parte da atenção no Ocidente, o que é compreensível, dado o foco da lei bíblica nos pecados e vícios ativos e a maior ênfase nas transgressões do que em suas condições subjacentes. Contudo, a vergonha, na verdade, é sinal de uma característica pior da condição humana, e é a emoção mais destrutiva. A vergonha é o oposto da glória; portanto, sentimentos de vergonha, paradoxalmente, são sinal tanto de nossa dignidade criada diante de Deus quanto do fato de que ela foi manchada pelo pecado original. Segundo Bakhtin, a vergonha reflete a mentira do ser autônomo (Coates, 1998, p. 45). Nós, seres humanos, somos (de forma quase sempre inconsciente) pretendentes ao trono de nossa alma — onde Deus deveria reinar — e tentamos encobrir a nulidade de nossa reivindicação (sinalizada por nossa vergonha primordial) com um conjunto variável de "folhas de figueira" (aspectos da criação de Deus atrás dos quais nos escondemos). "A vergonha é a lembrança inefável de que o homem está afastado de sua origem; é o luto por esse distanciamento e o desejo impotente de voltar à unidade com a origem" (Bonhoeffer, 1955, p. 20).

A vergonha e a culpa são boas porque expressam nossa "divisão psíquica interna" (Stump, 2012, p. 142), mas também podem nos motivar a resistir à consciência de nossas deficiências e transgressões, contribuindo universalmente para a autojustificação, a tendência ao egoísmo e o uso de defesas, e, nas pessoas com psicopatologia mais evidente, dissociação e ilusão graves. Essas emoções também comprometem nossa capacidade de amar e receber amor porque nos levam a nos esconder e a nos iludir (Morrison, 2011; Stump, 2012), além de alimentar a manutenção do nosso falso eu. Infelizmente, as pessoas também podem sentir vergonha e culpa falsas, ou seja, vergonha e culpa excessivas, esmagadoras e debilitantes (Harter, 2012), segundo o conhecimento objetivo de Deus.

Os sentimentos de vergonha em geral são mais dolorosos que os de culpa (Tangney e Dearing, 2002), sendo mais prejudiciais ao eu (Harter, 2012; Tangney; Dearing, 2002), e geram mais constrangimento e menos empatia (Tangney e Dearing, 2002). Enquanto a culpa está muitas vezes associada à depressão e à ansiedade, a vergonha está mais ligada à psicopatologia: além de depressão e ansiedade, transtorno bipolar, somatização, comportamento obsessivo-compulsivo, psicoses, distúrbios alimentares, transtorno de personalidade paranoide, hostilidade/raiva, sensibilidade interpessoal e ansiedade fóbica (Pallanti e Quercioli, 2000; Pineles, Street; Koenen, 2006;

Tangney; Dearing, 2002), uso de drogas (Dearing, Stuewig e Tangney, 2005) e transtorno de personalidade limítrofe (Rusch et al., 2007).[9] Portanto, a culpa e, principalmente, a remediação da vergonha parecem ser de profunda importância para o bem-estar humano![10] Tanto a vergonha quanto a culpa — verdadeira ou falsa — foram desfeitas em Cristo: "Não sereis envergonhados nem humilhados por toda a eternidade" (Is 45.17); "Portanto, não há agora nenhuma condenação para os que estão em Cristo Jesus" (Rm 8.1). Os recursos cristãos para enfrentar e resolver a vergonha e a culpa objetivas e subjetivas por meio de Cristo são enormes e simplesmente muito mais ricos que qualquer coisa que os modelos seculares possam oferecer (veja em Dearing e Tangney [2011] uma análise dos recursos comparativamente limitados dos melhores modelos seculares).

Dor emocional. Os seres humanos também são vulneráveis à dor em um mundo caído, o que inclui a dor emocional, que parece ser uma experiência afetiva diferente (Greenberg e Paivio, 1997), irredutível às outras emoções categóricas mais tradicionais, embora comum nas interações humanas caídas. A dor, no entanto, não é um sinal de outra coisa senão ela mesma: é simplesmente uma forma de sofrimento. Em um mundo caído, todas as pessoas sentem alguma dor emocional, e algumas convivem com ela cronicamente, embora ela se possa tornar mais ou menos reprimida.

A intensa distorção das emoções negativas. Os seres humanos experimentam agora emoções negativas que parecem injustificadas pelas condições atuais e, portanto, são inadequadas na vida deles. Quando muito intensas, costumam ser um sinal de que, em estágios anteriores da vida, houve exposição crônica a condições negativas que resultaram no frequente armazenamento de esquemas de emoções negativas. Isso pode se manifestar na idade adulta, criando propensão a estados mentais caracterizados por raiva acentuada, ansiedade, tristeza, vergonha ou culpa, facilmente desencadeados, mas vencidos com dificuldade. Ensinar as pessoas a processar produtivamente essas emoções é um dos principais focos da psicoterapia e do aconselhamento contemporâneos.

Resumo. As emoções são significativas e avaliativas. Embora nem sempre sejam de todo precisas, mostram como o ser humano se relaciona com o bem-estar e qual sua experiência com ele, e as emoções negativas são especialmente adequadas para a vida em um mundo caído. Deus projetou os seres humanos para sentirem tristeza ao sofrerem perda, medo ou ansiedade quando expostos a ameaças, raiva quando tratados injustamente ou diante de um obstáculo, vergonha quando deficientes, culpa ao violarem uma regra e, ao serem feridos

emocionalmente, devem sentir isso. Desse modo, as emoções negativas são sinais criados que revelam nossa existência caída e morte espiritual, além da relativa ausência, em nossa experiência, de amor divino e humano, dirigindo-nos, em última instância, para a união com o Homem de Dores e sua crucificação.

Além disso, como as emoções podem ser armazenadas na memória, descobrimos que pessoas que hoje estão sobrecarregadas por emoções negativas crônicas em geral têm um bom motivo para isso. Essas emoções negativas intensas costumam mostrar que, em uma idade mais precoce, essas pessoas sofreram exposição crônica a condições negativas, às quais suas emoções correspondem de modo apropriado. A psicoterapia e o aconselhamento cristãos, por conseguinte, buscam entender as pessoas, em parte ouvindo com empatia o que diz o coração para discernir o que é importante no drama absolutamente único de uma imago Dei caída que vive em um mundo caído. Uma abordagem estoica ou meramente legal das emoções negativas apenas fará com que elas se escondam. A cura cristã substancial do cérebro/alma de uma pessoa adulta implica, portanto, que ela se conscientize de suas emoções e tendências emocionais negativas, aprenda a senti-las e expressá-las adequadamente, entenda até certo ponto por que elas existem com base em sua história de vida e cultive compaixão por si mesma, em Cristo.

Emoções pecaminosas/vícios emocionais. Além das boas emoções negativas, há várias emoções que são intrinsecamente pecaminosas. Entre elas, estão a inveja, o ciúme, a crueldade, a malícia, a luxúria, a amargura, a hostilidade e o ódio. Essas emoções revelam um coração extremamente alienado de seu Criador e, quando permitidas e praticadas, constituem pecados e vícios ativos. Ao mesmo tempo, como o pecado é sempre um parasita da boa criação, os conselheiros devem lembrar que mesmo as emoções pecaminosas contêm um núcleo (corrompido) do bem da criação (e.g., a inveja pode ter suas raízes em tratamento injusto na infância, a luxúria é uma distorção do amor sexual e assim por diante). Isso não desculpa o pecado ou o vício, mas geralmente deve ser reconhecido e tratado para que ocorra uma cura mais profunda.

O sentido das emoções positivas em um mundo caído. Como os humanos foram criados para terem emoções positivas, não podem ter emoções negativas continuamente e funcionar bem. Assim, mesmo em um mundo caído, ainda tendem universalmente para as emoções positivas (Diener, Lucas e Oishi, 2002), que os inclinam a se envolver de modo construtivo com este mundo

(Fredrickson, 2002). Como observamos, as emoções positivas foram projetadas por Deus para revelar o bem-estar humano e inclinar os seres humanos a ele — e, acima de tudo, para ter comunhão com o Deus triúno e, secundariamente, tornar-se uma imagem dele em comunidade. Tendo abandonado nosso verdadeiro bem-estar em Deus, descobrimos que os bens criados são incapazes de satisfazer nossos desejos criados e despertar e conservar emoções positivas suficientes para nos manter felizes. Por essa razão, surgem distorções cognitivas (defesas, ilusões positivas [Taylor, 1989], tendências egoístas [Aronson, 1988] e coisas semelhantes), bem como um gasto significativo de energia psicológica para manter tudo sob controle.

Contudo, para se tornarem pessoas integrais, os cristãos precisam valorizar a felicidade relativa proporcionada pelos bens criados, mas estar cientes de suas limitações intrínsecas, que se manifestam dentro de uma estrutura de valores infinitamente maior, em que Deus é o summum bonum (bem supremo). A terapia cristã, portanto, deve promover o cultivo das emoções positivas por parte dos aconselhados, orientando-os para que desfrutem dos bens criados com gratidão (1Tm 4.3-5), mas dando muito maior atenção aos bens redentores ilimitados em Cristo (Ef 1.3-5; Cl 3.1-4), buscando, nos dois casos, estabelecer "regiões" cada vez maiores de experiências emocionais positivas, às quais seus aconselhados possam recorrer quando experimentarem emoções negativas avassaladoras, e às quais estas últimas possam ser integradas. Veremos mais sobre isso nos capítulos 18 e 19.

Tornando-se agentes pessoais em comunhão, com diferentes tipos de psicopatologia

Deus projetou os seres humanos de modo que sua agência aumentasse de modo progressivo na infância e adolescência, em razão do desenvolvimento do cérebro e de várias competências relacionais e cognitivas.[11] A Bíblia informa que as crianças "não têm conhecimento do bem ou do mal" (Dt 1.39), usando uma frase semelhante à que foi aplicada à árvore de que Adão e Eva foram proibidos de comer (Gn 2.17). Contudo, a menos que suas faculdades mentais estejam seriamente comprometidas por dano cerebral, os seres humanos costumam cruzar um limiar no fim da adolescência ou início da idade adulta, quando emerge a agência pessoal madura, e tornam-se competentes do ponto de vista

ético e espiritual e suficientemente responsáveis para responder diante de Deus e de seus pares por suas ações, a despeito de quaisquer danos biológicos ou sociais que tenham sofrido. A consciência, os sistemas jurídicos e a Bíblia responsabilizam todos os adultos pelo uso de sua agência pessoal, a menos que suas faculdades mentais estejam gravemente danificadas. De fato, Deus e sua palavra incentivam a agência pessoal, utilizando, entre outras coisas, seus muitos mandamentos, a suposição implícita de que os leitores são responsáveis por obedecer e seus ensinamentos de que a culpa objetiva é consequência da desobediência.

Assim, embora os seres humanos já nasçam com o pecado original, a capacidade de cometer pecados ativos surge mais tarde, moldada por influências biológicas e sociais ao longo da vida, nas relações com os outros e condicionada ao conhecimento e ao aumento da capacidade agêntica. Ao responsabilizar adultos não deficientes mentais por seus pecados ativos, nós os tratamos como agentes pessoais e, assim, realmente os ajudamos a realizar sua agência pessoal. (No capítulo 8, comentamos a respeito dessa consequência extremamente positiva, mas raramente apreciada, da doutrina cristã do pecado.)

Misteriosas diferenças de culpabilidade e os estranhos efeitos dos pecados ativos. Ao mesmo tempo, devemos observar que os pecados ativos, em número e grau, estão muitas vezes relacionados à quantidade de dano biopsicossocial do indivíduo. Embora todos sejamos igualmente comprometidos pelo pecado original, existem grandes diferenças nos pecados ativos que cada indivíduo comete. É um truísmo trágico do desenvolvimento humano caído que as vítimas de pecados cometidos por outras pessoas estão predispostas a pecar de maneira semelhante quando se desenvolvem, por causa do exemplo e da internalização de pensamentos e emoções distorcidos. Contudo, quanto mais graça criadora um indivíduo experimenta na infância, pelo amor e virtude dos pais, menos pecados ativos tende a praticar mais tarde na vida. O reconhecimento desse fato não diminui a responsabilidade de agentes pessoais maduros mas danificados por seus pecados ativos; em vez disso, aumenta a responsabilidade daqueles a quem muito foi dado.

Para complicar ainda mais, os pecados ativos fornecem evidência inegável da pecaminosidade original, e isso pode levar, paradoxalmente, a uma maior autoconsciência, amor e gratidão a Deus (Lc 7.36-50; Berkouwer, 1971). Contudo, aqueles que tiveram maior graça criadora no início de seu desenvolvimento e, portanto, não cometem muitos pecados ativos flagrantes,

pela falta de muitas evidências de pecaminosidade original, podem chegar a concluir, de modo consciente ou inconsciente, que são intrinsecamente melhores que os pecadores mais óbvios, qualquer que seja sua teologia declarada. Uma dinâmica de pecado original como essa provavelmente contribuiu para o senso de justiça própria dos fariseus, e ajuda a explicar por que “os justos”, e não os “pecadores”, mataram Jesus (Lc 5.27-32). Uma orientação teocêntrica complexa, logo, dá um tom irônico ao pecado, que não pode ser reconhecido pelo simples moralismo. O ponto principal é que apenas um Deus onisciente pode conhecer a verdadeira culpabilidade em determinado ato pecaminoso. É por isso que os seres humanos em geral não devem julgar uns aos outros (Mt 7.1), a menos que haja razões sociais, legais ou eclesiais legítimas para fazê-lo.

Glória e bem-estar humano por meio de psicopatologia

Deus parece amar um desafio. O pecado, o sofrimento e os danos biopsicossociais são, cada um à sua maneira, obstáculos à glória de Deus e ao bem-estar humano. No entanto, não teriam sido permitidos se Deus não pretendesse produzir algum bem maior, apesar deles. Tudo isso contribui para um drama épico!

Vimos que cada forma de psicopatologia conduz, a seu modo, à manifestação de atributos divinos que não seriam expressos tão plenamente em um universo ausente desses males e obstáculos dramáticos. Da mesma forma, demos alguma atenção aos tipos de virtudes cristãs que podem se desenvolver a partir delas. Antes de passar para as implicações terapêuticas de sua interação na vida humana, vamos juntar esses fios e ver como Deus consegue extrair deles tanto glória quanto bem-estar humano.[12]

A glória de Deus manifesta-se acima de tudo em sua resposta trinitária às três formas de nossa psicopatologia. Considerando a história da revelação, podemos dizer que ele responde ao pecado primeiro com justiça, mas também, o que é surpreendente no momento, e de forma preponderante, poderíamos acrescentar, com amor: o Filho de Deus assumindo humildemente nossa humanidade, recebendo o castigo por nosso pecado e alçando os crentes à novidade de vida ao enviar o Espírito Santo para habitar nos pecadores, adotá-los e capacitá-los a

viver cada vez mais de acordo com sua união com Cristo. Deus responde ao sofrimento humano e ao dano biopsicossocial principalmente com amor; o Filho de Deus assumiu humildemente nossa humanidade, mas também experimentou sofrimento e fraqueza, junto com o resto da humanidade; e o Espírito Santo habita em crentes sofredores e imperfeitos, confortando-os e capacitando-os a viver melhor com seus sofrimentos e danos. Ao responder dessa maneira, Deus manifestou características especiais da beleza de sua natureza e caráter trinitários.

Um tipo único de florescimento humano origina-se na resposta de Cristo a nossa psicopatologia que capacita nossa resposta, em nome de Cristo. Já santificados por causa de sua união com Cristo, os crentes também receberam o Espírito, para que — apesar do pecado original, dos pecados ativos e dos vícios — possam aprender a se arrepender cada vez mais profundamente e a minar o poder do pecado em sua vida e na de outras pessoas, por meio do perdão divino, para que, juntos, eles se tornem mais semelhantes a Cristo: humildes, perdoadores e compassivos em relação aos pecadores, e também contritos — virtudes, no caso deles, realmente moldadas por seu pecado. Já íntegros e completos por causa de sua união com Cristo, os crentes também receberam o Espírito, para que, apesar de seus impulsos contrários, tanto sociais quanto da ordem criada, possam aprender a aceitar seus sofrimentos e danos, e crescer com eles, por meio do consolo, da cura e do poder de Deus, para que, juntos, se tornem mais semelhantes a Cristo: humildes, receptivos e compassivos com os sofredores e os fracos, virtudes moldadas por seu próprio sofrimento e fraqueza. Consequentemente, a manifestação da glória de Deus e nosso florescimento crescem juntos, em resposta à psicopatologia humana, em Cristo.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Um modelo de psicoterapia não é melhor que seu modelo de psicopatologia, pois sem um correto diagnóstico do problema, não podemos aplicar de forma confiável o tratamento adequado. Portanto, o tempo que levamos para

desenvolver um entendimento cristão da psicopatologia nos levará, assim esperamos, a um conjunto mais abrangente de soluções possíveis para os distúrbios de nossa alma.

Por onde começamos?

Embora o pecado seja o pior tipo de psicopatologia dentro de uma estrutura teocêntrica, não significa que ele deva ser nosso único foco ou mesmo o foco inicial. A ilusão inerente ao pecado torna a abordagem bem mais complexa do que muitos imaginam. É claro que há situações em que um pecado ativo que está destruindo a vida de uma pessoa precisa ser combatido imediatamente — como nos casos graves de dependência de substâncias, adultério ou abuso sexual em curso. No entanto, a chave para a vida cristã e a cura cristã é a união com Cristo; portanto, de maneira geral, ao lidar com o pecado, a maior pergunta que os terapeutas cristãos enfrentam é como promover a cura mediada por Cristo, em vez de se concentrarem exclusivamente no pecado e alimentar o moralismo (que, ironicamente, é centrado no ser humano). Por causa da penetração do pecado original (depravação total) e da ilusão intrínseca (exacerbada pela vergonha), não é possível miná-lo diretamente, visto que ele adere a todo pensamento e ação — mesmo à ação reflexa de lutar contra ele — e se esconde da consciência, exigindo que, na maioria das vezes, os conselheiros o abordem indiretamente (Kierkegaard, 1962a), em Cristo e com sabedoria relacional. Uma orientação mais legalista pode forçar o pecado a se esconder (esconder-se da própria pessoa e dos outros), sem realmente atacá-lo na raiz. Trabalhar com o coração geralmente requer que o pecado seja abordado somente após a formação de uma relação de confiança suficientemente forte. Assim, o primeiro objetivo do conselheiro é o desenvolvimento de uma aliança terapêutica com o aconselhado.

Ao mesmo tempo, como o pecado é absolutamente oposto à bondade e ao bem-estar de Deus, deve sempre ser a principal preocupação do terapeuta cristão, mesmo que não seja tratado explicitamente em determinada sessão. Como observamos no capítulo 8, abordá-lo com sucesso por meio de Cristo promove a integração interna dos aconselhados, reduz sua culpa e vergonha, sejam elas verdadeiras ou falsas, e transfere para a cruz e para Deus o sofrimento e o dano associados. Não precisamos ter medo da doutrina do pecado, contanto que

tenhamos Cristo.

Criando condições que ajudam o aconselhado a abrir o coração

Tratar do problema do pecado, do sofrimento e do dano geralmente é doloroso. Essa é uma das principais razões pelas quais tantas pessoas evitam a psicoterapia e o aconselhamento. Portanto, o aconselhamento cristão feito com sabedoria visa a manter o sofrimento inevitável das sessões dentro de limites geralmente toleráveis. Uma das maneiras de fazer isso é representando concretamente o amor geral de Deus pelos pecadores feridos e seu amor específico por seus filhos por causa do evangelho de Cristo. Pense na atitude do pai em relação ao filho pródigo quando este retorna (Lc 15.20-32). Esse tipo de abertura com os aconselhados comunica intersubjetivamente uma presença pessoal acolhedora que reduz a vergonha, diminui a ansiedade e torna mais suportável a conversa sobre a psicopatologia, apesar da dor. Além disso, quando os aconselhados sentem vergonha durante a sessão, o que em geral acontece, os conselheiros podem reduzi-la sensivelmente, não entrando em pânico e mantendo uma presença encarnacional de amor e compaixão (Wilson, 2002).

Também é possível fazer referência, periodicamente, ao fundamento divino dessa franqueza, descrita no evangelho e possibilitada pela união com Cristo. Ao fazer isso, no entanto, os conselheiros devem tomar cuidado para que “os aconselhados não parem na cabeça”, já que uma abordagem intelectual da verdade pode ser uma defesa, e alguns cristãos supõem que o simples conhecimento da verdade deveria ser suficiente para eliminar as emoções negativas de uma pessoa, em vez de facilitar sua resolução. Os conselheiros sempre podem melhorar no tocante a falar a verdade em amor (Ef 4.15; Powlison, 2005).

Aprendendo a aceitar a própria psicopatologia

Vimos já várias vezes que parte importante da jornada de cura, no caso de um crente, é a aceitação de tudo o que ele é em Cristo. Segundo Kierkegaard (1849/1980), a fé cristã é “que o eu, sendo ele mesmo e disposto a ser ele mesmo, repousa de modo transparente em Deus” (p. 82). Cristo torna isso possível e, portanto, quanto uma pessoa consegue aceitar a verdade do seu “eu real” está diretamente relacionado com o grau em que consente no amor de Deus e naquilo que ela é em Cristo. Quanto mais os crentes aceitam o amor de Deus e sua perfeição escatológica em Cristo, mais profundamente podem reconhecer, confessar e aceitar seus pecados, emoções negativas e limitações, e trabalhar para resolvê-los o máximo possível, porque sua identidade final está fundamentada na identidade de seu irmão mais velho.

Com o tempo, isso pode ajudar os crentes a praticar a tolerância em relação à angústia (Zvolensky, Bernstein e Vujonavic, 2011) — a que a tradição da virtude dá o nome de fortaleza ou longanimidade —, a qual depende consideravelmente de aprender a ouvir, interpretar e processar o significado de nossas emoções negativas, que são, até certo ponto, um registro de nosso sofrimento e de nossa história. Mas a tolerância em relação à angústia é traço adquirido, o que significa que ela precisa ser buscada de modo intencional, dado o nosso impulso inato de evitar o sofrimento, incluindo a vergonha que sentimos ao reconhecer nossa imperfeição eticoespiritual (pecado) e biopsicossocial (fraqueza). Por causa disso, os aconselhados precisarão de muito incentivo, treinamento e prática de tolerância ao sofrimento. Isso pode ser facilitado pela gradual apropriação, por parte do aconselhado, de sua união já estabelecida com Cristo, por meio de imaginação guiada com Cristo durante as sessões, além de tarefas de casa, como memorização de passagens bíblicas sobre a união com Cristo, meditação sobre a união com Cristo e tempo em comunhão com ele.

Os conselheiros facilitam a tolerância em relação à angústia especialmente ao exemplificá-la de modo concreto na sessão, quando o aconselhado se mostra angustiado. Se, durante a conversa, o conselheiro se mantém calmo e demonstra empatia e entrosamento com o aconselhado, sem se deixar abater por sua ansiedade ou tristeza, este se beneficia da experiência de lidar com outro intersubjetivo que o apoia — não se sentindo mais sozinho, talvez pela primeira vez —, o que pode ser profundamente reconfortante e fornecer andaimes socioemocionais que por fim permitirão que os conselheiros tolerem e gerenciem sua angústia e pratiquem o controle emocional por conta própria (Johnson, 2007, cap. 16). De qualquer modo, a chave é lidar com a angústia junto com outra pessoa, seja com Cristo, consciente de sua união com ele, seja com o

conselheiro, que aponta para Cristo de modo concreto ou o representa.

Tratamento diferenciado das três perspectivas de psicopatologia

Dadas as profundas diferenças entre pecado, sofrimento e danos, o aconselhamento difere em cada caso. Contudo, muitas vezes os três estão misturados na vida humana. Como dissemos acima, a menos que haja razões urgentes para se concentrar no pecado explícito, ou a sabedoria terapêutica dite o contrário, os conselheiros cristãos devem deixar que seus aconselhados os guiem na determinação do curso geral da terapia e do foco das sessões individuais. Não raro, isso acabará dirigindo a conversa para o sofrimento do aconselhado, o que, em geral, é bom. A principal tarefa do conselheiro aqui é a prática da empatia, pela qual acompanha os aconselhados em sua dor e os ajuda a explorar o significado de suas emoções negativas. Esse companheirismo ajuda a criar o que para muitos aconselhados é um novo tipo de experiência emocional, em que o outro não reprova nem se afasta, mas permanece, aceita e examina, modelando uma nova maneira de abordar as emoções negativas. À medida que aumenta a confiança recíproca e o aconselhado lentamente desenvolve a capacidade de suportar os problemas, o conselheiro conseguirá ajudá-lo a agregar considerações e emoções mais positivas às negativas. A resolução final do sofrimento de um cristão ocorre por meio de sua reiterada identificação afetiva com o sofrimento de Cristo na cruz e com sua ressurreição.

Ao encontrar danos biopsicossociais, costuma ser necessário usar técnicas psicossociais para sondar de forma sutil a história do aconselhado, a dinâmica de sua família de origem, seus pensamentos e crenças, suas emoções e estilo relacional, além de investigação e transformação empáticas. Danos resultantes de maus-tratos e trauma na infância (como estilo inadequado de apego ou treinamento emocional) podem ser remediados aos poucos (embora não necessariamente curados) por meio da reorganização neural que ocorre em psicoterapia, aconselhamento e outros relacionamentos positivos (Cozolino, 2010). Além disso, por causa de “causação descendente” ou efeitos de cima para baixo, atividades eticoespirituais, como adoração e amor a Deus, identidade em Cristo e arrependimento do pecado ativo, também podem contribuir para a cura de danos biopsicossociais (Johnson, 2007, caps. 9, 16). Intervenções médicas

justificam-se quando o funcionamento do ser humano estiver gravemente comprometido ou quando as estratégias de ordem superior são ineficazes, idealmente para permitir que o aconselhado participe de atividades psicossociais e eticoespirituais mais produtivas, capazes de reestruturar o cérebro, o que os medicamentos sozinhos não conseguem fazer. No entanto, quanto mais intratável for o dano (e.g., perda de massa cinzenta no cérebro), menos necessárias são as intervenções de ordem superior; nesse caso, a tarefa do cuidador é sobretudo a de dar apoio. Os terapeutas cristãos também podem ajudar ao enquadrar o dano dentro dos propósitos de um Deus amoroso e da união do crente com Cristo, que foi crucificado em fraqueza e faz da fraqueza um veículo para sua glória.

O trabalho anterior também ajudará os cristãos a crescer em graça e a se aprofundar no arrependimento e na fé em Cristo, em parte pela constante descoberta de padrões de pecado mais sutis em sua vida. Os cristãos devem visar à destruição total do pecado original, sabendo muito bem que ele não pode ser destruído nesta vida (Owen, 1965, vol. 6). À medida que ampliam seu conhecimento e experiência do amor e da santidade de Deus em Cristo, ajudados por amigos espirituais pacientes e amorosos, os quais servem de sinais concretos de Deus, suas defesas podem ser suavizadas e sua vergonha diminuída, permitindo que identifiquem, lamentem e mortifiquem os pecados ativos, talvez durante o tempo de "trabalho da alma" ou quando se conscientizarem deles ao longo do dia, o que, por sua vez, ajuda a minar e a enfraquecer o poder do pecado original. Os conselheiros facilitam essa orientação ao levar o pecado a sério, mas apenas dentro do contexto mais amplo dos propósitos redentores do Deus triúno, demonstrados em sua bondade, gentileza e comunhão empática, que também levam em consideração o sofrimento e o dano do aconselhado, como ocorreu durante o ministério duplo de Jesus na terra, quando ele lidou com doentes de corpo e de alma. No capítulo 8, vimos que a única maneira pela qual os aconselhados podem realmente enfraquecer o pecado e os pecados ativos — e não apenas forçá-los a se esconder — é por meio de Cristo, lembrando-se de seu sacrifício na cruz e do perdão que obtiveram por ele.

Independentemente de como os três tipos de psicopatologia se encontram misturados em cada caso, sua resolução é intrinsecamente relacional e doutrinária, processada na relação com Cristo — o que implica algum conhecimento de sua pessoa e obra —, bem como em comunhão com o Deus triúno, com o conselheiro e com outras pessoas adequadas que fazem parte da vida do aconselhado.

Repetição/reencenação ou redenção/nova criação

A pesquisa psicológica estabeleceu com bastante firmeza que nossas experiências com outras pessoas nos primeiros anos de vida contribuem profundamente para a formação de nossos padrões adultos de sentir, esperar, agir, pensar a respeito de nós mesmos e dos outros e nos relacionarmos com eles. Também comentamos que, quando essas experiências são constantemente negativas, as pessoas tendem (de modo inconsciente) a agir de formas que reproduzem o passado em seus relacionamentos atuais, por exemplo, pressionando demais os outros a se aproximar e, assim, fazendo com que se afastem. Em sentido mais amplo, todos os seres humanos provavelmente reproduzirão a patologia com que cresceram e têm alta probabilidade de cometer pecados que já tenham cometido antes. Esse padrão de repetição negativa ou de reencenação de traumas passados é uma das grandes tragédias da vida humana.

Parte da promessa terapêutica do cristianismo diz respeito a estabelecer na alma a nova criação em Cristo (2Co 5.17), implicando a transformação das estruturas dinâmicas psicológicas e história de vida do indivíduo por meio da construção gradual de uma nova capacidade imaginativa derivada da provisão, por parte de Deus, de amplas redes de significado interconectadas, relativas a um novo relacionamento com Deus e com os outros, novos valores, desejos e emoções, uma definição diferente de bem-estar e significado individual e novas opções e oportunidades no drama pessoal. Esses elementos podem ser apropriados e internalizados por meio da leitura espiritual, da oração, da meditação, da adoração, do diálogo com outras pessoas, do ensaio imaginativo e da prática de improvisação. Com o tempo, redes psicológicas de significado mais positivas e, em seguida, novas redes neurais baseadas nas primeiras, podem tornar-se mais poderosas e influentes, até se tornarem mais atraentes do que as antigas redes patológicas de significado negativo e suas correspondentes redes neurais, introduzidas numa fase anterior da vida.

O amadurecimento da agência pessoal em comunhão, em um mundo caído

Vimos que os seres humanos são responsáveis por seus pecados ativos, mas não por seu pecado original (pelo menos, não ativamente), e também não pela maior parte de seu sofrimento e dano (a menos que sejam causados por seus pecados ativos), sobretudo quando estes os acompanham desde a infância. Além disso, os seres humanos têm um senso de vergonha em relação ao seu pecado e fraqueza que faz com que tenham dificuldade de falar com sinceridade sobre esses assuntos com Deus, com os outros e até com eles mesmos. Contudo, o fato de sermos feitos à imagem de Deus acarreta — pelo menos para os que não têm danos neurocognitivos importantes — o surgimento da responsabilidade por nós mesmos e pelo nosso futuro, no mínimo no início da idade adulta. Por isso, o amadurecimento dos cristãos na idade adulta inclui o reconhecimento crescente do estado atual de sua alma (incluindo sua pecaminosidade e seu dano tais como são) e a percepção de sua responsabilidade, de agora em diante, de cuidar de si mesmos e de se esforçarem para obter todo remédio disponível nesta vida para suas deficiências psicoespirituais, de modo que o aperfeiçoamento da alma constitui uma de suas mais altas prioridades, tão importante quanto a família e a atividade profissional. Uma responsabilidade que decorre dessa é procurar ajudar outras pessoas a alcançar esse mesmo reconhecimento e responsabilidade. Por fim, àquele a quem muito é dado, muito se pedirá (Lc 12.48), de modo que os que foram aquinhoados com vantagens biopsicossociais e eticoespirituais significativas têm a responsabilidade de amadurecer o reconhecimento de que seus dons e tudo o que os distingue dos outros são dádivas recebidas (1Co 4.7), acarretando maior grau de culpabilidade do que o dos menos favorecidos e o chamado para servi-los como Cristo serviu, em vez de julgá-los.

Todos estamos arruinados e feridos

Por que Cristo confrontou os fariseus tão ferozmente? Talvez tenha sido pelo desejo de expor tanto a trágica ilusão que tinham a respeito da própria pecaminosidade quanto a forma impiedosa com que julgavam as pessoas mais flagrantemente pecadoras. Como já comentamos, uma das maiores contribuições do cristianismo para o autoentendimento da humanidade é a revelação de que todos os seres humanos são pecadores. Portanto, todos estamos arruinados e

feridos da pior maneira possível, e por isso somos fundamentalmente iguais na pior forma de psicopatologia.

Considerando apenas as ordens biológica e psicossocial, isso parece falso segundo o que é possível enxergar, já que há profundas diferenças entre as pessoas quanto a seus danos. Pense na magnitude do dano evidente na esquizofrenia ou em um transtorno de personalidade. E, se considerarmos a ordem ética, isso também parece contrariar os fatos, porque a vida de algumas pessoas é, de modo patente, muito mais moralmente reprovável que a de outras — alguns têm o hábito de roubar, outros assassinaram a sangue frio ou cometeram abuso sexual muitas vezes, sem remorso. Mais importante ainda que isso é a correlação muito forte que há entre ter um histórico familiar conturbado (e dano biopsicossocial) e a maior pecaminosidade na idade adulta. Do ponto de vista da ordem espiritual, no entanto, em que todos os seres humanos são reconhecidos como pecadores egocêntricos em essência, podemos ver que o maior grau de dano em alguns simplesmente permite que a depravação comum a todos extravase a normatividade que pessoas mais sãs e virtuosas têm por causa da graça criadora de Deus (At 14.17; 1Co 4.7; Tg 1.17), de modo que o pecado original comum a todos torna-se mais manifesto. Como é triste, portanto, que até mesmo nós, cristãos, às vezes critiquemos tanto e nos importemos tão pouco com os pobres de espírito (Mt 5.4), com pecadores como as prostitutas e os alcoólatras (Lc 7.34) e com os menores dentre eles — os prisioneiros, os sem-teto, os doentes mentais e assim por diante (Mt 25.31-46). Sei que essa é a tendência de meu coração.[13]

Esse diagnóstico ressoa de forma perturbadora com as análises de Foucault (1965; 1977) e de Girard (1996), segundo os quais a identificação de alguns membros da sociedade como anormais desempenha uma função autoprotetora na sociedade por normalizar todos os outros, tirando a atenção das próprias anormalidades e frustrações e reforçando as relações de poder existentes. Pessoas “normais” lucram, psicologicamente falando, ao projetarem sua vergonha e senso de impotência inconscientes nos que têm esquizofrenia ou nos que cometeram crimes, que são vistos como os que realmente têm problemas e se tornam os bodes expiatórios da sociedade. Os cristãos poderiam acrescentar que saber que os outros são piores do que nós — monstros loucos ou imorais — ajuda os restantes a seguir de modo mais sutil a ideia inconsciente e ilusória de que nós (e Deus), juntos, somos os bons no centro do universo. Por muitas razões, precisamos admitir que algumas pessoas têm maior psicopatologia manifesta que outras. Algumas pessoas precisam ser hospitalizadas; outras

precisam ser presas. Mas uma implicação direta das narrativas do evangelho parece ser que o farisaísmo é pior que a esquizofrenia ou até pecados ativos flagrantes, porque usa as coisas mais sagradas — Deus, justiça, a Bíblia — para sustentar, de inconsciente, o egocentrismo remanescente no indivíduo. Portanto, ver a situação em que se encontram outros menos favorecidos do que nós deveria fazer com que todos guardássemos nossas pedras e deplorássemos.

Consequentemente, o plano redentor de Deus inclui a formação de igrejas que funcionam como postes de sinalização da Trindade e cabeças-de-praia da nova criação, aceitando as diferenças notáveis que existem entre todos os seus membros e aprendendo a praticar em conjunto a hospitalidade que cura a alma. Os que receberam muito são chamados a amar sinceramente e a ajudar os que receberam pouco, compreendendo que, para se tornarem mais sábios, mais piedosos e mais sãos, precisam aprender e viver com os pobres de espírito, com os pecadores e com os mais desafortunados dentre estes, porque o entendimento infinito de Deus abrange e transcende todas as nossas perspectivas finitas e pecaminosas. Portanto, a ajuda é dada mutuamente, e o objetivo de os membros ministrarem uns aos outros está mais próximo de se tornar realidade. Além do mais, isso aumentará a credibilidade concreta do chamado de Cristo para que todos os que estão cansados e sobrecarregados vão e encontrem descanso nele aos olhos de um mundo pós-cristão extremamente cético.

Companheirismo em todos os tipos de psicopatologia

Por último, sabendo ou não, as pessoas com psicopatologia precisam de amigos que os acompanhem em sua jornada de cura. De especial importância são amigos habilidosos, como psicoterapeutas, conselheiros, ministros e diretores espirituais, que aprenderam a aceitar as pessoas como são sem abandonar o plano de design de Deus. Tal companhia requer correr riscos e, às vezes, a capacidade de enfrentar uma enorme quantidade de pecado e negatividade com uma postura basicamente esperançosa, e que dá esperança, derivada da ressurreição de Cristo. Esse tipo de vida paradoxal não é o chamado de todos, mas é um dom do Espírito Santo e uma habilidade que pode ser aperfeiçoada.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

▪

Clássicos

Bennett, A. The valley of vision: a collection of Puritan prayers and devotions (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975).

_____. O vale da visão: uma coletânea de orações puritanas (Brasília: Monergismo, s.d.).

Kierkegaard, S. The sickness unto death. Tradução para o inglês de H. V. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980; edição original: 1849). [‡]

_____. O desespero humano. Tradução de Alex Marins (São Paulo: M. Claret, 2006).

Contemporâneos

Beck, R. Unclean: meditations on purity, hospitality, and mortality (Eugene: Wipf & Scott, 2011).

Coe, J. H. “A transformational approach to psychopathology, sin and the demonic”. In: Coe, J. H.; Hall, T. W., orgs. Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology (Downers Grove: InterVarsity, 2010). [‡]

Flanagan, K. S.; Hall, S. E., orgs. Christianity and developmental psychopathology: foundations and approaches (Downers Grove: InterVarsity, 2014). [‡ Abordagem sofisticada, mas acessível, de um ponto de vista cristão.]

McFadyen, A. Bound to sin: abuse, Holocaust and the Christian doctrine of sin (New York: Cambridge University Press). [Tratamento contemporâneo profuno da pecaminosidade humana.]

Roberts, R. C. Emotions: an essay in aid of moral psychology (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Siegel, D. J.The developing mind. 2. ed. (New York: Guilford, 2013). [‡]

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010). [‡ Breve, desafiadora, mas excelente abordagem cristã sobre vergonha e culpa, e sua relação com o amor, no cap. 7.]

Tangney, J. P.; Dearing, R. L. Shame and guilt (New York: Guilford, 2002). [‡ A melhor investigação secular e empírica desses temas.]

Thompson, C. The soul of shame (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

Welch, E. Shame interrupted (Greensboro: New Growth, 2012).

Wilson, S. D. Released from shame (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Podemos assinalar que o teólogo John Frame (1987) desenvolveu uma estrutura de três perspectivas para entender a realidade — enfocando a lei (a perspectiva normativa), o sujeito (a existencial) e o objeto (a situacional) —, as quais correspondem razoavelmente bem ao modelo de psicopatologia que vimos desenvolvendo nos últimos capítulos. Quanto ao que nos interessa, a perspectiva normativa (relativa às normas da vida humana) refere-se à conformidade da vida humana à lei (cujos princípios mais importantes são revelados com maior clareza na Bíblia); psicopatologia aqui diz respeito ao pecado e tem sido o foco da teologia. A perspectiva existencial (referente ao sujeito do conhecimento humano) refere-se à experiência humana; psicopatologia, nesse caso, diz respeito ao sofrimento e tem sido o foco da psicoterapia e do aconselhamento, bem como da pesquisa em psicologia (rotulada como estresse). A perspectiva situacional (relativa ao objeto do conhecimento humano) refere-se ao cenário (compreendido de maneira ampla) das pessoas humanas; psicopatologia, nesse

caso, refere-se ao dano biopsicossocial e tem sido um foco importante da psiquiatria e da pesquisa em psicologia. De acordo com Frame, cada perspectiva é irredutível às outras, e cada uma se aplica a todos os aspectos da vida humana.

[2] Para um pouco mais de reflexão sobre esse projeto, veja Johnson (2007, cap. 15) e também Coe e Hall (2010). Yarhouse, Butman e McRay (2005) fazem um resumo e uma análise bastante úteis e basicamente positivos da psicopatologia convencional do ponto de vista cristão, e Flanagan e Hall (2014) editaram um volume semelhante sobre a psicopatologia do desenvolvimento convencional. O próximo passo será uma proposta mais crítica e construtiva, a qual se baseará no trabalho desses autores e terá de envolver muitos outros psicólogos, psiquiatras, teólogos e filósofos.

[3] Alguns podem argumentar que a natureza dramática desses conflitos não pode justificar malignidade, e também que não devemos sugerir que Deus os use para sua glória, para não corremos o risco de implicar Deus diretamente no mal. No entanto, como vimos no capítulo 9, o livro de Jó mostra que Deus usa esses conflitos como um teatro para sua glória, sem justificar sua maldade, nem estar implicado em sua causação direta. De fato, excelentes romances, peças de teatro e filmes, tanto de ficção quanto de não ficção, demonstram que há algo de valor intrínseco no conflito dramático, principalmente por meio de sua difícil resolução.

[4] Alguns cristãos defendem a hipótese de que o pecado original agora faz parte do nosso código genético. No entanto, isso significaria que o pecado faz parte da ordem criada e implicaria que a salvação do pecado poderia ser obtida por meio de terapia genética. Do ponto de vista cristão, o pecado é mais bem compreendido como um distúrbio eticoespiritual que tem efeitos deletérios nas ordens biopsicossociais.

[5] Isso constitui o lado negativo da hipótese da “correspondência” ou do “modelo mental”, a qual diz respeito à relação entre apego aos pais e a Deus (veja Kirkpatrick, 1992).

[6] Presume-se, conforme o projeto de Deus, que exista um nível de desenvolvimento ótimo para criaturas finitas em um mundo caído, o qual levaria a uma maior dose de emoção positiva do que negativa, gerando uma atitude otimisticamente criativa, mas também totalmente realista.

[7] Constrangimento, remorso e contrição também são emoções morais. As duas últimas indicam o reconhecimento, até certo ponto, da gravidade de nossas falhas morais e o desejo de consertar as coisas (Harter, 2012; Narramore, 1984; Roberts, 2003).

[8] Bôš é a principal palavra usada para designar vergonha na Bíblia, e seu primeiro sentido é "cair em desgraça, normalmente por causa de fracasso, quer de si mesmo, quer de um objeto de confiança" (Oswalt, 1980a, p. 98). Ela ocorre 155 vezes no Antigo Testamento, a maioria nos Profetas e em Salmos.

A vergonha é muitas vezes o resultado de algo que deu errado, por exemplo, uma derrota em batalha (e.g., 1Sm 20.30; Ez 16.63). Deus, algumas vezes, prometeu a vergonha em consequência de um pecado ativo (Jr 22.22). Existe uma vergonha objetiva diante de Deus (Sl 89.45; Pv 18.13; Dn 9.8), mas a Bíblia também faz referência ao sentimento subjetivo de vergonha (Is 26.11; Ed 9.6), principalmente em razão de pecado e da calamidade que ele provoca, e essa vergonha é muitas vezes associada ao fato de outras pessoas terem conhecimento dele (Sl 40.15; 69.19; Is 20.4; Sf 3.11) (Stump, 2012). Já a desvergonha — ausência de sentimento de vergonha quando deveria existir — foi considerada evidência de extrema desobediência (Jr 6.15). O Novo Testamento pouco acrescenta a esse entendimento.

A principal palavra hebraica para designar culpa é ʾāšām, que "inclui atos de pecado, responsabilidade por eles, castigo e consequência ou, como alternativa, redenção. A palavra denota qualquer quebra da aliança de Deus com Israel e qualquer ato divino para lidar com isso, seja castigo ou redenção" (Livingston, 1980, p. 79). Quanto à vergonha, a noção de culpa no Antigo Testamento baseia-se em objetividade — "diante do Senhor" (2Cr 19.10) —, de modo que as pessoas "levam" a culpa por seu pecado (Lv 5.17; Sl 5.10; Os 10.2) (Stump, 2012). Até mesmo pecados involuntários resultam em culpa, mas os transgressores podem identificá-la depois e são exortados a reconhecê-la (Os 5.15) e a tomar as providências cabíveis (Lv 4.22; veja tb. Nm 5.6). Curiosamente, não há nenhuma referência a sentimentos de culpa. Deus determinou uma "oferta pela culpa" (ʾāšām; veja Lv 5—7; 14) como parte do sistema cultual, para remover a culpa do povo (Lv 10.17; "e lhe será perdoado", Lv 5.16). Mais tarde, a Bíblia diz que o Messias se tornaria ʾāšām de Deus e levaria o pecado do povo (Is 53.10-12).

No Novo Testamento, a palavra grega correspondente, aitia, é raramente usada.

Durante o julgamento de Cristo, Pilatos disse: “Não encontro nele culpa (aitia) alguma” (Jo 19.6) — significativamente, em um cenário de tribunal. Contudo, o conceito de culpa está por todo o Novo Testamento, o que é evidente nas várias afirmações de que os seres humanos pecaminosos merecem condenação (e.g., Rm 1—3).

Os escritores do Novo Testamento também fazem referência à “consciência” (syneidēsis; veja Rm 2.15 e 1Tm 1.5), que serve de intermediária da lei de Deus que está “escrita no coração [de todos os seres humanos]” e dá “testemunho, com seus pensamentos quer acusando-os, quer defendendo-os” (Rm 2.12-15), embora possa ser desvirtuada (1Co 8.7-13; 1Tm 4.2; Tt 1.15). Os cristãos podem considerar a consciência o “módulo” psicológico que serve de fonte da vergonha e da culpa subjetiva, indicando seu objetivo correlato.

[9] Diante dessas evidências, a maioria dos pesquisadores seculares considera a vergonha uma emoção prejudicial que deve geralmente ser evitada. A culpa, ao contrário, passou a ser considerada socialmente valiosa pelo fato de pôr o foco na violação de regras, e não no indivíduo, e (ao contrário da vergonha) incentivar ações de reparação para resolver problemas com as pessoas que foram ofendidas ou magoadas. Consequentemente, os pesquisadores recomendam estratégias para a criação de filhos que incentivem a tendência à culpa, mas não a tendência à vergonha. Harter (2012) geralmente é menos crítica em relação à vergonha, mas reconhece que, embora também possa gerar humildade e consideração por outras pessoas, ela está ligada a mais problemas do que a culpa. Os cristãos também tendem a valorizar mais a culpa que a vergonha (e.g., McMinn, 2008, p. 46).

[10] Embora não haja espaço aqui para desenvolver essas ideias de modo satisfatório, a distinção contemporânea entre vergonha e culpa pode ajudar os teólogos com a chamada culpa original. Seguindo Agostinho, muitos teólogos acreditaram que o pecado original exigia culpa original, ou seja, todos os seres humanos nascem culpados de condenação eterna por causa do pecado de Adão, crendo que isso foi ensinado em Romanos 5. Surgiram diferentes teorias para explicar como essa culpa é transmitida, incluindo a teoria “realista” de Agostinho, que supõe que a transmissão ocorra por meio de propagação, uma vez que os descendentes estão de alguma forma presentes dentro dos seres de seus ancestrais. A comunidade reformada desenvolveu a teoria da representatividade federal, acreditando que Deus atribui aos descendentes de Adão a culpa de seu pecado primordial por ele ser representante da raça humana, assim como Cristo é representante de seu povo. No entanto, à medida que o

reconhecimento do papel da responsabilidade pessoal aumentou no Ocidente (por influência indireta do ensino bíblico e reformado), alguns teólogos têm tido mais dificuldade de ratificar essas ideias. Edwards (1758/1970), Brunner (1939) e Berkouwer (1971) levantaram sérias dúvidas sobre a base bíblica e a plausibilidade da culpa original. Como Blocher (1997) apontou mais recentemente, as duas teorias tradicionais não parecem fazer justiça à ênfase bíblica na afirmação de que a culpa é consequência dos atos do próprio indivíduo, pelos quais ele é responsabilizado. Primeiro, observe que Deuteronômio 1.39 parece ensinar que as crianças não têm o "conhecimento do bem e do mal", fato utilizado para explicar por que os filhos dos israelitas desobedientes foram autorizados a entrar na Terra Prometida quando a maioria dos adultos foi impedida de entrar. Isso sugere que a prestação de contas depende de certo grau de entendimento maduro. Em seguida, considere a repetida proclamação de Ezequiel sobre esse ponto: "A pessoa que pecar morrerá. O filho não será castigado pela iniquidade do pai, nem o pai será castigado pela iniquidade do filho; a justiça do justo ficará sobre ele, e a iniquidade do ímpio cairá sobre este" (Ez 18.20) e "Portanto, eu vos julgarei, ó casa de Israel, a cada um de acordo com sua conduta, diz o Senhor Deus" (Ez 18.30; mas veja o capítulo inteiro). Ou ainda as observações de João sobre aqueles que não estão na cidade celestial: "Lá fora ficam os cães, os feiticeiros, os imorais, os assassinos, os idólatras e todo aquele que ama e pratica a mentira" (Ap 22.15), passagem em que os critérios de exclusão são inteiramente baseados em ações pessoais, e não na imputação da culpa de Adão. Esse é o testemunho avassalador das Escrituras. Em vez de apoiar a ideia de culpa original, Romanos 5 pode ser facilmente interpretado como apoio a uma doutrina da "vergonha original", em que o pecado de Adão se espalha para toda a humanidade, resultando em morte física de todos os seres humanos, simbolizando seu afastamento e deficiência espirituais, levando à culpa inevitável e, portanto, à condenação inevitável, fora de Cristo, uma vez que os seres humanos que crescerem cometerão pecados ativos. Além disso, Romanos 5 não faz menção alguma à imputação de culpa pessoal.

Caberia aqui algum raciocínio reformacional? Será possível preservar o reconhecimento bíblico e agostiniano de que todos os humanos nascem em pecado (e assim nascem vergonhosamente deficientes), junto com a ênfase por toda a Escritura de que os humanos são culpados pelos próprios atos pecaminosos? Se isso for válido, os teólogos anteriores estavam realmente se referindo à vergonha objetiva em sua análise sobre as consequências originais e universais do pecado, e não à culpa, sem contarem ainda, na época, com os

recursos linguísticos/conceituais de que dispomos agora para distinguir uma coisa da outra. Isso significaria que a ideia de culpa original era, na verdade, uma mistura dos dois conceitos. Assim, desenvolveu-se uma lógica teológica elaborada que parece ir além da ênfase bíblica na relação causal entre ações pecaminosas reais e culpa (e a passagem de Romanos 5 é suficientemente geral em suas alegações a ponto de poder ser usada para apoiar uma variedade de teorias). Resumindo essa conjectura: pelo fato de nascerem em pecado, todos os seres humanos nascem com vergonha original, por terem uma falha profunda em seu ser, mas não com culpa original, pois a culpa se refere apenas àquilo que é acumulado em decorrência de ações reais. Se se tornarem agentes, invariavelmente se tornarão culpados, seguindo as tendências do pecado que habita neles e cometendo pecados ativos. Em tudo isso, confiamos em um Deus bom para avaliar os seres humanos com perfeita justiça.

[11] O desenvolvimento humano de cada indivíduo parece recapitular a história redentora. Deus deu sua lei à humanidade por intermédio do povo de Israel, cuja agência pessoal completa foi formada ao longo de séculos precisamente por meio dessa exposição.

[12] Em termos claros, Deus tira algo de bom desses aspectos negativos da vida humana, não porque promovam intrinsecamente a glória ou o bem-estar humano, mas, sim, porque se opõem a ambos.

[13] De fato, no meu caso, havia uma falta de autoconsciência particularmente marcante, dada a evidência abundante de minha pecaminosidade e dano psicossocial no início da idade adulta.

QUARTA PARTE

A intervenção divina

Jesus Cristo está no centro do plano doxológico/terapêutico da Trindade, e o cristianismo faz uma série de afirmações extraordinárias a respeito dele. Ele é uma pessoa eterna dentro da Trindade — o Filho de Deus — que se tornou ser humano e entrou na história da humanidade, embora continuasse a ser Deus. Viveu entre nós, foi morto por nós, condenado em nosso lugar, sofreu conosco, ressuscitando para que pudéssemos viver, e agora está no céu, com o Pai, gerando a nova criação na terra por meio do Espírito. Sua história é o ápice da história humana e deve ser a base de toda psicologia, psicoterapia e aconselhamento, porque foi por meio de sua história que o Deus triúno manifestou sua glória da forma mais notável, em todas as eras; nela, foi revelado que Cristo é o verdadeiro e real ser humano; e, por meio dela, ele conquistou as maiores bênçãos terapêuticas de que a humanidade pode dispor (Ef 1.3-23; 2.4-10; 4.8-16). Logo, a vida, a morte, a ressurreição e a exaltação de Jesus Cristo constituem a intervenção divina fundamental para a cura da psicopatologia humana. Os benefícios terapêuticos dessa história são transmitidos a cada ser humano, de modo individual, por meio da união com Cristo, uma obra que envolve a Trindade como um todo, estabelecida pelo Filho, que é a Palavra do Pai, e comunicada aos crentes pelo penhor do Espírito (Calvino, 1559/1960, p. 538). Baseada no ato de o Filho assumir a natureza humana, essa é uma “união diferenciada” (Billings, 2011, p. 64) que não elimina a diferença absoluta e eterna entre o divino Filho de Deus e os crentes, que são meras criaturas; não obstante, ela une seus interesses para sempre (Edwards, 1765/1989, p. 535), um processo em que os crentes participam e levam adiante por meio do Espírito Santo e da fé.

A união com Cristo tem muitos aspectos gloriosos, entre os quais: (1) uma união de representação, em que Jesus Cristo foi nomeado pelo Pai para agir em amor e em justiça no céu, em benefício dos crentes na terra (Rm 8.34; Ef 2.6; Hb 7.25; 9.24); (2) uma união de significado compartilhado, em que o crente foi

identificado com Jesus Cristo pelo Pai, por meio do Espírito, em alguns importantes aspectos, porque compartilham de algumas características de Cristo, por exemplo, sua perfeita justiça, santificação e filiação (Rm 5.21; 1Co 1.30; Rm 8.17), aliás, de todas as bênçãos espirituais (Ef 1.3); (3) uma união de habitação mútua, em que os crentes e a Trindade compartilham do mesmo espaço corpóreo intersubjetivo por meio da habitação do Espírito Santo e da fé, e agem, até certo ponto, de comum acordo (Jo 17.21-23; 1Co 6.19; Ef 3.16; Cl 1.27; Gl 5.22,23); (4) uma união de koinōnia, em que os crentes estão sendo atraídos para a comunhão triúna e dela participam (Jo 17.21-23; Ef 1.3-14; 1Jo 1.3); (5) uma união dramática, em que a história do crente se mistura à história de Cristo e é transformada por ela (Rm 6.3-8; Ef 2.5,6; Cl 3.3,9,10); e (6) uma união de incorporação, em que os crentes têm um relacionamento singular uns com os outros, como corpo de Cristo, unificado pelo relacionamento de todos os membros com sua cabeça (1Co 12.12-27; Ef 4.15,16) (Billings, 2011; Campbell, 2012; Horton, 2011; Purves e Achtemeier, 1999; Ridderbos, 1975; Vanhoozer, 2005).

Essa união, tão abrangente em seu alcance e de significado supremo, muda toda a realidade do crente. A compreensão do apóstolo Paulo sobre esse assunto explica por que ele usa tantas vezes locuções como “em Cristo”, “com Cristo” e “por intermédio de Cristo” em referência a todos os aspectos da vida do cristão (Campbell, 2012), de modo que quase faz Cristo parecer a “localização” constante do crente:

Ele foi retirado das restrições limitantes de seu ambiente e levado para uma esfera totalmente diferente, a esfera de Cristo. Foi transplantado em um novo solo, em um novo clima; e o solo e o clima são Cristo (Stewart, 1975, p. 157).

Para Paulo, a união com Cristo era “uma realidade duradoura, determinante para a totalidade da vida cristã, à qual se pode recorrer em todos os momentos, em todos os tipos de conexões, e com respeito a toda a igreja, sem distinção” (Ridderbos, 1975, p. 59). Por isso, essa união agora define os crentes “em sua identidade principal […] não apenas em sentido psicológico, pelo qual nos entendemos como cristãos, mais ainda mais profundamente no sentido de que nossa constituição fundamental como pessoas é moldada por nossa união com

Cristo” (Purves e Achtemeier, 1999, p. 9-10).

Nos próximos quatro capítulos, iremos nos concentrar em como nossa união com Cristo se relaciona com sua história. No capítulo 5, observamos como a narrativa é importante nas Escrituras, no desenvolvimento humano e na psicoterapia e aconselhamento cristãos. A seguir, veremos como nossa união com Cristo torna os principais episódios e acontecimentos da história de Cristo profundamente pertinentes para a cura de nossa alma. Nosso ponto de partida encontra-se em Romanos 6.3-5:

Não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados em sua morte? Portanto, fomos sepultados com ele pelo batismo na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também andemos em novidade de vida. Porque, se fomos unidos com ele na semelhança da sua morte, certamente o seremos também na semelhança da sua ressurreição.

Em um processo iniciado antes da criação (Ef 1.4), mediante a fé em Cristo, o Pai e Autor da história une os crentes à morte e à ressurreição de Cristo, abrindo um novo capítulo na vida deles, uma reviravolta na trama que acarreta sua própria morte e ressurreição proteladas (Gl 2.20; Cl 3.3), à medida que o significado da história de Cristo se infiltra nas histórias deles (passado, presente e futuro) por meio da participação diária deles na história dele por intermédio do Espírito Santo e da fé contínua (Tannehill, 1967/2006, p. 1). Essa união paradoxal de eternidade, história e presente é possível porque, por um lado, o Deus triúno está eternamente presente em todo o tempo, tanto há dois mil anos quanto com o crente hoje, e porque, por outro lado, como diz Kierkegaard (1844/1985), os crentes são contemporâneos de Cristo pela fé (p. 55-71).[1]

A apropriação da história de Cristo pelo crente (sua internalização, coparticipação e reflexão/manifestação) ocorre por meio da presença viva de Cristo (intermediada pela habitação do Espírito), à medida que os crentes passam a viver e a compreender a si mesmos, aos outros, a Deus e ao mundo segundo a vida, a morte, a ressurreição e a exaltação de Cristo. A história de Cristo, portanto, deve ser a base para uma importante reorganização e integração dos

pensamentos, emoções, desejos, memórias, imaginação, necessidades, motivações, amores e ódios, metas e planos, escolhas, ações e estruturas relacionais do crente, levando a novas maneiras de viver que promovam ainda mais seu bem-estar e satisfação. Isso faz com que a mente, o coração e a vida do crente correspondam cada vez mais às de Cristo, que, por sua vez, corresponde de modo perfeito à ação em comunhão do Deus triúno (Jo 17.21,23), pois passamos a ter os mesmos "interesses" que Deus (Edwards, 1765/1989). O desafio psicológico para os crentes (e seus cuidadores) é aceitar sua união com Cristo e seu significado — profundamente, de coração, em todo o seu mundo interior, apesar dos obstáculos que encontram ali (sem falar nos obstáculos que encontram no mundo).

Segundo Calvino, nossa "união mística" com Cristo é da "mais alta importância", já que "Cristo, tendo sido por nós apropriado, nos faz compartilhar com ele dos dons que recebeu" (Calvino, 1559/1960, p. 737). Portanto, não há como exagerar sua relevância e valor para a psicoterapia e aconselhamento cristãos. Após longo hiato, o interesse pela doutrina da união com Cristo aumentou significativamente na última década (veja abaixo[2]. Talvez em nenhum outro ponto a psicoterapia e aconselhamento cristãos sejam tão diferentes das versões seculares do que no que se refere ao papel preponderante que a união com Cristo e sua história deve desempenhar no processo de cura da alma de cristãos.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Contemporâneos

Billings, J. T. Union with Christ: reframing theology and ministry for the church

(Grand Rapids: Baker, 2011).

Campbell, C. R. Paul and union with Christ: an exegetical and theological study (Grand Rapids: Zondervan, 2012). [‡ Acadêmico, mas devocional!]

Fitzpatrick, E. Found in him: the joy of the incarnation and our union with Christ (Wheaton: Crossway, 2013).

_____. Encontrados nele: a alegria da encarnação e de nossa união com Cristo. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Hickman, D. Closer than close: awakening to the freedom of your union with Christ (Colorado Springs: NavPress, 2016).

Letham, R. Union with Christ in Scripture, history, and theology (Phillipsburg: P&R, 2011). [‡]

Peterson, R. A. Salvation applied by the Spirit: Union with Christ (Wheaton: Crossway, 2014). [‡]

Purves, A.; Achtemeier, M. Union in Christ: a declaration for the church (Louisville: Witherspoon, 1999).

Smith, J. B. Hidden in Christ: living as God's beloved (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Wilbourne, R. Union with Christ: the way to know and enjoy God (Colorado Springs: David C. Cook, 2016). [Talvez o livro por onde se deva começar.]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Essa consciência era básica na experiência do apóstolo Paulo, para quem "a presença de Cristo era um fator mais ou menos constante, do qual (ele), consciente e inconscientemente, extraía meios e força para todas as suas atividades" (Dunn, 1998, p. 400).

[2] Previsto por Purves e Achtemeier (1999) e por Purves (2004).

—12—

A vida de Cristo e a perfeição da humanidade

[Ele] se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens.

Filipenses 2.7

Nos quatro capítulos anteriores, refletimos sobre a psicopatologia considerando os recursos canônicos da fé cristã. Chegamos agora ao cerne deste livro e ao que constitui o cerne da fé cristã: a mais importante e pessoal intervenção do Deus triúno para tratar nossa psicopatologia. Como vimos, Deus está agora manifestando sua glória na busca de curar os seres humanos de sua condição caída por intermédio do Filho, pelo Espírito. Nos quatro próximos capítulos, fixaremos o olhar em Jesus (Hb 12.2), a fim de melhor entender o que Deus realizou por meio dele para curar nossa alma.

Afirmando o óbvio, esse foco é exclusivo da psicoterapia e aconselhamento cristãos. Enquanto todos os modelos contemporâneos competentes concentram-se na história e na experiência do aconselhado por meio das habilidades do conselheiro, apenas os modelos cristãos procuram basear esse empreendimento na história de outro ser humano, que viveu na terra dois mil anos atrás. Essa orientação pode ser considerada bizarra fora da comunidade cristã, mas nossa esperança é que, antes de terminarmos, possamos ver que a pessoa e a obra de Cristo — resumidas em sua vida, morte, ressurreição e exaltação — fornecem recursos terapêuticos de valor inestimável para a humanidade.

Como observamos no capítulo 5, esses quatro episódios da história de Cristo

correspondem, grosso modo, aos principais atos do teodrama cósmico da história humana: Criação, Queda, Redenção e Consumação. A Palavra de Deus primeiro se identificou conosco em nossa natureza de seres criados, e depois em nossa queda (2Co 5.21), após o que ele se tornou a nova criação de nossa humanidade por meio de sua ressurreição e exaltação. Por conseguinte, conhecer a Cristo de modo pessoal é conhecê-lo como nosso Senhor encarnado, crucificado, ressuscitado, e como o amigo que temos no céu, e tentaremos entender como esses episódios da história de Cristo tratam a nossa psicopatologia. Referindo-se aos três primeiros, Bonhoeffer (1955) escreveu: “Não poderia haver erro maior do que separar esses três elementos; pois cada um deles compreende o todo. É de todo errado estabelecer uma teologia da encarnação, e uma teologia da cruz, e uma teologia da ressurreição separando uma das outras, cada uma em oposição às outras, por uma absolutização equivocada de uma dessas partes” (p. 131). Desde esse momento, teólogos começaram a reconhecer também a consequente importância da exaltação de Cristo (e.g., Dunn, 1998; Schreiner, 2001; Torrance, 2009). Assim, nos próximos quatro capítulos, exploraremos as implicações que esses quatro episódios da primeira vinda do Filho de Deus à terra têm no cuidado da alma. A figura 12.1 ilustra esse objetivo.

Respeitando a vontade de Bonhoeffer, esforçar-nos-emos para evitar a separação desses quatro períodos e sublinhar um em detrimento dos outros, visto que um decorre do outro e juntos formam uma só narrativa de cura da alma, una e indivisível. Concentrar-se demais na encarnação de Cristo (como pode ter acontecido na igreja primitiva, para combater o gnosticismo) pode levar a um otimismo superficial, a uma minimização implícita do pecado e do sofrimento humanos e a um enfraquecimento do foco escatológico do cristianismo em nossa vida futura com Deus na eternidade. Um foco excessivo em sua crucificação (como ocorreu na Idade Média) pode levar a um cristianismo severo, sombrio e punitivo. A vida e a obra de Cristo são uma unidade composta por quatro episódios, cada um com importância terapêutica. Nosso bem-estar, portanto, reside em obter o equilíbrio exato em relação à sua unidade e inter-relação. A única ressalva a ser feita é que os três primeiros são acontecimentos passados, enquanto o período da exaltação de Cristo ainda está em andamento. Assim, esse evento final deve ter preeminência correspondente à sua contemporaneidade. Começamos, como seria de esperar, com um estudo da relevância terapêutica da vida de Cristo na terra.

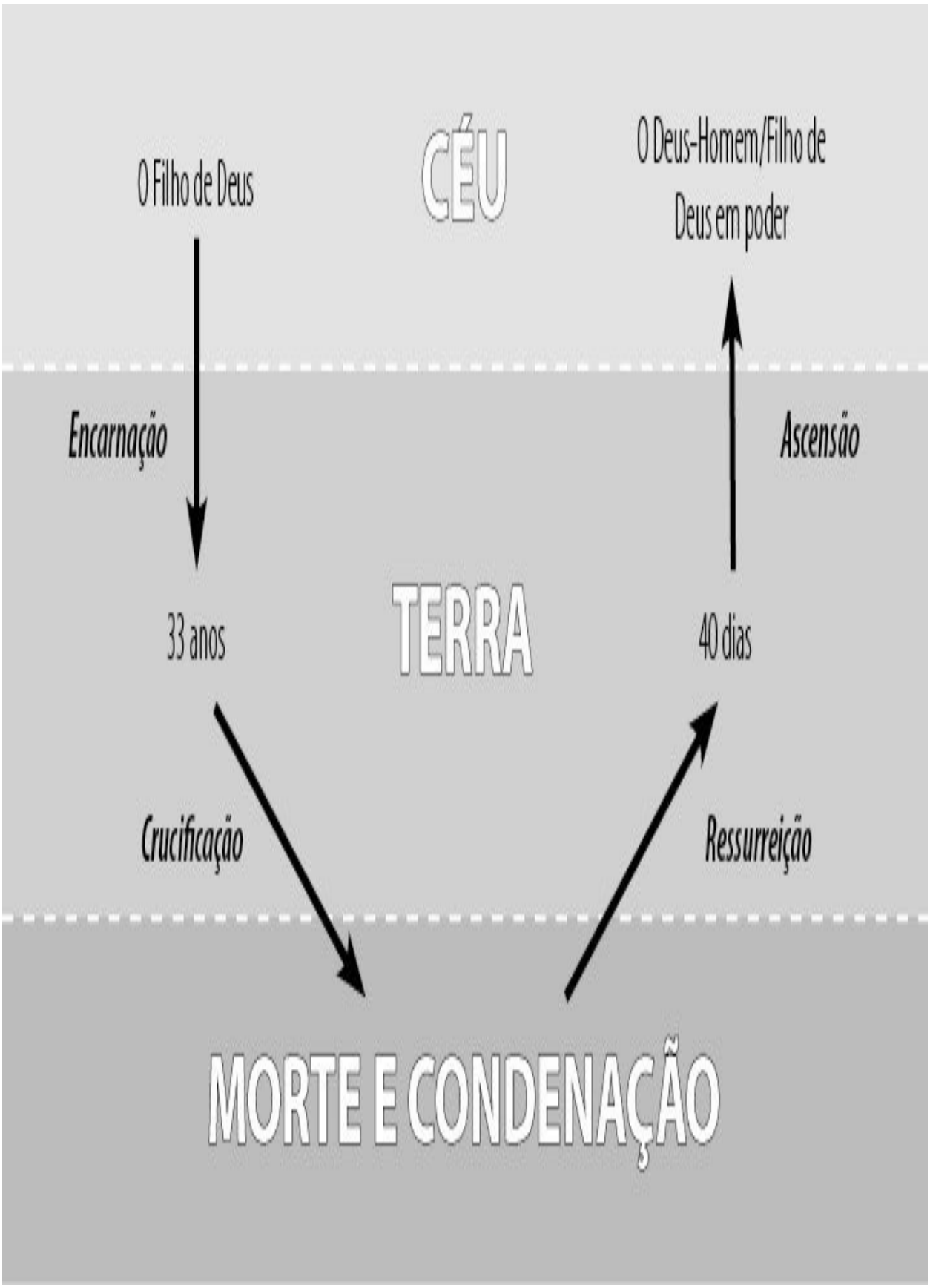
O Filho de Deus
CÉU
O Deus-Homem/Filho de Deus em poder
Encarnação
Ascensão
33 anos
TERRA
40 dias
Crucificação
Ressurreição
MORTE E CONDENAÇÃO

Figura 12.1. Eventos-chave na história de Cristo

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A ENCARNAÇÃO E A VIDA HUMANA DO FILHO

A vida de Cristo é a história simplesmente extraordinária de um ser humano. Para começar, a vida dele foi predita antes que os seres humanos se tornassem pecadores.

O Deus Messias está vindo

O Filho de Deus não se tornou humano de repente, sem aviso prévio. Quando a serpente foi amaldiçoada no jardim do Éden, Deus disse-lhe que sua cabeça seria esmagada pelo "descendente" da mulher, mas o calcanhar seria ferido no episódio (Gn 3.15). Ao iniciar uma aliança com Abraão, Deus disse ao patriarca que ele teria inúmeros descendentes e: "Em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.3). Deus revelou aos israelitas que levantaria entre eles um profeta como Moisés (Dt 18.18), que conhecia a Deus intimamente (Nm 12.8). Alguns séculos depois, Deus prometeu a Davi que seu reino seria estabelecido para sempre por meio de seus descendentes (2Sm 7.12-16). Esse rei também seria um sacerdote maior que Arão (Sl 110.1-7). Deus disse que livraria os israelitas de seus problemas e deficiências por meio de um Renovo de justiça (Jr 33.15), um servo fiel ungido com o Espírito, que levaria os pecados deles como oferta de sacrifício (Is 52 e 53; 61.1,2). Desse modo, Deus estabeleceria uma nova aliança com seu povo, que conheceria a Deus pessoalmente e seria perdoado e habitado pelo Espírito (Jr 31.31-34; Ez 36.22-36), uma redenção com implicações para toda a humanidade (Is 66.12; Jr 33.9; Mq 4). Os autores do Novo Testamento reconhecem que todas essas profecias díspares foram cumpridas em Jesus Cristo

(Mt 1.21; 21.9-11; Lc 4.16-21; Jo 1.29; 19.14; Rm 16.20; Hb 3; 7 e 8; 10). Também perceberam, após a morte dele, que sua história terrena teve suas origens na eternidade.

A união das naturezas divina e humana na Pessoa de Cristo

À medida que os apóstolos refletiam sobre as passagens pertinentes das Escrituras do Antigo Testamento e sobre o que Cristo reivindicava e o que havia realizado enquanto esteve na terra, começaram a atribuir-lhe uma primazia que ultrapassava em muito a de qualquer simples mortal. Entendiam que Jesus havia existido antes na forma de Deus, mas se esvaziara para se tornar um ser humano (Fp 2.6-11); referiam-se a ele como o Senhor (kyrios) Jesus Cristo, título com conotações divinas (Dunn, 1998), e como a Palavra de Deus, que era Deus e que estava com Deus no princípio (Jo 1.1).

Então, enquanto procurava entender o testemunho apostólico sobre Cristo no Novo Testamento, a igreja primitiva concluiu que o Deus único de Israel era constituído, de fato, de três Pessoas, e que o cerne do resgate messiânico do Deus triúno consistia em uma dessas pessoas divinas tornar-se um ser humano. Dentre as doutrinas surgidas naqueles primeiros séculos da igreja, uma das mais importantes, e contestadas, foi a de que a Pessoa de Jesus Cristo envolvia a união de duas naturezas — uma divina e eterna e outra humana, tendo ele assumido esta última ao ser concebido pelo Espírito Santo no ventre de uma virgem. Essa "união hipostática" de duas naturezas em uma única pessoa (hypostasis foi a palavra usada pelos pais gregos da igreja para o que se distingue no Deus triúno; os pais latinos usaram persona) tem sido considerada um mistério ao longo de toda a história cristã, em parte por causa da dificuldade de conceber como o eterno e infinito Filho de Deus poderia continuar sendo o que era e, ao mesmo tempo, tornar-se uma criatura humana no espaço e no tempo.

No entanto, o Filho de Deus de fato se tornou "divina e perfeita criação" (Coakley, 2013, p. 114). Sendo divino e humano, os propósitos doxológicos e terapêuticos de Deus também foram unidos em uma só Pessoa. Ao se tornar humano, Cristo possibilitou que a humanidade e a divindade tivessem comunhão (Bavinck, 2006, p. 304-5). "Sem reclamar, ele assumiu a nossa natureza para nos

transmitir o que era dele e para se tornar tanto Filho de Deus quanto Filho do Homem, em comum conosco" (Calvino, 1559/1960, p. 465). "Em Cristo, duas naturezas se uniram para ser tua cura" (Herbert, 1995, p. 143). Ele teve de se tornar humano para resgatar e curar a humanidade; e a condição humana era tão desesperadora, que somente um salvador e curador divino seria capaz de fazê-lo. Portanto, Jesus Cristo é a única intervenção terapêutica simultaneamente humana e divina. Logo, só ele pode tratar nossa maior necessidade psicológica: a reconciliação entre Deus e a humanidade. "Em Cristo, a natureza de Deus torna-se amável para nós, e a nossa para Deus" (Sibbes, 1635/1973, p. 204).

A história de Jesus Cristo como a mais completa revelação de Deus

Sendo o eterno primogênito do Pai (Jo 1.1,14), o Filho é o "resplendor da glória de Deus e a exata representação de sua natureza" (Hb 1.3), eternamente uma "perfeita transcrição das perfeições divinas" (Edwards, 1994, p. 259). Assim (como observamos no cap. 3), quando se tornou um ser humano, era a imagem do Deus invisível (Cl 1.15). "Em [Cristo], o Pai expressou-se perfeitamente: sua sabedoria, sua vontade, suas excelências, todo o seu ser" (Bavinck, 1956, p. 317). Baseado na ideia de que a vida de Cristo é uma janela que mostra a Trindade, Balthasar escreveu que "a 'natureza' de Deus é algo como (ou seja, análogo a) ações de graças, algo como generosidade, algo como obediência, algo como sacrifício, algo como um interminável e surpreendente recebimento de si mesmo das mãos de outros, com a diferença de que excede tudo o que conhecemos como ação de graças, generosidade, obediência, sacrifício e surpresa na natureza criada" (parafraseado em Quash, 2004, p. 151).

A união de Deus com a natureza humana em Cristo faz dele a comunicação ideal de Deus aos seres humanos. Ele se tornou a Palavra de Deus em forma humana para a humanidade e, por meio de sua história — suas ações, relações, ensinamentos e até seu desenvolvimento humano —, comunicou algo acerca da missão, do caráter e das relações do Deus triúno. Portanto, os quatro Evangelhos constituem a revelação central de Deus no cânon cristão (Pennington, 2012). De tudo o que a vida dele nos ensina sobre Deus, o que é mais pertinente para o cuidado das almas?

O humilde soberano do universo. Talvez a mensagem mais surpreendente da encarnação seja o que ela nos diz sobre a humildade do Deus infinito. "Ele era Messias na forma de um servo, numa forma que escondia dos olhos dos homens sua dignidade de Filho de Deus" (Bavinck, 1956, p. 312). Diante da majestade, grandeza e ira de Deus reveladas no Antigo Testamento, o modo em que o Filho veio à terra é absolutamente espantoso — não como um adulto (como os anjos aparecem), mas sendo primeiro concebido como um zigoto microscópico, crescendo por nove meses na "sala" do ventre de Maria e finalmente nascendo em um estábulo. Ele poderia pelo menos ter nascido em uma rica família da realeza, uma posição muito mais de acordo com suas origens, mas veio ao mundo na classe trabalhadora. Aprendemos em Cristo, melhor do que em qualquer outra parte do cânon hebraico, que Deus é aquele "cuja onipotência é tão grande, que ele pode ser fraco e de fato impotente, tanto quanto um homem é fraco e impotente" (Barth, 1956b, p. 129). Esse ato não contradiz sua majestade; ao contrário, ele a demonstra. "A descida à posição humilde do homem é um exemplo supremo de poder — de um poder que não é limitado por circunstâncias contrárias à sua natureza" (Tanner, 2000, citando Greório de Nissa, p. 11).

O texto fundamental sobre esse tema encontra-se em Filipenses. Após exortar seus leitores a ter uma só mente e um só espírito, Paulo escreveu:

Nada façais por egoísmo ou vaidade, mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo; não busqueis apenas os vossos próprios interesses, mas também os de outros. Tende em vós o mesmo modo de pensar de Cristo Jesus, que, embora existisse na forma de Deus, não julgou que a igualdade com Deus fosse algo que deveria ser retido a qualquer custo, mas esvaziou-se [ekenōsen], assumindo a forma de um servo e tornando-se semelhante aos seres humanos. Achado na forma de homem, humilhou-se [etapeinōsen], tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz (Fp 2.3-8).

Os termos-chaves são ekenōsen (esvaziar) e etapeinōsen (humilhar).[1] O apóstolo ressaltou que o Filho de Deus abriu mão da "forma" (morphē) gloriosa que tinha por direito e, além disso, assumiu uma inglória "forma" terrena, para incentivar os filipenses a deixar de lado seus interesses individuais, incluindo,

provavelmente, seus desejos, direitos e privilégios legítimos, para beneficiarem uns aos outros (Torrance, 2008). O termo teológico kenosis é derivado dessa passagem (ekenōsen) e se refere ao esvaziamento de si mesmo, isto é, o ato de abrir mão da satisfação imediata, de direitos, benefícios ou bens em benefício de outra pessoa.[2]

O amor altruísta de Deus é a fonte eterna da Trindade e a base de todas as suas obras, entre elas a criação e a redenção, e Cristo exemplificou cabalmente o amor de Deus em forma humana. Em sua disposição de deixar de lado sua glória divina na terra, em obediência ao Pai e em nosso favor, estava manifestando a generosidade inexaurível da comunidade trinitária. “O que foi realizado em sua obediência e morte foi a manifestação do próprio caráter de Deus, uma revelação do amor divino” (Wright, 1992, p. 86).[3] Nesse movimento descendente, Cristo nos deu uma imagem notável da virtude de abnegação de Deus, que é autodoação (Gl 1.4; 2.20). Veio salvar, mas também compartilhar de si mesmo conosco, ter comunhão conosco e permanecer em nós.

Por causa das distorções que esse ensino sofreu algumas vezes na tradição cristã, é necessário ressaltar que a kenosis de Cristo foi produto de sua vigorosa agência em comunhão: “Eu dou a minha vida para tornar a tomá-la. Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la” (Jo 10.17,18). Cristo “se esvaziou” com a resolução sincera de expressar o amor da Trindade aos portadores de sua imagem.

Portanto, a descida de Cristo à criação, à fraqueza, ao sofrimento e ao pecado mostrou de forma singular o esplendor infinito de Deus e revelou até que ponto ele estava disposto a ir para nos resgatar. “Toda a sua vida, particularmente após o batismo entre os pecadores, foi uma vida de intervenção no nosso conflito com Deus, na qual penetrou nas profundezas de nossa existência pessoal e da sociedade humana em pecado, levando o conflito para dentro do mais íntimo de seu ser, e sofrendo em seu coração, do deserto da tentação até o jardim do Getsêmani” (Torrance, 2008, p. 112).

A revelação do coração de Deus. A encarnação mostrou que Deus e os seres humanos têm muitas características psicológicas em comum: razão, fala, emoções e agência pessoal. As emoções são particularmente importantes na vida e no cuidado da alma, uma vez que denotam os valores e preocupações mais profundos de uma pessoa (Johnson, 2007, p. 300-3; Roberts, 2003;

2007). Cristo assumiu "plena e verdadeira natureza humana, igual à nossa. Nessa humanidade nossa e dele, Deus Filho experimenta toda a gama de experiências e emoções humanas em um corpo verdadeiramente humano, com uma psicologia totalmente humana. Nessa natureza, e por meio dela, ele pôde ver as coisas como as vemos, senti-las como as sentimos e vivenciá-las como as vivenciamos" (Lewis, 2001, p. 143). Considere o leque de emoções que ele exibiu nos Evangelhos: tristeza (Mc 14.33; Jo 11.35; de fato, Isaías o chamou "homem de dores", Is 53.3), amor por seres humanos específicos (Jo 11.5), alegria (Lc 4.21; Jo 5.11), ira (Mc 3.5; especialmente notável é sua ira contra os que estavam desvirtuando a adoração de seu Pai, Jo 2.13-22), irritação ou aborrecimento (Mt 20.24), compaixão (Mc 1.41) e admiração (Mt 8.10) (Erickson, 1983-1985, p. 708; Warfield, 1970). Cristo não era nenhum estoico, e sim uma pessoa de profunda e rica experiência e expressão emocional.

Como as emoções refletem as preocupações mais profundas de uma pessoa, sua presença e ausência relativas são importantes barômetros eticoespirituais. Um fato que chama a atenção é que a Bíblia nunca diz que Cristo sentiu medo, e ele até repreendeu seus discípulos por sentirem medo durante uma tempestade, porque a reação deles revelava sua "pouca fé" (Mt 8.26). No entanto, a de Cristo era inabalável — ele confiou em seu Pai até a morte (Lc 23.46) —, mas compatível com a mais extrema ansiedade que ele sentiu no jardim do Getsêmani, ao contemplar o iminente sacrifício propiciatório envolvido em sua morte (Mt 27.46; Rm 3.25; 1Jo 2.2).[4] Contudo, emoções depravadas, como inveja, cobiça sexual, arrogância, ingratidão, ganância ou insolência, nunca lhe foram atribuídas. O coração de Cristo era calibrado pela verdadeira virtude (Edwards, 1746/1959; 1989), dando-nos um notável retrato narrativo do coração de Deus.

Jesus também demonstrou um ardente zelo pela santidade e pela honra de Deus. Era dedicado a fazer a vontade do Pai até a morte; nunca pecou (Jo 8.47) e encorajou outros a não pecar; sua vida foi intensamente dedicada a defender a pureza de Deus e a promovê-la em sua vida. Por exemplo, atacou destemidamente os que mais desonravam a Deus com sua hipocrisia e ganância, que oprimiam e maltratavam os outros.

Seu comportamento em muitas ocasiões também ressaltou a intensa compaixão de Deus pelos fracos (crianças, pobres, doentes, endemoninhados, angustiados) e pecadores (ladrões, prostitutas e bêbados). Veja como a condenação de Cristo aos que colocam pedras de tropeço na frente das crianças (Mt 18.6)

complementa, cumpre e transcende os ensinamentos do Antigo Testamento, que exortavam os filhos a honrar os pais e a lhes obedecer (Êx 20.12; Pv 6.20; 13.24; 19.18; 23.13).

A disposição do Filho de Deus de morrer em favor dos pecadores (Mt 1.21; 26.28) também revelou que Deus busca o bem-estar daqueles a quem simultaneamente se opõe por motivos éticos. A vida de Cristo levou ao antigo truísmo cristão que vale a pena repetir: Deus odeia o pecado, mas ama o pecador (Agostinho, 1958, p. 304), e demonstrou concretamente que o amor e a graça de Deus podem exceder e incorporar sua justa condenação ao pecado e sua vergonha e culpa. Essa é uma boa notícia para todos os seres humanos.

O arquétipo humano

Além de fornecer o melhor retrato de Deus no universo, Jesus Cristo era (e é) o epítome de um ser humano. Na encarnação, "Deus torna-se homem, homem de verdade" (Bonhoeffer, 1955, p. 71; veja tb. Barth, 1960a, p. 132-202). Sendo a imagem de Deus, Cristo é o protótipo, o ideal, a realização e o telos da natureza humana. Em Cristo, "vemos o homem como foi feito para ser" (O'Donovan, 1986, p. 54): o "universal concreto" da natureza humana (p. 150), a única realização corporificada do projeto de Deus para a humanidade que o mundo já viu. "É a própria vida de Jesus que irradia as características autênticas da forma de ser da humanidade" (McIntosh, 2004, p. 34). Vejamos algumas das implicações de Cristo ser o arquétipo da humanidade.

Adão — Israel — Cristo. Todos os seres humanos antes de Cristo falharam na execução do chamado para obedecer a Deus e para cumprir o que ele havia determinado para a existência deles. Adão e Eva pecaram, e os filhos deles fizeram o mesmo que seus pais. "Todo intento dos pensamentos de seu coração era só continuamente mau" (Gn 6.5). Assim, Deus escolheu um grupo de seres humanos — os israelitas — para concentrar neles seus esforços, revelando-se, dando-lhes sua lei e derramando seu amor sobre eles abundantemente (Ez 16.1). Mas os melhores dentre eles pecaram — Abraão, Moisés, Davi — e, como grupo, falharam totalmente em sua missão, sendo por isso mandados para o cativeiro. Na plenitude do tempo, entrou em cena um descendente de

Eva e de Sara, o qual, pelo fato de ser um ser humano unido ao divino, poderia cumprir tudo aquilo em que falharam seus predecessores e em que seus sucessores também falhariam. Não entrou em nenhum jardim do Éden, só no jardim do Getsêmani, e, antes disso, passou pelo deserto, onde foi tentado em um grau muito maior que Adão e Eva ou o povo de Israel, e obedeceu a seu Pai e Deus — o primeiro ser humano que fez isso: "Eu te glorifiquei na terra, tendo consumado a obra que me deste para fazer" (Jo 17.4). O Pai finalmente tem uma imagem humana fiel na terra: o Segundo Adão, o verdadeiro Israel e, portanto, o Filho do Homem.

A bondade da humanidade. Já vimos que a humanidade, quando foi criada, era boa, mas o fato de o santo Filho de Deus poder assumi-la ressalta esse ponto de forma especial. Sua vinda como ser humano ratifica a qualidade moral criada e as capacidades dos seres humanos. A encarnação prova que há ainda um resquício da bondade primordial na natureza humana, apesar da Queda, que serve de base para a vida humana e mostra que todas as faculdades humanas podem ser santificadas pelo Espírito Santo (Lc 1.35).

O significado do desenvolvimento de Cristo. Em Lucas, lemos também que Cristo, quando menino, "crescia e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele" (Lc 2.40), de modo que parece ter se desenvolvido normalmente na infância, tendo aumentada sua complexidade fisiológica, mental e emocional, bem como sua capacidade como agente pessoal. Aos doze anos, dialogando com alguns dos mestres religiosos da época, demonstrou uma precocidade e sabedoria superiores às de sua idade. Depois disso, o texto diz que "era submisso" a seus pais terrenos (Lc 2.51), e a breve narrativa dos anos que antecederam a idade adulta conclui da seguinte forma: "Jesus continuava a crescer em sabedoria e estatura, e em graça, diante de Deus e dos homens" (Lc 2.52).

Dessas limitadas observações, Ireneu inferiu que:

ele passou por todos os estágios da vida: foi feito um bebê para os bebês, santificando os primeiros anos da infância; uma criança entre crianças, santificando os dessa idade e dando-lhes um exemplo de afeição filial, justiça e obediência; um jovem entre jovens, um exemplo para eles, e santificando-os para o Senhor. E assim também entre os homens mais velhos; para que pudesse

ser um mestre perfeito para todos, não só no que se refere à revelação da verdade, mas também a respeito de cada estágio da vida (Bettenson, 1963, p. 30).

Embora Cristo não tenha envelhecido, alcançou plena maturidade física e neurológica, de modo que seu amadurecimento validou, em princípio, todos os aspectos e estágios do desenvolvimento humano e ressaltou o papel que desempenham na realização do projeto e dos propósitos doxológicos de Deus. Além disso, acompanhando o que disse Ireneu, ele purificou cada estágio da vida humana à medida que se desenvolvia, abrindo um caminho de amadurecimento em santidade e nos convidando a segui-lo.

Em semelhança de carne pecadora, mas sem pecado. Um dos grandes quebra-cabeças da fé diz respeito ao fato de como um ser perfeitamente santo como o Filho de Deus poderia assumir a natureza humana, se essa natureza foi corrompida pelo pecado. O Novo Testamento revela que o Filho de Deus assumiu um corpo humano (veja Lc 1; Jo 1.14; Rm 1.3; Gl 4.4; 1Jo 4.2). O texto de Hebreus diz: "uma vez que os filhos participam da carne e do sangue, também ele [Cristo] participou das mesmas coisas" (Hb 2.14), e "era necessário que ele se tornasse semelhante aos irmãos em todas as coisas" (Hb 2.17). Paulo ressaltou explicitamente o problema quando escreveu que Deus enviou "Seu próprio Filho em semelhança da carne pecaminosa e como oferta pelo pecado, ele condenou na carne o pecado" (Rm 8.3). O corpo pecaminoso é, obviamente, a fonte de muitas tentações (Tg 1.14; 2Pe 2.18) e o instrumento para muitas atividades humanas pecaminosas (Rm 6.19), de modo que Paulo pôde dizer, alguns versículos mais adiante, que a inclinação da carne é morte e hostilidade contra Deus (Rm 8.6,7). Ao usar a expressão "semelhança da carne pecaminosa", Paulo foi capaz de afirmar que Cristo "participou plenamente da carne pecaminosa" (Schreiner, 1998, p. 403), mas sem negar sua perfeita santidade. Tinha um corpo verdadeiramente humano e viveu na "antiga era" da queda humana, por isso estava sujeito à morte e a tentações carnais de todos os tipos. Com um corpo humano, Cristo pôde sentir dor física, ter necessidades biológicas, desejos naturais de prazer (presumivelmente incluindo sexo) e sofrer maus-tratos físicos e verbais. Aliás, as três evidentes tentações do Diabo estavam relacionadas de alguma forma à sua corporificação (sentiu fome intensa, foi desafiado a se jogar do telhado do templo e recebeu a oferta de poder mundano, Mt 4.2-9).

No entanto, Paulo usou essas palavras para ressaltar a solidariedade de Cristo com os pecadores, fato mencionado várias vezes na Bíblia. Cristo submeteu-se ao batismo de João, desnecessário para um ser humano sem pecado, mas significativo como testemunho público de sua íntima associação com a humanidade pecaminosa (embora João também tenha ficado intrigado com isso, Mt 3.14). Pouco antes de morrer, Cristo disse: “Pois eu vos digo que é preciso que se cumpra o que está escrito a meu respeito: ‘E ele foi contado com os malfeitores’” (Lc 22.37, citando Is 53.12), e, então, foi crucificado ao lado de dois ladrões. Talvez a afirmação mais forte sobre esse ponto se encontre em 2Coríntios: “aquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecado por nós” (2Co 5.21), transmitindo a mais próxima identificação possível do Filho de Deus com a pecaminosidade, mas ainda afirmando sua falta de conhecimento pessoal do pecado.

O que está em jogo aqui? Como os pais da igreja primitiva bem compreenderam, “o que ele não assumiu, ele não curou, mas o que está unido a sua Divindade está também salvo” (Oden, 1989, citando Gregório de Nazianzo, p. 128). O resgate da humanidade de sua situação pecaminosa só poderia ser realizado dentro de nossa condição humana real. A encarnação foi, portanto, o primeiro ato de redenção de Cristo, o começo da obra de salvar seu povo de seus pecados (Mt 1.21). “A natureza humana dele não era a de Adão antes da Queda; em vez disso, Deus enviou seu Filho à semelhança de carne pecaminosa, isto é, em carne que era igual na forma e aparência à carne pecaminosa” (Bavinck, 2006, p. 310).[5] A única natureza humana que ele podia assumir foi a que recebeu de Maria, que foi purificada pelo Espírito Santo quando Cristo a assumiu, tirando-a de sua corrupção e restaurando-a a sua pureza originariamente pretendida por Deus. De forma análoga, ele agora entra em nossa carne pecaminosa por meio de seu Espírito para nos purificar de nossa pecaminosidade remanescente, embora de modo muito mais gradual, para nos levar a um estado de comunhão com Deus melhor do que aquele que Adão e Eva desfrutavam antes de terem pecado.

Cristo fez isso muito bem. Ele “recapitulou em si mesmo a antiga formação do homem para que pudesse matar o pecado, privar a morte de seu poder e vivificar o homem” (Oden, 1989, citando Ireneu, p. 128). Ao contrário de Adão, de Eva e de Israel no deserto, o Segundo Adão e o verdadeiro Israel sofreram tentações e venceram sem pecar. Por isso, Satanás não tinha “nada [nele]” (Jo 14.30).

Cristo provou que antagonismo ou indiferença em relação a Deus não são características intrinsecamente necessárias à natureza humana. “Cristo recapitula

a luta da humanidade contra o mal e, ao fazê-lo, alcança a vitória que a humanidade não poderia alcançar" (Hart, 2003, p. 326). Tendo assumido e purificado a natureza humana, desenvolveu-se e viveu em santidade, e agora permite que seu povo o siga, por seu Espírito que habita em nós e opera em nós o que foi realizado por Cristo em sua humanidade.

Ele nos mostrou como sermos humanos. Vimos no capítulo 3 que, como imago Dei, Cristo é o modelo fundamental de vida humana. Comentamos brevemente que Jesus não fez "nada de si mesmo" (aph heautou, Jo 5.19) ou "de minha própria iniciativa" (Jo 5.30; veja Jo 8.28; 14.10; 12.49). Essas formas de expressão mostram o autoentendimento humano de Cristo. Não vivia como ser independente ou autônomo — nem era "autoatualizado". Ao contrário, Deus era a fonte de tudo o que ele era e fazia, de modo que a atualização de sua personalidade humana em relacionamento com Deus e com outros ocorreu por meio de receptividade ativa.

Esse tema da vida de Cristo põe em questão a universalidade de teorias seculares de motivação, atribuição e agência pessoal, que supõem que o objetivo da maturidade humana é ou fundamentalmente autodeterminado (e.g., Bandura, 1986; DeCharms, 1968; Ryan e Deci, 2000) ou socialmente determinado (Gergen, 1992). Embora úteis na descrição de muitos aspectos da agência humana criada, refletem também uma cosmovisão não teísta. "Quem fala por si mesmo [aph heautou] busca a própria glória", mas Cristo buscou "a glória daquele que o enviou" (Jo 7.18) e viveu em transparente dependência de Deus: "Quem pratica a verdade vem para a luz, para que suas obras sejam manifestas como tendo sido feitas em Deus" (Jo 3.21). Em tudo isso, o Filho do Homem, a imago Dei exemplar, demonstrou o estilo explanatório ideal para a humanidade (Buchanan e Seligman, 1995), de acordo com o projeto de Deus. Cristo nos mostrou o fim para o qual Deus criou a humanidade (Edwards, 1765/1998, p. 201-2). Pelo Espírito, também podemos permanecer nele (Jo 15.1-7), para que seu estilo explanatório se torne cada vez mais o nosso.

Por causa do papel de Cristo como ser humano arquetípico, em vários aspectos, os crentes descobrem sua humanidade e seu chamado individual, aprendendo com ele (Mt 11.29). Sua história é a história da humanidade vivendo em perfeita comunhão, face a face com Deus; portanto, a história dele é a revelação de nossa história, tanto como o dom da perfeição que Deus dá aos crentes em Cristo quanto como o objetivo de nossa vida. Aliás, por causa de sua união com Cristo, os crentes agora encontram seu "cumprimento por meio da participação no

chamado ou na missão da própria Palavra, dada a ele pelo Pai" (McIntosh, 2004, p. 26). Portanto, a vida singular de cada crente deve ser um análogo e uma extensão da missão de Cristo, que constitui um conjunto deslumbrante de chamados gloriosos, para que "possamos alcançar a plenitude da personalidade precisamente por seguirmos Cristo no relacionamento com o Pai" (McIntosh, 2004, p. 35). Podemos fazer isso porque, pelo Espírito, Cristo está sendo formado em nós (Gl 4.19).

O amadurecimento da perfeição. As Escrituras ensinam (Ml 3.6), e a tradição cristã clássica presumiu, que a natureza divina é incapaz de se desenvolver porque já existe em um estado de perfeição absoluta. No entanto, Deus tornou-se uma criatura humana que podia se desenvolver e, de fato, se desenvolveu. Por isso, a vida de Jesus Cristo apresenta o maravilhoso paradoxo do "aperfeiçoamento" de uma pessoa moralmente perfeita. Lemos sobre isso em Hebreus: "Convinha que [Deus] […] trazendo muitos filhos à glória, aperfeiçoasse [teleiōsai] o autor de sua salvação por meio dos sofrimentos" (Hb 2.10), e "Nos dias de sua carne, ele ofereceu orações e súplicas com grande clamor e lágrimas a quem podia livrá-lo da morte, e foi ouvido por causa de sua piedade. Embora fosse Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu. E, tendo sido aperfeiçoado [teleiōtheis], tornou-se para todos aqueles que lhe obedecem a fonte de salvação eterna" (Hb 5.7-9). A raiz teleioō nessas passagens significa "atingir o objetivo, ou realizar" (Arndt e Gingrich, 1957, p. 817) e mostra que o Cristo sem pecado se tornou um ser humano melhor — no sentido do desenvolvimento — ao se submeter de forma obediente à vontade do Pai e ao passar por sofrimento e tentação (Hb 4.15). O caráter de Cristo foi testado e aprimorado pela provação, assim como a lâmina de uma espada é reforçada ao ser trabalhada no fogo. Em resposta a seu sofrimento físico, relacional, emocional e espiritual, o Cristo humano poderia ter rejeitado o chamado do Pai. Ao perseverar conscientemente no amor fiel ao Pai, no poder do Espírito, precisou negar constantemente seus desejos humanos naturais de evitar a dor e buscar alívio, e assim desenvolveu um caráter mais virtuoso, presumivelmente um processo que poderia ter continuado. Por fim, essa linha de ensino bíblico também nos diz que o sofrimento humano faz parte do projeto de Deus desde o início, parte importante do cumprimento do telos humano.

Cristo e a psicopatologia. Então, qual é a relação entre esse arquétipo humano perfeito e nós, que temos algum grau de psicopatologia? Primeiro, embora Cristo não tivesse pecado — não foi atraído para longe de Deus pelo pecado

original, não cometeu uma única transgressão e nunca desenvolveu vícios —, foi tentado em todas as dimensões da vida humana e foi feito pecado em nosso favor (2Co 5.21). Segundo, embora fosse infinitamente rico no céu e livre de todos os danos biopsicossociais da terra, tornou-se pobre (em comparação) por nossa causa (2Co 8.9), e o apogeu de sua vida na terra foi sua crucificação em fraqueza (2Co 13.4) No entanto, experimentou um sofrimento enorme, de modo mais intenso, e imensuravelmente, nas últimas 24 horas de vida. Por isso, embora fosse o epítome do bem-estar psicológico e o modelo de saúde mental, o Filho de Deus conheceu pessoalmente nossa condição psicopatológica e saiu dela um terapeuta de capacidades e recursos incomparáveis para tratar os três tipos de psicopatologia.

Cristo, aquele que cura o corpo e a alma. Uma das mais notáveis características do ministério de Jesus, sobre a qual todos os que o estudam concordam — de liberais a conservadores —, é que ele era considerado um curador de doenças. Mateus relata que, desde o início, Jesus estava "proclamando o evangelho do reino e curando todo tipo de doenças e enfermidades entre o povo" (Mt 4.23). Metade dos cinco primeiros capítulos de Marcos trata de curas de doenças e possessão demoníaca. Essa atividade era fundamental em seu ministério na terra. Além do fato de nos mostrar sua preocupação com nossa saúde e a capacidade de curar esses males, por que essa atividade era uma característica tão proeminente do ministério terreno de Jesus?

Os autores dos Evangelhos interpretam as curas físicas de Jesus como metáforas de cura espiritual (veja Jo 9; Mc 2.1-12). Cristo era um médico para pecadores debilitados (Lc 5.31; 8.43). Veja a história da cura do paralítico, que foi baixado do telhado de uma casa em Cafarnaum, onde Jesus ficou por alguns dias (Mc 2.1-12). Os leitores lembram que, antes de curá-lo, Jesus disse que seus pecados haviam sido perdoados (resposta fascinante à demonstração de fé de seus quatro amigos, Mc 2.5). Alguns dos presentes ficaram horrorizados com a absolvição pronunciada por Cristo, e então ele perguntou o que era mais fácil fazer: perdoar pecados ou curar a paralisia do homem? Em seguida, Jesus disse: "Para que saibais que o Filho do Homem tem autoridade na terra para perdoar pecados", e voltando-se para o paralítico, disse: "Levanta-te, toma o teu leito e vai para tua casa". E o homem foi também fisicamente curado.

Em João 9, lemos que Jesus curou um cego no sábado. No entanto, João constrói a narrativa com o fim de mostrar que o mais importante é que Jesus cura os

espiritualmente cegos. Ouvindo falar do milagre e opondo-se a que aquela "obra" fosse feita no sábado, os fariseus interrogam o homem recém-curado, e ele os confunde e irrita com sua resposta irônica. Jesus, mais tarde, encontra o homem e lhe diz: "Eu vim a este mundo para juízo, para que os que não veem vejam, e os que veem fiquem cegos" (Jo 9.39).

Esses relatos de milagres mostram a estreita conexão que existia na mente de Jesus (e dos autores dos Evangelhos) entre cura física e cura espiritual. Suas curas físicas eram um sinal (Jo 4.54) de que ele podia restaurar a saúde e a santidade de pecadores debilitados e perdidos. Ao eliminar a vergonha e a culpa objetivas, Cristo possibilitava a mais completa eliminação de sua vergonha e culpa subjetivas. Essa ligação entre a cura física e a cura espiritual realizadas por Jesus tem sido o foco de incontáveis sermões terapêuticos ao longo dos séculos e serve de base para a psicoterapia e aconselhamento cristãos. E, quando os pobres de espírito vão ao verdadeiro médico das almas, crendo nele e permanecendo nele cada vez mais, também ouvirão Jesus dizer: "tua fé te salvou" (Mt 9.22,29; 15.28; Lc 7.50; 17.19).

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

No início deste livro, vimos que o Filho de Deus é o meio pelo qual o Pai criou a humanidade, a palavra de Deus a respeito de si mesmo e da humanidade, a forma e o ideal da humanidade, e o mediador salvador e curador entre Deus e a humanidade. Por isso, ao longo dos séculos, os pensadores e cuidadores da igreja reconheceram que a história da vida de Cristo na terra é fundamental para a vida e o amadurecimento cristãos e, portanto, para a forma cristã de cuidar da alma. "Nossa salvação vem 'de fora de nós' [extra nos]. Encontro salvação não na história de minha vida, mas somente na história de Jesus Cristo" (Bonhoeffer, 1996, p. 62). A psicoterapia e aconselhamento cristãos distinguem-se mais nitidamente da terapia secular pelo fato de trazer a vida de outra Pessoa diretamente para suas considerações terapêuticas. Em seu livro clássico sobre terapia cristã, Probst (1988), por exemplo, espera que "o leitor seja capaz de

discernir o papel central da figura de Cristo. De fato, é minha intenção que Jesus, o Cristo, represente a espinha dorsal do relacionamento de aconselhamento. Essa centralidade de Jesus Cristo reflete minhas suposições [sic] de que, em última análise, é para Jesus Cristo que nos voltamos para obter cura" (p. 14). Vamos explorar algumas maneiras pelas quais essa orientação pode ser posta em prática.

Deus deseja nosso bem-estar

A disposição divina de se identificar e entrar em solidariedade com a humanidade caída por meio da encarnação de Cristo é um incentivo a todos os seres humanos quanto ao compromisso sincero e honesto de Deus de promover seu bem-estar final em Cristo (Jo 3.16). Independentemente da história, da personalidade, da deficiência ou do pecado, Cristo, o Médico dos médicos, atraiu todas as pessoas para si (Jo 12.32) a fim de curá-las e capacitá-las a encontrar a satisfação para a qual foram criadas. Poderíamos dizer que a oferta de graça manifesta na encarnação foi o mais claro gesto de boa vontade de Deus, cujo objetivo era comunicar suas boas intenções, em Cristo, em relação aos pecadores arruinados, e dar-lhes a esperança de que, apesar de seu passado ou de sua hostilidade, Deus de fato deseja que alcancem o bem-estar pleno.

Cristo, meu representante e minha vida

A imitação de Cristo tem sido muitas vezes considerada o foco principal da vida cristã. No entanto, essa orientação por si só pode facilmente se tornar moralista ou deprimente, dependendo das evidências de maturidade psicoespiritual do indivíduo.[6] Por trás da imitação da vida de Cristo no esquema cristão de salvação está a união do crente com a vida de Cristo pelo vínculo do Espírito (Horton, 2007, p. 183; Hb 2.14-18; 4.14—5.10). A vida de fé demonstrada por Cristo deve ser entendida, acima de tudo, como base e substância da vida de fé do crente, e não como modelo sublime que devemos imitar por esforço próprio.

Como reconheceram pecadores arruinados, como Bonhoeffer (1966), “a obra de Jesus me leva ao desespero, porque não posso imitar seu exemplo” (p. 39). Essa descoberta foi um dos resultados mais importantes do empenho sincero do monge Martinho Lutero em ser como Cristo, o que acabou conduzindo à Reforma. Ele percebeu que “o principal ponto e fundamento do evangelho é que primeiro encontramos e reconhecemos Cristo como dádiva e presente dado por Deus, sendo agora nossa propriedade, muito antes de podermos pensar nele como exemplo” (citado por Bayer, 2008, p. 64), de modo que “meus são a vida, as ações, as palavras, o sofrimento e a morte de Cristo; tão meus quanto seriam se eu mesmo tivesse vivido, agido, falado, sofrido e morrido como ele” (Lutero, 2005, p. 135). Em vez de ser, antes de tudo, nosso objetivo, a vida de Cristo é algo de que devemos nos apropriar e considerar nossa vicariamente. Cristo é “o Senhor, Justiça nossa” (Jr 23.6; 33.16). A Palavra curadora falada por Deus, que agora descreve os que estão em Cristo Jesus, é a nossa “sabedoria, justiça, santificação e redenção da parte de Deus” (1Co 1.30).

Cristo na terra era a imagem, o filho, o ser humano e o servo/rei perfeitos. Pela fé, sua perfeição e beleza eticoespirituais são recebidas por seus irmãos. “Agora, os crentes estão tão intimamente unidos a Cristo, que são a mesma pessoa no cômputo do Pai; portanto, o que Cristo fez em obediência também foi feito pelo crente, porque um é o outro. De modo que a felicidade do crente é consequência do fato de que a obra foi tão bem e dignamente executada por seu Cabeça e Marido. Essa é uma grande doutrina do cristianismo” (Edwards, 1994, p. 174).[7] Ela é também uma grande doutrina do cuidado cristão da alma, pois significa que toda a verdadeira culpa e vergonha e, portanto, a base de grande parte de nossa ansiedade e tristeza, foram retiradas e substituídas pelo perfeito amor e obediência de Cristo. Assim, não precisamos mais nos esconder de Deus, de nós mesmos ou dos outros.

Os Evangelhos, portanto, apresentam aos cristãos um retrato da perfeição que Deus já lhes deu (declaradamente) em Cristo, recebido in totum antes de qualquer atividade que possam realizar. Deus agora considera que o crente na terra já é tão bom quanto Cristo era na terra. Assim, uma maneira de ler os Evangelhos é interpretar cada uma das ações de Cristo como se fosse nossa, por ter sido transferida para nossa “conta”. O benefício psicológico desse dom divino é enorme, pois dá a todos os crentes o direito de entregar a Deus sua vergonha e culpa psicológica e de minar seu falso eu, uma vez que sua base ontológica já foi totalmente subvertida por Cristo — embora seja preciso algum tempo para perceber isso na experiência diária.

Vivendo o Cristo dos Evangelhos

Os conselheiros cristãos também podem ajudar os aconselhados a considerar as implicações da vida de Cristo em seu relacionamento pessoal com ele. Edwards escreveu que Cristo encarnou para que nosso amor a Deus não fosse apenas a "adoração de um ser glorioso", mas a "amizade" com um "companheiro" (citado em Jenson, 1988, p. 118). Jesus deu a vida por seus amigos, e não por simples servos (Jo 15.15). É o "irmão mais velho" dos crentes (veja Rm 8.17), que agora está sempre com eles nesta vida (Mt 28.20), seu herói, com quem podem se identificar com alegria. Embora, dependendo dos relacionamentos passados ou das dificuldades presentes, possam ser incapazes de senti-lo no momento, os seguidores de Cristo foram postos em um relacionamento profundo e significativo de amor infinito e aceitação santa que, em princípio, se aplica a eles o tempo todo. "A figura de Cristo funciona [em terapia] de várias maneiras. A presença de Cristo pode trazer a necessária clareza nas trevas da dor emocional. A figura de Cristo também pode ser o modelo de comportamento apropriado em uma situação complicada. Por fim, a presença de Cristo pode ser uma garantia de aceitação no meio das vozes condenatórias de nossa consciência e da de outras pessoas" (Probst, 1988, p. 14).

Por isso, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos são mais do que um modelo de boas práticas terapêuticas ou de relacionamento competente — embora se espere que sejam as duas coisas. O principal propósito da terapia cristã no campo relacional é ajudar outras pessoas a desenvolver um relacionamento próximo com o melhor conselheiro/amigo que se possa imaginar — o protagonista notável sobre o qual lemos nos Evangelhos. É claro que a melhor coisa que os conselheiros podem fazer para alcançar esse objetivo é amar seus aconselhados como Cristo os amou (Jo 13.35) — o que envolve a própria experiência deles da amizade de Cristo! — e treiná-los nas disciplinas espirituais apropriadas. Também devem incentivar os aconselhados a ler os Evangelhos imaginando-se como testemunhas e até participantes das histórias, por exemplo, sendo (espiritualmente) curados ou convidados a andar sobre a água ou autorizados a lavar os pés de Cristo com suas lágrimas (Benner, 2004).

Participando com o Cristo dos Evangelhos

Tendo observado que a vida perfeita de Cristo se tornou a palavra final de Deus a respeito do crente, passamos agora ao fato de que ela é também, secundariamente, uma descrição do telos ou objetivo da vida do crente. O diálogo que Deus iniciou com o mundo, chamado fé cristã, implica uma resposta, e nossa gradual conformidade com a imagem de Cristo é parte importante dessa resposta, possibilitada pela vida de seu Espírito. “Cristo […] é uma persuasão, uma forma […]de ser real e atraente, uma maneira de habitar entre outros, um tipo de prática” (Hart, 2003, p. 147); de fato, ele deve ser formado em nós (Gl 4.19). Por isso a Bíblia repete várias vezes que devemos imitar Cristo (Mt 10.38; Jo 8.12; 13.14,15,34; Ef 5.2; Fp 2.5-8; 1Pe 2.18-25). O Verdadeiro Humano é o padrão “concreto universal” da vida eticoespiritual dos crentes, de modo que os cristãos devem se esforçar para ser “como Jesus” em seu comportamento, pensamentos, desejos, emoções, escolhas, amores e caráter.[8] “Estar em conformidade com o Encarnado — isso é ser homem de verdade” (Bonhoeffer, 1955, p. 81). Mas como isso funciona com alguém que viveu na terra há dois mil anos e, portanto, é alguém a respeito de quem só podemos ler e ouvir e cuja presença só podemos experimentar psicoespiritual mas não fisicamente? Conforme o argumento desenvolvido em Johnson (2007), Deus quer que internalizemos a forma de Deus falada primeiro em Cristo e depois registrada nas histórias sobre sua vida na Bíblia, inferida em todo o cânon e imputada ao crente. A internalização começa por entender essa palavra e procurar “guardá-la” (Jo 15.10), ao pautarmos nossas ações pelas de Cristo (confiando no dom de sua perfeição). Entretanto, seu aprofundamento interior depende de processos mais afetivos e relacionais, como admiração, apego, introjeção e identificação (veja Johnson, 2007, cap. 16), fundamentados em nossa união com Cristo, que é selada pelo Espírito, permitindo que participemos desse aprofundamento junto com ele.[9]

De acordo com a pesquisa e a teoria do desenvolvimento social, cognitivo e relacional, os processos mencionados acima moldam a formação do eu e das capacidades relacionais, começando na primeira infância. Admiração é o processo de estimar ou respeitar alguém; apego é o vínculo afetivo que formamos com alguém próximo de nós; introjeção envolve internalizar nossas experiências com essa pessoa; e identificação consiste em absorver as características dela. Como esses processos podem contribuir para a

conformidade com Cristo?

Os Evangelhos estão escritos no gênero narrativo, e não no discurso científico. O notável psiquiatra e pesquisador de narrativa Robert Coles (1989) ficou fascinado com o valor formativo da história. Ele acreditava que os ideais, valores e sensibilidades morais das personagens de uma história podem se tornar os de seus leitores, moldando e enobrecendo o caráter deles, à medida que as personagens da história são “fixadas em sua vida mental” (p. 138), às vezes tendo uma influência por muitos anos. Como exemplo, Coles escreveu sobre um aluno que transformou as personagens de um romance que estava lendo em seus “amigos” ou “almas gêmeas”. No período em que estava lendo o livro, o aluno descobriu que quase podia ouvir um dos admiráveis personagens falando com ele enquanto ponderava escolhas morais importantes. (Essa “voz” é semelhante ao “introjeto” dos teóricos da relação de objetos; Hamilton, 1988; St. Clair, 2000.)

Os Evangelhos da vida de Cristo foram escritos exatamente com esse propósito formativo (Mt 10.38; Jo 8.12; 13.14,15,34; Pennington, 2017). A intenção autoral de Deus era moldar os crentes pelo caráter de Cristo à medida que lessem e meditassem nas histórias de sua vida. Os seguidores de Cristo o admiram de modo natural e, presumivelmente, o reverenciam de modo regular, em culto público e privado. Experiências assimétricas de Deus provavelmente são intrínsecas à formação de um relacionamento de apego com ele (Granqvist e Kirkpatrick, 2008). Entretanto, para que haja cura (desenvolvendo o apego seguro adquirido; Hesse, 2008), as experiências com Deus provavelmente também incluem uma sensação de proximidade, segurança e proteção (Granqvist e Kirkpatrick, 2008), possibilitadas pelo amor, ou seja, o compartilhamento de atenção, presença pessoal, pensamentos, sentimentos e desejos com Deus (Stump, 2010), que são facilitados por lectio divina, oração meditativa íntima e elaboração imaginativa (Boa, 2001) — embora, é claro, essas experiências sejam sempre interpretadas, geralmente de forma inconsciente, em relação ao histórico de apego anterior (Granqvist e Kirkpatrick, 2008).

Quanto mais uma pessoa tem experiências com o Cristo das Escrituras em receptividade ativa, mais ele se torna um “introjeto”, isto é, uma pessoa psicologicamente real — e não apenas uma figura histórica —, cuja presença, junto com suas crenças, valores, atitudes e ações, segundo os Evangelhos, carrega um peso emocional significativo dentro do crente. Por fim, o cristão identifica-se com Cristo quando se apropria das crenças, dos valores, das

atitudes e das tendências de ação de Cristo, e suas ações e práticas passam a refletir essa reorganização interna (em dependência consciente dele: identificação dipolar).[10]

Talvez o maior perigo aqui seja ainda a combinação mortal de nosso desejo inato de perfeição com a falsidade do pecado original, que faz com que todos os seres humanos, entre eles os cristãos, tenham a tendência de viver na ilusão em geral inconsciente de que são bons, independentemente de Deus. Isso leva as pessoas a imitar a vida de Cristo, em grande parte de forma inconsciente, "baseando-se" em si mesmas, em alguns casos confiando conscientemente em Deus, na graça e no evangelho. Embora não possamos escapar completamente dessa dinâmica de autoilusão na terra, podemos cada vez mais reconhecer sua influência, lembrando-nos das circunstâncias reais e falando sobre isso com os outros.

Correspondendo à história e à vida de Cristo. Em conjunto, esses obstáculos tornam a vida exemplar de Cristo uma montanha intransponível, muito mais alta que as comparativamente poucas leis entregues no monte Sinai (que Paulo disse que nos matam, Rm 7.5,11; 2Co 3.6,7). Assim, a imitação de Cristo, entendida como a reprodução de seu caráter no nosso, sem intermediação, está absolutamente além de nossas capacidades. Não podemos escalar essa montanha.

Mas a intenção de Deus é que a história de Cristo anime os crentes, e não que os desestimule. Portanto, repisando esse ponto, deve haver outro caminho: a montanha deve vir até nós (a partir da palavra da perfeita vida de Cristo, de amor e obediência filial) e também entrar em nós (como o dom da vida do Espírito). Como Danielou (1969) escreveu sugestivamente: "O Pai gera o Filho eternamente. E como também nos gera, por meio de nossa participação na vida de seu Filho, permite-nos participar misteriosamente desse eterno processo de geração. Assim, nossa vida é essencialmente participação na vida de Seu Filho". É como se "o mistério da natividade se perpetuasse nos recônditos da alma" (p. 57).

Baseada na união do crente com Cristo, nossa participação na vida de Cristo consiste, da nossa perspectiva, na permanência recíproca de Cristo no crente e do crente em Cristo (Jo 14.20; 15.1-7; 17.21,23; 1Jo 3.24; 4.12,13), que é análoga ao processo que ocorre na Trindade, descrito no capítulo 2, e que a igreja antiga chamava pericorese. Mas como vamos chamar a habitação mútua do Deus triúno e do crente? Embora pericorese possa ser uma palavra muito elevada, os termos

que se referem a processos humanos análogos — intersubjetividade e agora introjeção — são muito insignificantes para fazer justiça à dinâmica ontológica única a que nos referimos aqui. Trata-se menos de pegar algo de fora e levar para dentro (como na introjeção) ou de compartilhar simultaneamente a mesma experiência (como na intersubjetividade) do que de perceber que o Cristo sobre o qual estamos lendo já está verdadeiramente presente em nós pelo Espírito. Essa permanência, no corpus do apóstolo João, inclui ser saturado com a palavra de Deus e Cristo (Jo 15.7; 1Jo 2.14,24), alimentar-se de sua morte e de tudo o que ela realizou (Jo 6.54) e receber ativamente a Cristo (Jo 14.20; 15.7) e ao dom do Espírito que ele obteve para nós (Jo 14.17; 1Jo 2.27).

A conformidade com Cristo, segundo Bonhoeffer (1955), "é alcançada somente quando a própria forma de Jesus Cristo trabalha em nós de tal maneira, que molda nossa forma à sua própria semelhança" (p. 80). No entanto, embora Bonhoeffer tenha enfatizado corretamente seu fundamento na obra de Deus fora de nós e dentro de nós, é nossa responsabilidade realizá-la "permanecendo em Cristo".[11] Portanto, resumindo esta seção, permanecer na história e na vida de Cristo envolve: (1) familiarizar-nos com as histórias de sua vida; (2) adorá-lo e aumentar nosso apego a ele pelo amor, isto é, compartilhando o foco atencional, a presença pessoal e os pensamentos, sentimentos e desejos; (3) receber conscientemente em nossa alma o (já presente no Espírito) Cristo dos Evangelhos; (4) ouvir o que ele diz (como introjeção); e (5) identificar-nos conscientemente (de maneira dipolar) com ele e sua missão, suas crenças, valores, atitudes e ações, e praticar seu modo de viver em nosso cotidiano, para que cada vez mais se torne nosso modo de viver.[12]

Permanecendo em Cristo por meio da imaginação. Por fim, devemos ressaltar que essa imitação participativa da vida de Cristo envolve a imaginação do crente. Os cristãos nunca passarão pelas mesmas situações que Cristo enfrentou; portanto, a imitação também requer sabedoria ou discernimento (phronēsis) para discernir como viver nossa vida, no contexto atual, como uma analogia à de Cristo, de modo que haja "correspondência" adequada com a vida dele. Em certo sentido, esse é o tema que move todo o Novo Testamento (e.g., Ef 5.23-33; 1Pe 2.21-23; veja Vanhoozer, 2005; 2014). Uma tarefa importante do conselheiro é ajudar os aconselhados a imaginar novas maneiras de pensar e agir que se assemelhem ao padrão geral de morte-ressurreição da vida de Cristo (Vanhoozer, 2010) e sejam dele decorrentes, às vezes usando imagens mentais, planejando e ensaiando ações futuras.

A kenosis de Cristo e a nossa

“Ser mais humanos, como Jesus quer que sejamos humanos, é estar dispostos a viver com uma santa indiferença em relação a nossos planos quando desistimos de nossos objetivos para nos juntarmos aos sonhos de outros” (Allender, 1999, p. 197). A forma descendente da encarnação e da vida de Cristo revela o paradoxo de que a maior e mais intensa forma de ser consiste no amor e na glorificação todo-poderosos e recíprocos da vida triúna, que se manifesta supremamente em Cristo quando ele abre mão de seus direitos em favor de outros — primordialmente seu Pai e, secundariamente, nós. Em vez de destruir a autoestima inerente aos seres humanos, a kenosis resulta na forma mais elevada de autoestima (LaPorte, 1997). No altruísmo de Cristo, podemos discernir a força e a autossubsistência infinitas do Filho, bem como a infinita solidariedade, interdependência e consideração mútua da comunhão triúna. “O envio de Cristo para nós é a mais poderosa cura para o orgulho. Cristo ensina a verdade eterna de que a humildade é superior ao orgulho quando, ao se despojar do poder e assumir a fraqueza, ele conquista nossa lealdade e nos convence a fazer o mesmo” (Charry, 1997, p. 139). Portanto, a kenosis é, sem dúvida, a maneira mais significativa pela qual os crentes podem imitar Cristo (LaPorte, 1997). “Se alguém quer me seguir, deve negar a si mesmo, tomar sua cruz e seguir-me” (Mc 8.34).

Pseudo-kenosis. A virtude da abnegação, no entanto, parece quase incompreensível em uma cultura que há muito tempo exalta a autorrealização como um de seus valores mais importantes (Yankelovich, 1981). A ética cultural e terapêutica que se desenvolveu nos últimos cinquenta anos geralmente encoraja as pessoas a ser fiéis a si mesmas, acima de tudo, e a defender suas convicções e direitos, e não a se sacrificar muito pelos outros. O amor-próprio — um bom impulso criado — foi absolutizado, foi isolado de seu correto contexto eticoespiritual do amor a Deus e ao próximo, dentro do qual ele se desenvolve da maneira certa, o que se evidencia, entre outras coisas, na taxa de divórcio do Ocidente, que se mantém relativamente alta há anos.

Ao mesmo tempo, as críticas de terapeutas seculares e feministas que compartilham essa orientação ajudaram os cristãos a reconhecer que alguns

exemplos de abnegação são prejudiciais e, em alguns casos, abomináveis. Pense, por exemplo, nas pessoas que não têm um forte senso de identidade e têm dificuldade em expressar preferências ou opiniões, ou nos cônjuges que permanecem em relacionamentos física ou sexualmente abusivos, popularmente descritos como "codependentes". Tendências persistentes em relação ao comportamento autodestrutivo, aparentemente pelo bem dos outros, foram chamadas de "transtorno de personalidade masoquista" (PDM Task Force, 2006). Os cristãos devem agradecer por essas percepções a respeito do extremo oposto, muito comum na comunidade cristã.

É claro que autossacrifício é difícil para todo o mundo. Parece contrariar o bom impulso criado de buscar os próprios interesses, o que foi aumentado a níveis narcisistas pelo pecado original, levando a um impulso oculto de atingir nossos objetivos a qualquer preço, mesmo à custa do bem-estar dos outros, embora seja muitas vezes mascarado por normas sociais e mantido sob controle pela graça criadora. No entanto, a virtude cristã do autossacrifício é especialmente confusa para aconselhados cujo eu nunca se desenvolveu de modo correto e que foram severamente prejudicados por terem crescido com pais que os exploravam de forma egoísta (em vez de se doarem) e que, por isso, não desenvolveram fronteiras adequadas entre si mesmos e os outros, requisito essencial para uma doação saudável. Essas tendências são agravadas se eles continuam a viver em relacionamentos com cônjuges, parentes, colegas de trabalho, supervisores ou vizinhos difíceis e exigentes, que tentam manipulá-los para seus propósitos. Como se deve responder, por exemplo, a um marido insensível que insiste em fazer sexo tarde da noite com a esposa, apesar de ela estar visivelmente exausta e não se mostrar disposta? Um mal-entendido do princípio da kenosis pode levar uma cristã codependente a ceder à pressão, enquanto a coisa mais amorosa e piedosa a fazer pode ser defender-se e dizer: "Desculpe, mas não tenho condições hoje à noite". Para considerar um exemplo bíblico, quando o apóstolo Paulo foi preso injustamente sob a acusação de que estava perturbando a paz, não aceitou a situação de modo passivo, mas defendeu seus direitos e apelou a César por justiça (At 25.11).

Infelizmente, durante séculos, muitas pessoas na igreja tiveram dificuldade de entender e aplicar corretamente os ensinamentos cristãos nesse sentido, e, assim, geraram mais neurose do que kenosis, tragicamente justificando e talvez incentivando futuros abusos em nome de Cristo. Pode se dizer que alguns cristãos, por causa desse entendimento distorcido, sofrem de um "complexo de kenosis", servindo aos outros por uma subserviência doentia e ímpia, parecendo

viver em penitência e se punindo por vergonha e culpa ao acreditar que estão sendo “como Cristo”. Essa postura pode ser consequência de crescer em um lar cristão legalista que exigiu abnegação antes que a criança se desenvolvesse por completo, e muitas vezes sem fornecer o necessário amor e afirmação, segundo o modelo da Trindade, que é pré-requisito de desenvolvimento para uma autonegação saudável. Tendo crescido nessas condições, as pessoas tendem a abrir mão de seus direitos de forma destrutiva, não virtuosamente, mas por medo ou por um intenso desejo de ser amadas, e podem se permitir ser maltratadas sem a preocupação com o próprio bem-estar. Não estão se entregando voluntariamente, de modo que isso só pode ser chamado “pseudo-kenosis” e deve ser distinguido da verdadeira abnegação para a qual fomos criados.

Essas pessoas são guiadas por compulsões relacionais que demonstram uma personalidade imatura e a presença de um resquício determinístico que dificultam amar o próximo espontaneamente. Assim, manifestam menos glória do que pensam. Pessoas imaturas, que não desenvolveram as estruturas da personalidade plena, são incapazes de dar a vida por outros da maneira certa. Como disse, brincando, um conselheiro cristão: uma pessoa que sacrifica seu eu por outra pessoa precisa primeiro ter um eu para sacrificar.

Uma kenosis melhor e mais forte. Talvez a advertência que estamos fazendo aqui fique mais clara se extrairmos da vida de Cristo algumas lições sobre desenvolvimento/amadurecimento da kenosis humana. Primeiro, a kenosis de Cristo começou no céu, quando, como ser divino e perfeito, o Filho de Deus deixou de lado seus privilégios divinos. Segundo, o propósito quenótico de sua vida humana abrangeu todo o período em que viveu na terra, terminando em um clímax de abnegação na cruz. Até os 30 anos de idade, não havia começado a servir publicamente, e parece correto considerá-lo na época a imagem mais completa do bem-estar humano. No entanto, seus anos de preparação não foram desperdiçados. Resultaram em um eu humano bem desenvolvido e maduro, capaz de assumir o chamado de Deus à kenosis naquela idade com total deliberação e comprometimento. Assim, entregou-se ao mundo como somente um eu maduro e forte é capaz de se entregar. A vida de Cristo não mostrou nenhuma ambivalência codependente, e sim o poder insuperável de uma doação perfeita. Por isso, embora tivesse sido enviado pelo Pai para morrer, Cristo aceitou de todo o coração sua missão, de modo que entregou a vida por sua vontade e por sua autoridade (Jo 10.18). Concluímos, então, que a kenosis mais completa implica um vigoroso senso de competência, significado e propósito em Deus.

Em vez de reforçarmos de modo ingênuo a patologia dos aconselhados cujo eu não foi suficientemente desenvolvido, encorajando-os a se sacrificar pelos outros, o que precisam é do amor e do apoio quenótico de Deus e de outras pessoas, que os ajudará a construir um eu mais sadio e a identificar e entregar a Deus a motivação masoquista que os motivou no passado; esses são passos importantes para uma abnegação mais saudável no futuro. No fim, essas pessoas contribuirão mais para a glória de Deus porque estão se tornando de fato mais orientadas para o bem-estar dos outros e mais centradas em Deus do que se estivessem tentando fazer "grandes coisas para Deus" de modo neurótico, com uma alma extremamente danificada e iludida. Como os conselheiros cristãos devem guiar seus aconselhados para que assimilem às noções cristãs de bem-estar?

No entanto, tendo em mente as ressalvas feitas acima, terapeutas cristocêntricos sustentam que a kenosis é parte importante do telos terapêutico para o qual procuram orientar seus aconselhados. A natureza de Deus é abnegada, e Cristo veio mostrar o esplendor quenótico da Divindade. Assim, os seres humanos criados à imagem de Deus e agora sendo formados à imagem de Cristo são criados para também encontrar sua maior satisfação na autodoação. As crianças precisam de pais que se doem de maneira saudável. Casamentos podem melhorar quando pelo menos um dos cônjuges aprende a viver de forma mais verdadeiramente quenótica. Portanto, os cuidadores de almas cristãos devem praticar a kenosis e procurar levar aqueles com quem trabalham a adotar uma orientação cada vez mais quenótica.

Felizmente, os cristãos têm recursos que possibilitam uma abnegação saudável (começando com o Espírito de Cristo, que habita em nós). Uma das estratégias consiste em "reenquadrar" nossa situação e nossas ações, reconhecendo nelas o potencial para a glorificação de Deus exatamente por se assemelharem à história de Cristo (Vanhoozer, 2005). Essa reinterpretação metafórica pode dar uma motivação extra que permite à pessoa doar-se de coração, e não falsamente, e a suportar a abnegação e até o sofrimento porque percebe seu valor transcendente. Além disso, embora esse resultado não seja garantido, com o tempo, essa iniciativa de amor ágape pode amolecer o coração resistente ou indiferente do outro.

Encarnações secundárias

Temos razão de ver os que aconselham em nome de Jesus, na condição de representantes do Redentor, como encarnações contemporâneas de Jesus Cristo, como o único Jesus que algumas pessoas jamais verão. O termo encarnação significa simplesmente “em carne”, e todos os seres humanos são exatamente isso. Quando usamos o termo no presente contexto, estamos obviamente fazendo alusão à encarnação sui generis de Cristo. Alguns dirão que devemos, portanto, evitar a aplicação desse termo a nós mesmos, porque corremos o risco de obscurecer a diferença absoluta que existe entre o Filho de Deus e seu povo. Contudo, rejeitar esse uso obscurece as verdades igualmente profundas de que Cristo se uniu à nossa humanidade e de sua notável disposição de fazer com que nós o representássemos. Contanto que sejamos claros sobre o primeiro fato, devemos permitir que os outros dois fatos nos humilhem e nos fascinem.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Irenaeus. The scandal of the incarnation: Irenaeus against the heresies. Organização de H. Urs von Balthasar. Tradução para o inglês de J. Saward (San Francisco: Ignatius, 1990). [‡]

_____ [Ireneu de Lião]. Contra as heresias. Patrística (São Paulo: Paulus, 2014).

Contemporâneos

Blomberg, C. L. Contagious holiness: Jesus' meals with sinners (Downers Grove: InterVarsity, 2005). [‡]

Fitzpatrick, E. Found in him: the joy of the incarnation and our union with Christ (Wheaton: Crossway, 2013).

_____. Encontrados nele: a alegria da encarnação e de nossa união com Cristo. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Issler, K. Living into the life of Jesus: the formation of Christian character (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Johnson, M. P. One with Christ: an evangelical theology of salvation (Wheaton: Crossway, 2013). [‡]

Miller, P. E.Love walked among us: learning to love like Jesus (Colorado Springs: NavPress).

_____. O amor andou entre nós: aprendendo a amar como Jesus. Tradução de Eulália Pacheco Kregness (São Paulo: Vida Nova, 2011).

Tanner, K. Jesus, humanity and the Trinity: a brief systematic theology (Minneapolis: Fortress, 2000). [‡ Fraco no que se refere à expiação, mas forte quanto à encarnação e suas consequências para os seres humanos.]

Torrance, T. F. Incarnation. Organização de R. T. Walker (Downers Grove: InterVarsity, 2008). ‡

Wellum, S. God the Son incarnate: the doctrine of Christ (Wheaton: Crossway, 2017). ‡

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Essa passagem embasa uma família de palavras correlatas, usadas para atividades psicológicas e relacionais especialmente associadas, no cristianismo, com a crucificação: abnegação (Brunner, 1947b; Calvino, 1559/1960), autossacrifício, renúncia do eu (Okholm, 1995), cruciformidade (Gorman, 2001), amor ágape ou caridade (Lee, 1973; Lewis, 1960; Nygren, 1953) e até sua versão

secularizada, o altruísmo (Bateson, 1991; Monroe, 1996; Oliner e Oliner, 1988). Tanto a encarnação quanto a crucificação envolvem o mesmo movimento de amor abnegado pelo outro (o Pai e outros seres humanos).

[2] "[Cristo] desceu a posições cada vez mais baixas, mais fundas e mais íntimas para ter comunhão conosco. O caminho até essas profundezas foi marcado por níveis ou etapas: concepção, nascimento, vida humilde em Nazaré, batismo e tentação, oposição, menosprezo e perseguição, agonia no Getsêmani, condenação diante de Caifás e Pilatos, crucificação, morte e sepultamento. O caminho levava cada vez mais longe de seu lar com o Pai, e cada vez mais perto de nós, na comunhão de nossos pecados e nossa morte, até que, por fim, nas profundezas de seu sofrimento, verbalizou a queixa ansiosa de que havia sido abandonado por Deus" (Bavinck, 1956, p. 337).

[3] "O Filho parte porque partir já é o que sempre o caracteriza como Deus, porque toda a riqueza e toda a pobreza já estão englobadas em sua vida eterna de receber e derramar sua bem-aventurança e amor infinitamente realizados, sua apatheia; e, assim, ele está oculto em manifestar-se e manifesto em ocultar-se: ele é o Deus que é em seu despojamento e em sua glória, os dois ao mesmo tempo, como a mesma coisa, inseparavelmente" (Hart, 2003, p. 322).

[4] Também não há nenhuma menção de que Cristo sentiu desejo sexual. Não podemos extrair muito do silêncio, mas parece provável que Cristo tenha experimentado esse desejo (já que foi tentado em todos os aspectos em que somos, mas sem pecado, Hb 4.15), e, se isso aconteceu, o desejo foi bem controlado, dada sua perfeição moral, sua vocação ao celibato e o fervor de seu desejo supremo de obedecer ao chamado do Pai.

[5] "Precisamos pensar na obra da cruz […] como algo que começou imediatamente no seu nascimento, foi aumentando à medida que ele crescia até a idade adulta e intensificou-se quando iniciou seu ministério público. Toda a vida dele é sua Paixão, pois sua própria encarnação, como união de Deus com o homem, é uma intervenção na inimizade entre Deus e a humanidade" (Torrance, 2008, p. 110).

[6] Billings (2011) defende o uso dos termos conformidade e participação em lugar de imitação, para evitar a ideia que muitas pessoas têm de que podem ser como Cristo por esforço próprio.

[7] A “obediência ativa” de Cristo nos salva, assim como sua morte (Edwards, 1994, p. 368). A perfeita justiça e o perfeito amor de Cristo demonstrados em sua vida na terra são aquilo que nos é dado mediante a fé em Cristo. O termo que os teólogos reformados têm usado para designar esse dom é imputação (Rm 4.23). A tarefa dos crentes não é obter justiça por meio de esforços próprios, mas receber o dom perfeito da salvação divina e então viver com base nessa realidade. Caso contrário, veremos nosso esforço de manter a santidade como a base suprema para nossa posição diante de Deus e o fundamento de nossa confiança. No entanto, por causa das limitações e da pecaminosidade humana, esforços e ações humanas não podem jamais constituir base suficiente para a confiança de ninguém. Tem de ser obediência 100% perfeita, e a salvação em Cristo é exatamente isso. Voltaremos a esse tema outras vezes. Por conseguinte, a imitação de Cristo é necessariamente precedida pela imputação da justiça de Cristo.

[8] Essa generalização precisa ser ressalvada pelo reconhecimento de que a vida e o chamado de Cristo também têm características ímpares que a igreja não tem de imitar (Hauerwas, 1983). Afinal, ele foi o Messias, e tinha um papel específico a desempenhar em sua época, na cultura israelita, papel esse que seus seguidores não têm de repetir. Por exemplo, seu celibato e a falta de um lar não são exigências impostas a todos.

[9] “Jesus não é simplesmente o meio para obter o que o Deus triúno quer nos dar de sua plenitude; a forma da vida de Jesus é o fim ou objetivo dessa doação, que devemos receber em união com ele.

[10] A respeito dessa identificação, Merton (1961b), comentando sobre as missões redentoras do Deus triúno, afirmou: “A descoberta de minha identidade começa e se aperfeiçoa nessas missões, porque é nelas que o próprio Deus, tendo em si o segredo de quem eu sou, começa a viver em mim não apenas como meu Criador, mas como meu outro e verdadeiro eu (Gl 2.20)” (p. 41). E Sibbes (1635/1967), semelhantemente, refere-se ao Espírito como o “eu melhor” do crente (p. 103).

[11] Essa dinâmica relacional distingue totalmente as formas cristãs de meditação — talvez mais bem designadas pelo termo “oração meditativa” — de seus congêneres seculares.

[12] “Aquele que guarda os seus [de Deus] mandamentos permanece em Deus, e Deus nele” (1Jo 3.24), e “quem diz que permanece nele, deve também andar

como ele andou” (1Jo 2.6). Essas duas passagens podem nos ajudar a entender os comentários de Cristo após lavar os pés dos discípulos. “Um novo mandamento vos dou: amai-vos uns aos outros. Assim como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros. Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se vos amardes uns aos outros.” O amor ao próximo havia sido ensinado na Torá (Lv 19.18), mas se tornou um novo comando por dois motivos. Primeiro, o exemplo de Cristo o transforma, porque o vemos demonstrado pelo Filho de Deus. Segundo, é novo porque tudo mudou em nossa compreensão de nós mesmos e de Deus na morte de Cristo. Antes da morte de Cristo, os seres humanos, até mesmo os crentes, podiam alimentar a ilusão de que podiam obedecer a Deus e viver para Deus. Contudo, na história da morte de Cristo, descobrimos, escandalizados, que, em nossa índole, odiamos a Deus e o matamos quando ele veio a nós no Filho. A história de vida de todos os seres humanos tem de ser lida novamente depois da cruz, porque agora nossa autossuficiência radical é vista como loucura, e somos levados a abandonar essa postura e assim a procurar ajuda do alto.

—13—

A morte de Cristo e o fim da psicopatologia

Nisto está o amor, não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho para ser a propiciação pelos nossos pecados. […]

Não há medo no amor; antes, o perfeito amor lança fora o medo, porque medo envolve castigo, e quem teme não é aperfeiçoado no amor.

1João 4.10,18

Pelas suas feridas fostes sarados.

1Pedro 2.24

A maioria dos assassinos age segundo uma lógica reconhecível, que pode ser explicada, pelo menos em parte, quando se compreende o motivo, seja ele dinheiro, ódio ou ideologia. Muito mais perturbadores são os assassinatos aparentemente gratuitos, sem nenhum motivo identificável. Mas talvez ainda mais desnorteantes sejam os casos em que uma pessoa é assassinada por causa de sua virtude. Esses assassinatos acontecem por vezes em todas as culturas, e não faltam exemplos no Ocidente: Sócrates, Thomas Becket, Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr. O fato fundador da religião cristã foi precisamente um assassinato desse tipo, e, ao longo dos séculos, seu significado tem sido interpretado de várias maneiras, resultando em diferentes modelos de expiação, cujo mérito relativo tem sido tema de debate. Nosso interesse por essas perspectivas da expiação deve-se a seu respectivo valor para o cuidado da alma.

A grande ironia da fundação do cristianismo é que os primeiros cristãos compreenderam que o assassinato dessa pessoa universalmente considerada virtuosa foi o acontecimento mais salutar da história da humanidade.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A MORTE DE CRISTO

De fato, nos primeiros escritos da igreja cristã vemos o que, para quem está de fora, pode parecer uma obsessão constante pela morte de Cristo. Quatro biografias canônicas foram escritas sobre ele, e algo entre 25% e 50% de seu conteúdo tem o foco em sua morte e nos acontecimentos que conduziram a ela. Esse mesmo interesse se mantém em todo o Novo Testamento. O apóstolo Paulo, por exemplo, escreveu aos coríntios: “Eu decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado” (1Co 2.2). Todos os apóstolos concordaram que a morte de Cristo foi o cumprimento do sistema sacrificial estabelecido por Deus no Pentateuco. Pedro disse a seus leitores que eles foram redimidos “com sangue precioso, como de um cordeiro sem defeito e sem mácula” (1Pe 1.19), e João escreveu que “o sangue de Jesus […] nos purifica de todo pecado” (1Jo 1.7). O livro de Hebreus está impregnado do significado histórico-redentor da morte de Cristo. E uma das primeiras visões do livro de Apocalipse tem como figura central “um Cordeiro de pé, que parecia que tinha sido morto” (Ap 5.6).

Vejamos ainda os ritos religiosos do cristianismo. Comparado com a maioria das religiões, ele tem muito poucos — para a maior parte dos protestantes, apenas dois, e ambos têm como foco a morte de Cristo. O batismo simboliza a identificação original do crente com Cristo em sua morte, sepultamento e ressurreição, e a ceia do Senhor é uma lembrança específica de sua morte. Significativamente, esse é o rito praticado com regularidade por toda a vida do cristão. Como a semente no centro da maçã, o tema principal do cristianismo primitivo parece ser a morte de Cristo. Diante dessa ênfase, Brunner (1934) sugeriu que o teste para saber se uma teologia é cristã é ver se a cruz é central em sua formulação (p. 437). Talvez o mesmo teste possa ser aplicado a modelos de psicoterapia e aconselhamento cristãos.

Os teólogos usam o termo expiação para se referir ao significado salvífico da morte de Cristo em relação a Deus e à humanidade, e a Bíblia contém muitas metáforas e campos semânticos que esclarecem diferentes aspectos da expiação. Por isso, ao longo dos séculos, vários “modelos” se desenvolveram para caracterizar a expiação, a maioria dos quais é complementar (Marshall, 2008) e pertinente para a cura cristã da alma. A seguir, ordenaremos os modelos mais pertinentes, tanto no aspecto conceitual, do mais simples ao mais complexo, quanto no aspecto do desenvolvimento, do mais básico ao mais pessoal. Vejamos o papel da cruz no modo cristão de cuidar das almas.

A morte de Cristo como ato de guerra e resgate de prisioneiros

O mais simples modelo para explicar a expiação, e o primeiro a ser desenvolvido na igreja primitiva, começa com o reconhecimento de que a humanidade está no meio de um conflito espiritual cósmico. Como vimos no capítulo 8, os autores bíblicos acreditavam que existe um sistema mundial antagônico a Deus, operando em todas as sociedades (Gl 1.4; 1Jo 2.15-17; 5.19), governado por Satanás (Jo 12.31; 2Co 4.4) e administrado por forças espirituais malignas, incluindo demônios, poderes e principados (Ef 6.12). Eles escravizaram os seres humanos e cegaram seu entendimento para que não reconheçam seu propósito rebelde (2Co 4.4), influenciando-os por meio do pecado e da carne (Rm 6.16,17; Gl 5.17-19) e de emoções negativas, como o medo (Rm 8.15; Hb 2.15), e usando-os para lutar contra Deus e para minar a influência dele na terra (Ef 2.1-3). Contudo, no fim das contas, a criação pertence a Deus, e ele está envolvido em uma guerra de longo prazo contra Satanás e suas forças do mal, que Deus acabará por derrotar completamente (Boyd, 1997).

O modelo de expiação do Christus victor — significativamente revivido nos últimos cem anos e também denominado modelo clássico ou dramático (Aulen, 1931) — concentra-se no papel que a morte de Cristo desempenha nessa batalha cósmica, ao libertar os seres humanos de seu cativeiro ético e espiritual pela fé em Cristo (Lc 4.18; Ef 4.8). Nessa perspectiva, a morte de Cristo é interpretada como o clímax de um drama de libertação divino que remete à libertação tipológica dos israelitas da escravidão egípcia. Lembramos que, pouco antes de seu êxodo, Deus “passou” pelos lares dos israelitas que haviam esfregado o

sangue de um cordeiro no umbral da porta, protegendo-os do juízo que impetrou contra os egípcios. A morte de Cristo (como acabamos de comentar, muitas vezes representada por seu sangue) forneceu um resgate ou pagamento[1] que, de algum modo, comprou[2] a liberdade eticoespiritual dos crentes (Murray, 1988; Vos, 1980). No Novo Testamento, Cristo é entendido como o Cordeiro pascal (1Co 5.7). Essa redenção também tem implicações cósmicas, já que, por sua morte, Cristo tornou "impotente aquele que tinha o poder da morte, isto é, o Diabo" (Hb 2.14) e "desarmou os principados e as potestades […] [Deus] triunfou sobre eles por meio [de Cristo]" (Cl 2.15).

Dentro desse universo dualístico, os crentes foram libertos de seu cativeiro, mudaram de lado e agora estão lutando do lado de Deus contra seus inimigos. Por meio da cruz, o "mundo" foi crucificado para eles e eles para o mundo (Gl 6.14), de modo que, em princípio, seus valores e motivações não têm mais o poder absoluto que tinham antes em sua vida por causa da mudança de paradigma radical que ocorreu em seu ser. Pela fé, os cristãos promovem a realização dessa transferência sobrenatural do domínio das trevas para o reino do amado Filho de Deus (Cl 1.13).

A escravidão ao pecado manifesta-se toda vez que os seres humanos não conseguem fazer o que querem ou quando fazem o que não querem, e somente Cristo pode libertá-los de sua miserável impotência (Rm 6.6—7.25). O vício é um exemplo revelador (e uma metáfora) desse aspecto do pecado (Plantinga, 1995, cap. 8; Welch, 2001). As pessoas também são escravizadas pelo medo: o medo da morte (Hb 2.15), da condenação (Rm 8.1,15) e do castigo (1Jo 4.18), do qual a obra de Cristo também nos liberta. E a dinâmica libertadora da morte de Cristo pode ajudar na resolução de todas as emoções negativas que escravizam, incluindo a raiva, o desespero, a vergonha e a culpa.

A morte de Cristo como castigo sofrido em favor de outros

Dentro do contexto do conflito cósmico esboçado acima, a morte de Cristo também é interpretada no Novo Testamento como sacrifício que paga a penalidade final pelo pecado humano. No jardim do Éden, a humanidade aprendeu pela primeira vez que o salário do pecado é a morte (Gn 2.17; Rm

6.23) — morte espiritual imediata e morte física ao fim de algum tempo. Para ensinar aos israelitas a terrível gravidade do pecado, incentivar a agência e a responsabilidade pessoais, e apontar para a futura redenção por meio de Cristo, Deus revelou-se como alguém que odeia o pecado — o que significa que se opõe fundamentalmente a ele — e também lhes deu a lei, incluindo centenas de mandamentos e punições ou cerimônias substitutivas para quando a violassem (dependendo do mandamento). A aliança firmada com Moisés e o povo de Israel incluía um sistema de justiça retributiva com o objetivo de criar uma ética do intercâmbio recíproco, cujo exemplo máximo era a expressão "olho por olho, dente por dente" (Êx 21.24). Dentro da aliança mosaica, o povo de Deus era instruído no entendimento moral básico: seu pecado exigia alguma forma de ressarcimento. Por exemplo, os israelitas que cometessem um pecado não intencional deveriam levar um animal imaculado ao sacerdote "pelo pecado que cometeu" (Lv 4.28), o qual seria, então, morto, e "o sacerdote fará expiação pela pessoa, e o pecado lhe será perdoado" (Lv 4.31). A morte do animal substituía a punição do pecador.

Séculos depois, ao encontrar Jesus Cristo, João Batista referiu-se a ele como "o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29), cordeiro sem mácula, pois nunca pecou (2Co 5.21; 1Pe 2.21-25). Posteriormente, os apóstolos escreveram que Cristo levou "nossos pecados em seu corpo, sobre a cruz" (1Pe 2.24), e "morreu pelos ímpios" (Rm 5.6), tendo se tornado "maldição por nós" (Gl. 3.13). Nesse papel substitutivo, Jesus foi "trespassado por causa de nossas transgressões" e "esmagado pelas nossas iniquidades" (Is 53.5; citado por Pedro em 1Pe 2.24), tornando-se "oferta pela culpa" por causa de nossos pecados (Is 53.10). A Bíblia diz que o Pai enviou o Filho "como oferta pelo pecado" e depois "condenou o pecado na sua carne" (Rm 8.3). Portanto, foi o Pai — e não Satanás — que emitiu a sentença de culpado para o Cristo inocente quando estava na cruz, e seu abandono temporário pelo Pai e, por fim, sua morte foram as consequências desse veredicto. Por isso, os autores do Novo Testamento interpretaram a morte de Cristo como substituto para o castigo dos pecadores, análogo ao sacrifício de um animal, prescrito na Torá, exceto pelo fato de que, no caso de Cristo, não fomos nós que trouxemos o substituto, mas o Deus triúno se ofereceu como sacrifício substitutivo na pessoa do Filho!

Dessa forma, a ira de Deus contra o pecado foi resolvida. A resolução é indicada pela palavra grega hilastērion, usada quatro vezes no Novo Testamento em referência a uma mudança na atitude de Deus em relação ao pecador, da ira à aceitação: Deus "apresentou [Cristo] publicamente como propiciação no seu

sangue” (Rm 3.25; veja tb. Hb 2.17; 1Jo 2.2; 4.10). “Propiciar significa tanto cobrir quanto reconciliar” (McDonald, 1985, p. 78); portanto (diferentemente de expiação), essa palavra tem a conotação de eliminar o justo desagrado de Deus em relação aos seres humanos pecadores (Gaffin, 2004; Kistemaker, 2004).

Com base na morte de Cristo, os apóstolos concluíram que Deus Pai pode, com justiça, liberar os crentes de seus pecados (Ap 1.5), perdoando “todos os nossos pecados, tendo cancelado o certificado de dívida que constava de ordenanças contra nós, o qual nos era prejudicial; e removeu-o, cravando-o na cruz” (Cl 2.13,14). Em decorrência disso, a perfeita justiça de Deus foi satisfeita e toda a impunidade eticoespiritual de todos os que creem — sua verdadeira vergonha e culpa — é eliminada, sendo eles poupados da ira divina e da condenação (Jo 3.16-36; Rm 8.1) e agora tendo paz com Deus (Rm 5.1).

Esse modelo de expiação foi denominado substituição penal, porque afirma que o pecado e sua correspondente vergonha, culpa e punição merecida[3] foram transferidos para Cristo, e ele sofreu, portanto, no lugar deles (Denney, 1911; Letham, 1993; Schultz, 2014; Tidball, 2001).[4] Packer (1974) resumiu muito bem essa perspectiva: “Jesus Cristo, nosso Senhor, movido por um amor que estava determinado a fazer todo o necessário para nos salvar, suportou e exauriu o julgamento divino destruidor ao qual estávamos inevitavelmente destinados, e assim nos conquistou perdão, adoção e glória” (p. 35).

Apesar da forte evidência bíblica a favor dessa perspectiva (Jeffrey, Ovey e Sach, 2007), ela é hoje criticada por muitos cristãos sérios (e.g., Girard, 1996; Milbank, 2003), e os cristãos liberais a rejeitam unanimemente. Os críticos acreditam que seu fundamento na justiça retributiva e na moral recíproca é profundamente problemático. Para eles, essa estrutura religiosa parece implicar uma divindade (masculina) irada e vingativa, que demonstra impulsos relativamente primitivos, como a vingança, na punição do pecado, mesmo que em um substituto, em vez de seguir o caminho mais virtuoso do perdão (Johnson, 1993; Lotufo, 2012). Alguns também argumentam que esse modelo implica uma divisão na Trindade entre um Pai irado que castiga injustamente seu Filho abnegado (e.g., Brown [1992] chamou isso “abuso infantil divino”). Esse deus parece totalmente disfuncional em comparação com os pais do século 21, que podem controlar o comportamento de seus filhos sem recorrer a punição. Pior ainda, eles alegam que esse modelo sacraliza a violência contra os outros (Girard, 1996; Weaver, 2001).

As questões que cercam a interpretação desse modelo são complexas demais para ser satisfatoriamente tratadas aqui.[5] No entanto, dadas as críticas que atraiu nas últimas décadas, é preciso fazer algumas observações. Primeiro, os princípios da justiça retributiva e do intercâmbio recíproco podem ser mais fáceis de entender se reconhecermos sua universalidade e importância no desenvolvimento. Não se originaram na aliança mosaica, mas são encontrados em todas as civilizações e épocas (Otterbein, 1986; O'Donovan, 2005; Myers, 2012; Roth, 2015) — basicamente, onde quer que as más ações sejam punidas —, porque provavelmente estão embutidos no genoma humano, contribuindo para o que alguns denominaram lei natural (Rm 2.12,13; Levering, 2008). Além disso, o entendimento que as crianças têm sobre a causação e a responsabilidade dos agentes, que leva ao desenvolvimento da agência pessoal, implica um mundo em que boas ações têm consequências positivas e más ações, negativas (o que Coe e Hall [2010] chamaram princípio da semeadura-colheita, que permeia grande parte da Antigo Testamento; por exemplo, o livro de Provérbios). Portanto, o fato de a morte de Cristo ser interpretada no Novo Testamento como resolução da justiça retributiva para o pecador mostra que sua lógica está profundamente entranhada no âmago da natureza humana.[6] Fora do Ocidente secularizado, poucos rejeitam as noções de justiça retributiva e intercâmbio recíproco. Por isso, a oposição cristã a esse modelo parece refletir mais os gostos modernos do que as evidências empíricas ou a revelação bíblica.

Por fim, pode ser necessária uma estrutura teocêntrica para compreender a validade do modelo de substituição penal que pressuponha: a absoluta transcendência e singularidade de Deus, sua infinita dignidade e valor e sua soberana majestade, justiça e autoridade legítima sobre as criaturas humanas. O caráter horrendo do pecado parece estar diretamente relacionado à grandeza transcendente de Deus. Dessa perspectiva, a total oposição ao pecado manifesta em um sistema cósmico de justiça retributiva parece ser uma resposta necessária do justo Criador da humanidade, dado o antagonismo do pecado em relação à glória divina e sua capacidade de destruir nosso bem-estar. Embora haja mais na expiação do que o modelo de substituição penal consegue explicar, não pode haver menos.

No entanto, como Packer nos lembrou, a justiça não é o único atributo de Deus, de modo que o modelo de substituição penal não deve ser isolado dos outros modelos de expiação, caso contrário acabaremos com uma teologia distorcida. "A cruz é uma janela aberta para o coração de Deus" (Torrance, 1992, p. 112), precisamente porque demonstra a unidade entre a justiça de Deus e seu amor. A

cruz resolveu a justa indignação de Deus contra o pecado por meio de seu amor abnegado. A cruz demonstra o amor de Deus (Rm 5.8), porque ele “cobre” ou “tira” nosso pecado e seu significado ético diante do próprio Deus, nas operações conjuntas das missões da Trindade, para que nós mesmos não tenhamos de sofrê-las totalmente. Assim, o Deus triúno é capaz de nos perdoar os pecados por seu amor, sem minar a lógica profunda e igualmente primordial de sua justiça (Rm 3.26). Que obra linda e paradoxal![7] Como Denney (1902/1951) entendeu, não pode haver evangelho “a menos que a integridade do caráter de Deus seja salvaguardada” (p. 98).

O significado relacional da morte de Cristo

Do nosso ponto de vista, o que foi apresentado antes nos leva ao resultado mais importante da expiação substitutiva: ela eliminou o imenso obstáculo que nos impedia de ter um relacionamento pessoal com o Deus triúno — sua justiça ofendida. O pecado separava necessariamente os seres humanos e o Deus justo (Is 59.2), de modo que éramos por natureza “filhos da ira” (Ef 2.3), acumulando ira para nós mesmos por causa de nossa desobediência (Rm 2.5). No entanto, graças a seu grande amor por nós (Rm 5.8; Ef 2.4), Deus eliminou a causa última da inimizade entre ele e os pecadores, para que pudesse agora convidar todos os humanos a voltar para ele, pela fé em Cristo, sem violar sua natureza justa (Jo 3.16,36; 2Co 5.18; Ef 2.15; Vos, 1980). “Enquanto éramos inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho” (Rm 5.10), tendo sido salvos da sua ira (Rm 5.9).

Ao mesmo tempo, nosso afastamento em relação a Deus tem um consequente aspecto subjetivo. Os seres humanos são agora “estranhos e inimigos no entendimento” (Cl 1.21), “inimigos da cruz de Cristo” (Fp 3.18) e incapazes de se sujeitar à sua lei (Rm 8.7). Logo, a reconciliação com Deus também implica a reversão terapêutica de nossa oposição interna a ele — inicialmente em alguma forma de conversão consciente e, gradualmente, de uma forma cada vez mais profunda, pela prática da fé que depositamos nele (Ef 2.8), do amor de Deus sendo derramado em nosso coração pelo Espírito Santo (Rm 5.5; veja 2Ts 3.5), à medida que aprendemos a permanecer em Cristo, assim como ele habita em nós (Jo 15.1-7). Então, por causa da cruz, Deus é totalmente reconciliado com os

crentes, enquanto estão se reconciliando com ele.

Talvez seja bom fazer mais uma observação de ordem relacional. Como o modelo de substituição penal pressupõe que a ira divina é, em última análise, algo positivo, os cristãos que, na infância, foram expostos à raiva excessiva dos pais, a qual foi depois internalizada e ainda não resolvida, podem sentir uma forte repulsa ou atração afetiva por ela. Aqueles que, de modo consciente, desenvolveram aversão pela raiva constante da família de origem podem se mostrar fortemente dispostos a rejeitar ou reinterpretar esse modelo, independentemente da evidência bíblica. Para eles, o modelo não pode ser válido, porque parece ratificar a raiva abusiva experimentada no início da vida (no nível inconsciente). Esse tipo de reação é compreensível, se não for a resposta mais saudável. No fim, quando um nível maior de cura for alcançado, essas pessoas talvez consigam aceitar melhor a revelação bíblica. Enquanto isso, precisam de nossa compaixão e paciência. Contudo, pessoas que têm raiva evidente e não resolvida, da qual talvez não estejam muito conscientes, podem se sentir mais atraídas por esse modelo, porque permite uma identificação inconsciente de sua raiva patológica com a raiva justa de Deus, legitimando a primeira. Essa postura torna mais fácil para esses indivíduos criticar outras pessoas, mesmo outros cristãos, desde que seja por uma "boa" causa. Mas também podem obter cura mais profunda e aprender a questionar e entender melhor as raízes de sua postura crítica. Essas pessoas também merecem nossa compaixão e paciência. Devo acrescentar que conheço muito bem esse último fenômeno, tendo passado por isso durante toda a minha vida adulta, e estou convencido, por causa da cura encontrada na expiação e por causa da resolução gradual de minha culpa e vergonha em Cristo.

A morte de Cristo como intervenção terapêutica

Outro modelo de expiação especialmente relevante para o cuidado das almas foi denominado "visão de cura" (Reichenbach, 2006). As origens desse modelo podem ser encontradas no Testamento hebraico, no qual Deus prometeu aos israelitas: "Eis que trarei […] saúde e cura e os curarei. […] Eu os purificarei de toda a sua iniquidade com que pecaram contra mim e perdoarei todas as suas iniquidades com que pecaram contra mim e com que transgrediram contra mim"

(Jr 33.6,8; cf. Is 57.18,19; Jr 30.17; Os 14.4). Os israelitas também ouviram que o Messias estaria envolvido nessa restauração: “o castigo que nos traz bem-estar recaiu sobre ele, e pelas suas feridas fomos curados” (Is 53.5, que Pedro ligou à expiação feita por Cristo, 1Pe 2.24), e então “nascerá o sol da justiça, trazendo salvação nas suas asas” (Ml 4.2).

Esses ensinamentos fornecem o pano de fundo para a interpretação do ministério de cura de Cristo, mencionado no capítulo anterior. A cura do corpo efetuada por ele simbolizava sua cura da alma — a principal razão pela qual ele veio —, cura baseada no perdão (Mc 2) e na fé em Cristo (Jo 9.38). Esse modelo de expiação dá destaque às consequências que tem para os crentes essa apropriação, pela fé, do perdão obtido por Cristo na cruz. Portanto, esse parece ser um modelo de transição que relaciona os modelos mais objetivos da expiação aos mais subjetivos. A cruz libertou os crentes do domínio das trevas (Cl 1.13), do julgamento divino e da separação de Deus, possibilitando a liberdade de retornar a Deus, vencer o pecado e eliminar os sentimentos de vergonha e culpa verdadeiras que o pecado causou. Como vimos no capítulo 11, esses sentimentos, sobretudo a vergonha, estão significativamente correlacionados com várias formas de psicopatologia (Tangney e Dearing, 2002). O cristianismo fornece, de modo ímpar, um fundamento objetivo para a eliminação da vergonha e da culpa subjetivas — fundamento fora do eu, localizado na transcendente obra salvífica de Deus, o único com autoridade para pronunciar o perdão total de suas criaturas pecaminosas (Sl 51.4; Mc 2.7).[8] Por isso, a cura efetuada por Cristo ocorre quando a transferência objetiva do pecado (isto é, sua verdadeira vergonha e culpa) para Cristo, realizada pelo Pai, é ativamente recebida pelos crentes, que dela tomam posse, de modo que passa a ser subjetivamente transferida deles para Cristo, de modo tanto mental quanto afetivo, quando levam os sentimentos de vergonha e culpa para a cruz e os deixam lá. O próprio evangelho, portanto, fornece aos crentes andaimes teológicos que os ajudam a objetivar, mentalizar e afastar sua vergonha e culpa, e entregá-las a Deus, sabendo que essas ações se baseiam no que Deus já realizou. Mas cabe aos crentes promover a resolução interna de sua vergonha e culpa remanescentes.[9] “Coragem, filha; a tua fé te salvou” (Mt 9.22).

O que a psicoterapia e o aconselhamento seculares podem oferecer aos aconselhados que lutam com sentimentos de vergonha e culpa, como os encontrados na depressão (Tangney e Dearing, 2002)? Em Cognitive therapy for depression [Terapia cognitiva para a depressão], Beck, Rush, Shaw e Emery (1979; p. 177-9, 187-8) argumentaram que “o senso de ‘fazer algo errado’ é

baseado em padrões altamente idiossincráticos e arbitrários" (p. 177), muitas vezes não realistas, e "a vergonha, em certo sentido, é criada pelo eu" (p. 178). As duas coisas são consideradas irracionais, e nenhuma recebe credibilidade. Os objetivos da terapia, portanto, são desafiar a crença ou o raciocínio subjacentes aos sentimentos de culpa e de vergonha e "normalizar" os pensamentos ou comportamentos que são a fonte dos sentimentos.[10]

Pessoas deprimidas costumam lidar com falsa vergonha e culpa. No entanto, também sabem — geralmente melhor que seus vizinhos mais felizes (e que os terapeutas!) — que de fato têm algumas deficiências e de fato fizeram algumas coisas erradas, pois sua tristeza também se deve a um senso da realidade objetiva de sua verdadeira vergonha e culpa, sendo seu desespero agravado pelo reconhecimento de que se sentem incapazes de eliminá-las. Mas isso é verdade, do ponto de vista cristão! Não se pode eliminar a impureza eticoespiritual simplesmente convencendo-se de que fazê-lo é um ato "adaptativo" ou usando nossa autoridade para nos absolver: ame a si mesmo e perdoe a si mesmo; pois, em algum nível, o deprimido pensa: "O que importa se me amo ou me perdoo, já que sou realmente mau?". Embora a terapia secular possa levar a um melhor funcionamento, sua cosmovisão subjacente simplesmente não fornece os recursos para compreender de modo correto o senso que os seres humanos têm de seus déficits eticoespirituais genuínos. Somente a cura encontrada na expiação pode lidar com o senso de vínculo que os humanos têm com pecados passados e, ao mesmo tempo, transmitir a mensagem de que toda a base para o ódio a si mesmo — verdadeiro ou falso — foi eliminada por um Deus transcendente, em Cristo (Reno, 2002).

A cura proporcionada pela expiação de Cristo está claramente concentrada no pecado, a pior forma de psicopatologia, e, portanto, diz respeito principalmente aos déficits eticoespirituais — a relação de um ser humano com Deus, a direção suprema de sua vida, pecados e vícios, vergonha e culpa verdadeiras. No entanto, seu escopo é ainda maior. Tendo sido concretizada nossa reconciliação com Deus, muito do que diz respeito a outras formas de psicopatologia foi tratado e recontextualizado em Cristo. A morte dele significa que os crentes não estão mais basicamente sozinhos. Sua vida, sofrimento e danos não são mais, no fim das contas, sem sentido (como o naturalismo impõe). A trajetória negativa de suas histórias foi revertida com autoridade. O relacionamento deles com Deus pode resolver problemas de apego e outras deficiências relacionais. As emoções negativas — todas sinais de que vivemos e nos desenvolvemos em um mundo caído — também podem ser levadas à cruz empiricamente, criando um novo

caminho para sua modificação e transformação. Tudo o que é negativo na alma, na vida e na relacionalidade de um indivíduo foi, em princípio, vencido por Deus em Cristo e, portanto, pode ser empiricamente modificado e transformado. Essa cura exemplifica processos de mudança de cima para baixo que podem afetar pensamentos, esquemas emocionais, memórias, autocompreensão, tendências de ação, valores, padrões relacionais e história — bem como a arquitetura neural subjacente (Johnson, 2007, caps. 8 e 9). Portanto, a cruz também proporciona certa parcela de cura do dano biopsicossocial e da capacidade de lidar com o sofrimento. Que parcela é essa é difícil dizer, e depende de uma série de fatores, como observamos no capítulo 11, incluindo o grau de sofrimento e o tipo específico de dano. No entanto, tudo isso sugere que a apropriação empírica da morte de Cristo poderia ter impacto significativo na alma cristã e merece considerável volume de pesquisa.

União com a morte de Cristo e a morte do eu autônomo

Passamos agora a uma perspectiva ainda mais subjetiva da expiação, embora ainda fundamentada na obra objetiva de Cristo, que diz respeito à morte do "velho eu" do crente (palaios anthrōpos, Rm 6.6; Hoekema, 1975; Chamblin, 1993a). Paulo argumentou que, por estarem unidos à morte de Cristo (Rm 6.5), os crentes também "morreram", em sentido espiritual (Cl 2.20; 3.3). Sua "velha natureza foi crucificada" (Rm 6.6), foram crucificados para o mundo, e o mundo para eles (Rm 6.14), abandonaram o antigo eu com suas práticas (Cl 3.9) e, portanto, morreram para o pecado (Rm 6.2,10) e para a lei (Rm 6.14; 7.4,6). Assim, os crentes não "permanecem em seus pecados" (1Co 15.17). Como um grande paradoxo, Paulo declarou: "Estou crucificado com Cristo; e já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" (Gl 2.20). Esse modelo diz respeito à autorrepresentação do crente; por isso, o chamaremos concepção psicológica da expiação.

Como as implicações desse modelo serão exploradas em mais detalhes nos capítulos de 17 a 19, farei apenas algumas breves observações aqui. O que é o velho eu? Poderíamos defini-lo como natureza errada e autônoma, constituída por autoentendimento, identidade e modo de viver e de se relacionar com os outros, que se originou na Queda e foi condenada e anulada pelo Pai, na morte

de Cristo. Na cruz, “o velho homem, o antigo modo de existência de pecado, foi, então, julgado e amaldiçoado” (Ridderbos, 1975, p. 63). Assim que os seres humanos creem em Jesus Cristo, estão misticamente unidos à sua morte, ocorrida há dois mil anos, e recebem uma base espiritual transcendente para a reorganização fundamental de sua autocompreensão, identidade e modo de viver e de se relacionar com os outros. Nesse momento, a autonomia de seu modo de vida se torna fatalmente comprometido, possibilitando-lhes dar novo rumo à vida e construir gradualmente um novo eu. Podemos dizer que, na conversão, o antigo eu do crente recebeu um “golpe mortal”.[11]

No entanto, a morte do antigo eu em cada crente não é apenas um acontecimento que ocorre de uma vez por todas, como a morte de Cristo. Ela é também um processo que se inicia definitivamente na conversão, mas continua por toda a vida na terra e depende da fé/ação do indivíduo. “Considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus. Portanto, não permitais que o pecado reine em vosso corpo mortal, de maneira que obedeçais às suas concupiscências ” (Rm 6.11,12). É uma morte semiodiscursiva e escatológica — a sentença de execução proferida pelo Pai com respeito a seu Filho na cruz, e um julgamento anunciado no evangelho, mas então recebido e internalizado pela fé (“Considerai-vos”), integralmente cumprido apenas na eternidade. Enquanto isso, a morte do antigo eu é gradualmente realizada por meio do que os católicos romanos chamam “purgação” (Groeschel, 1993) e os puritanos, “mortificação” (Owen, vol. 6, 1965). Isso envolve: autoexame; identificação de pensamentos, desejos, emoções, ações e padrões relacionais pecaminosos e disfuncionais; e serem “mortos” (Cl 3.5, ESV) ou se “despojarem” (Ef 4.22, ESV), cognitivae (ou por decisão própria) e afetivamente, por meio de confissão e arrependimento. Falaremos mais sobre esses processos terapêuticos nos próximos capítulos.

A morte de Cristo como a forma da nova vida

No capítulo 9, analisamos o sofrimento de Cristo na cruz para entendermos quais são os propósitos de Deus no sofrimento. Agora vamos ver de que modo o sofrimento de Cristo constitui um aspecto da expiação. O que Deus estava nos dizendo por meio das ações de Cristo, desde o momento em que ele estava no

Getsêmani até a hora em que entregou seu espírito ao Pai, que nos faz ter a vivência de sermos um na expiação?

Em alguns aspectos, as ações de Cristo foram a realização final de sua kenosis. “[Cristo] se humilhou, tornando-se obediente até à morte, e morte de cruz” (Fp 2.8). Apesar de sua profunda antipatia natural pelo infinito sofrimento pelo qual passaria, ele se rendeu à vontade do Pai para salvar seu povo de seus pecados e, ao fazer isso, entregou-se também às vontades dos que queriam matá-lo. Embora Cristo não tenha feito nada pior do que denunciar as tradições e pressupostos religiosos errôneos dos líderes que representavam seu povo, foi condenado a uma morte excruciante, açoitado, espancado, humilhado e ridicularizado com ironia diabólica — “Salve, rei dos judeus!” (Mt 27.29) —, e a maioria de seus seguidores mais próximos o traíram ou abandonaram. Dada a extraordinária honra de sua dignidade divino-humana, esse acontecimento foi, de longe, a maior calúnia já perpetrada neste planeta. No entanto, ele suportou, em grande parte em silêncio, toda a violenta perseguição e os maus-tratos, sofrendo os golpes e insultos sem responder da mesma maneira. Em vez disso, preocupou-se com os outros: cuidar do bem-estar de sua mãe após sua morte (Jo 19.26,27), salvar um criminoso crucificado com ele (Lc 23.43) e pedir ao Pai celeste que perdoasse a seus algozes (Lc 23.34).

O modelo de expiação que se concentrou no caráter de Cristo manifesto durante esse episódio e suas implicações para nossa vida e nossos relacionamentos foi chamado exemplo moral ou perspectiva da influência moral. Todavia, esses rótulos consideravelmente vagos podem dar a impressão de que o objetivo é apenas a emulação moral de nossa parte. Talvez um rótulo melhor para esse modelo seja amor cruciforme (Gorman, 2001), o que dirige nossa atenção mais claramente para o supremo telos eticoespiritual da expiação: dar a vida em benefício de outros, em conformidade com o Cristo crucificado, pelo poder do Espírito.

Medido por critérios doxológicos, esse modelo de expiação enfatiza qual seja o ápice da manifestação da glória de Cristo. Sua excelência aparece indiscutivelmente mais concentrada aqui do que em qualquer outro ponto de sua vida. O fato de o infinito soberano do universo estar disposto a se sujeitar a tamanha violência e humilhação para obter o bem-estar final de seus súditos é o maior sinal de virtude que podemos conceber. Nesse episódio, ele demonstrou a amplitude infinita de seu amor pelas criaturas ínfimas que portam sua imagem (Jo 3.16), e sobretudo por seus seguidores: “Ninguém tem maior amor do que

este: de dar alguém a própria vida por seus amigos” (Jo 15.13).

No fim, como foi que Cristo derrotou Satanás e suas forças de modo definitivo, resolveu o problema do pecado e de seu abandono, curou a psicopatologia e matou o antigo eu, isto é, como foi que ele por fim venceu a violência e os males deste mundo e sua oposição a ele? Não foi esmagando seus inimigos em uma demonstração concreta de seu poder inestimavelmente maior, e não foi dando a eles uma resposta recíproca e retributiva. Ao contrário, manifestando sua incomparável humildade, misericórdia e compaixão, tornou-se vulnerável a eles, submetendo-se a seus maus-tratos, absorvendo pecado, sofrimento e fraqueza humana em seu ser infinito e em si mesmo destruindo seu poder. Seu ato final de kenosis demonstrou a superioridade imensurável de sua majestade e poder soberanos de maneira muito mais completa (e irônica) do que uma demonstração de força militar ou judicial poderia demonstrar. Ele voltará “em glória” para julgar a humanidade (Mt 25.31-46), mas, enquanto isso não acontece, essa demonstração de vulnerabilidade onipotente serve de apelo a todos os seus súditos humanos para que se rendam a esse belo Rei e encontrem nele seu eterno bem-estar.

Foi levantada a hipótese de que a justiça retributiva é básica na vida e no desenvolvimento humano, e está inscrita no tecido do universo moral. Entretanto, devemos reconhecer seu uso indevido por nós, pecadores, cuja tendência é nos vermos pelas lentes do viés egoísta como justos e justificados, e a ver os outros como os que agem por motivos egoístas e maus (Baumeister, 1997). Veja o conflito contemporâneo entre judeus e muçulmanos em Israel/Palestina: estão presos em um ciclo aparentemente interminável de justiça retributiva. A única maneira de saírem desse sistema de trocas recíprocas negativas é se uma das partes atuar a partir de uma estrutura eticoespiritualmente superior e abrir mão de seus direitos em favor da outra. O problema é que uma das partes precisa desenvolver uma capacidade suficiente de virtude para perceber e aceitar o ato sacrificial e virtuoso da outra, para que a reconciliação ocorra; caso contrário, o ato de sacrifício será mal interpretado e o outro lado se aproveitará. Não obstante, o Soberano do universo fez exatamente isso por nós, apesar da incapacidade imediata da humanidade de se beneficiar dele de modo correto, porque a abnegação dele é precisamente o que nos permitiria transcender a ética da troca recíproca e viver de acordo com essa ética mais elevada, embora confirmando a validade da ética inferior.[12] Assim, Cristo exemplificou ao máximo sua exortação para que amássemos nossos inimigos (Mt 5.44), e o fez, em parte, para derreter e remodelar nosso coração cheio de

autojustificação e nossa oposição a ele e aos outros, de forma cada vez mais profunda, ao longo da vida, ao recebermos a "palavra da cruz". Nesse que foi o feito mais benevolente de todos os tempos, seu ato de fraqueza todo-poderoso, conquistador e, por fim, vitorioso foi decisivo para "desfazer o ciclo de violência" na história humana (Horton, 2005, p. 195; 2Co 13.4).[13]

Ao mesmo tempo, Cristo demonstrou profunda solidariedade para com os sofredores, os fracos e os maltratados. Sua citação de Salmos 22.1 — "Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?" — nos leva a interpretar a cruz como o cumprimento de toda a tradição de lamentos. Na angústia da crucificação do Deus-Homem, descobrimos a perfeição e o cumprimento do lamento perene da humanidade dirigido a Deus, evidente no desespero de Jó e no pranto representativo dos judeus — em seus gemidos no Egito e em suas queixas pecaminosas no deserto, nas perplexidades e confissões dos salmistas, nas lamentações dos profetas e até no horror do Holocausto. Cristo também se tornou a vítima suprema (voluntária) do pecado e seu conquistador, ao mesmo tempo identificando-se com os maltratados e vitimizados e tirando o pecado do mundo. Naquele acontecimento, toda a violência, opressão e abuso ocorridos ao longo da história se tornaram uma metáfora da cruz, e seu significado foi, em princípio, transformado. Cristo "sofreu indizível angústia, tristeza, horror e tormento infernal na cruz, a fim de nos resgatar deles" (Bavinck, 2006, p. 416).

E foi exemplar, mesmo em seu sofrimento. Experimentou com perfeita integridade intensas emoções negativas no Getsêmani, tão extremas que produziram estranhos sintomas físicos, enquanto entregava ao Pai, com grande esforço, sua vontade humana. Então, durante os maus-tratos e torturas do dia seguinte, demonstrou extrema capacidade de autocontrole e coragem, indicando a mais notável habilidade de controlar adequadamente suas emoções humanas, isto é, com relação às próprias necessidades (no jardim) e às exigências virtuosas da situação pública (durante toda a sexta-feira). Os sofredores podem buscar refúgio nessa Rocha de autêntica experiência, expressão e regulação emocional, sabendo, pela fé, que estão unidos à sua perfeição e podem aprender com ele como descansar (Mt 11.28-30) e onde lançar sua ansiedade (1Pe 5.7). Refletindo um modelo cruciforme da expiação, o autor de Hebreus exortou seus leitores a olhar para "Jesus, autor e consumador da nossa fé, que, em troca da alegria que lhe estava proposta, suportou a cruz, sem se importar com a vergonha. […] Considerai aquele que suportou tamanha hostilidade dos pecadores contra si mesmo, para que não vos fatigueis nem desanimeis" (Hb 12.2,3, ESV; veja 1Pe 2.21-25).

A unidade essencial de todos esses modelos de expiação é demonstrada em um aspecto importante de seu telos: a formação de comunidades locais — chamadas igrejas —, caracterizadas por amor, paz e unidade e modeladas segundo a vida (e morte) de seu servo-Senhor (Jo 13.13-15,34,35). Pessoas antes culpadas, envergonhadas e separadas estão sendo congregadas — "agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes trazidos para perto pelo sangue de Cristo" (Ef 2.13) —, para se parecerem com a Trindade (Jo 17.21-23). Comprometer-se com essa comunidade pressupõe que todos os outros relacionamentos terrenos têm papel secundário em relação à participação na família de Deus, até mesmo a família biológica (Mt 10.34-39; Mc 3.31-35; Rm 8.16,17; Ef 3.15). "Quem não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim" (Mt 10.38). Esses corpos de crentes devem crescer em Cristo, a cabeça (Ef 4.11-16), com cada um de seus membros aprendendo a considerar os outros mais importantes do que eles mesmos (Fp 2.4,5), sendo "bondosos e compassivos uns para com os outros, perdoando uns aos outros, assim como Deus, em Cristo, vos perdoou" (Ef 4.32), e compartilhando a palavra de reconciliação com o próximo (2Co 5.18-20). Boersma (2004) chama isso hospitalidade da cruz.

Contudo, talvez seja necessária aqui uma última palavra de advertência em relação às necessidades de certos aconselhados (já tratadas no capítulo anterior). Embora a adequação ao padrão de vida cruciforme de Cristo seja meta universal da vida cristã e da igreja, pessoas que sofreram e foram prejudicadas antes de se tornarem agentes pessoais provavelmente precisarão primeiro desenvolver um senso mais forte de sua identidade, uma maior diferenciação entre si mesmas e os outros e um melhor autoentendimento, antes de ser muito estimuladas a viver para os outros em autossacrifício, para que não o façam principalmente movidas por suas feridas e patologias. As feministas ajudaram a igreja a reconhecer que existe um tipo de autossacrifício muito nocivo.[14] É preciso que se diga e repita: as pessoas têm de primeiro desenvolver um eu para poder sacrificá-lo. Há uma dialética aqui, com certeza, mas a imitação correta do amor cruciforme de Cristo requer o desenvolvimento de pelo menos um pouco de sua agência vigorosa, por meio da cura realizada pelo Espírito, e os cristãos naturalmente fortes muitas vezes desconhecem quanto a dinâmica redentora dependente da criadora. Cristo certamente não gostaria que sua cruz fosse usada para esmagar a cana quebrada (Mt 12.20).

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

O renomado pregador batista do século 19, Charles Spurgeon (1791), reconheceu que “o precioso sangue de Cristo tem mil utilidades para o povo de Deus” (p. 34). Vamos examinar algumas delas.

Morrer para poder chegar à Árvore da Vida

Um dos mais notáveis poemas de George Herbert é O sacrifício, em que o autor imagina Cristo conduzindo o leitor pelos acontecimentos de seu último dia de vida na terra. Ele termina cada estrofe com a pergunta “Terá jamais havido aflição igual à minha?”. A certa altura, Cristo diz:

Ó todos vós, que passais, olhai e vede!

O homem roubou o fruto, mas devo subir no madeiro,

a árvore da Vida para todos, exceto para mim, somente.

Terá jamais havido aflição igual à minha?

No cerne da fé cristã há um paradoxo profundamente contraintuitivo, tanto para nossa natureza de seres caídos que foram criados bons quanto para os modelos seculares de psicoterapia e aconselhamento: precisamos morrer para obter vida espiritual. Como Herbert reconheceu, esse padrão se baseia na morte e na ressurreição de Cristo em nosso favor.

A vida cristã é radicalmente descontínua, continuamente (Harrisville, 2006). Isso significa que a cura cristã da alma não consiste em um simples aperfeiçoamento

gradual das habilidades naturais, apenas adicionando mais informações ou mais habilidades. Não se trata primeiro de nos encontrarmos, mas, sim, de nos perdermos para que possamos nos encontrar (Mt 10.39; 16.25; Mc 8.35; Lc 9.24; 14.26; 17.33). “Em verdade, em verdade vos digo: a menos que um grão de trigo caia na terra e morra, ele ficará só; mas, se morrer, produz muito fruto. Quem ama sua vida perde-a; mas aquele que odiar sua vida neste mundo a preservará para a vida eterna. Se alguém me serve, deve seguir-me; e, onde eu estiver, ali estará também o meu servo. E, se alguém me servir, o Pai o honrará” (Jo 12.24-26).

A psicoterapia e o aconselhamento cristãos, em seu cerne, são cruciformes, envolvendo uma identificação radical, consciente e contínua com Cristo na cruz. “Ser formado à semelhança do Crucificado — isso significa ser um homem condenado por Deus” (Bonhoeffer, 1955, p. 81). É assim que os discípulos de Cristo o seguem. Tudo na vida deve ser reorganizado e abordado de uma perspectiva não natural. Paradoxalmente, essa morte não é de uma vez por todas (e.g., ocorrendo apenas no início da vida cristã); é diária (Lc 9.23) e contínua. É aprender a viver morrendo para o velho eu e seu modo de vida.

Como isso acontece? De mil maneiras diferentes. Por exemplo, ao fazer o “trabalho da alma” em oração meditativa, podemos entregar conscientemente nossa vida, nossos relacionamentos, nossas emoções, nosso corpo e assim por diante, a Deus, em Cristo, de novo, todos os dias, experimentando pouco a pouco uma mudança em nossa consciência, da antiga para a nova. Gradualmente, essa prática virtuosa da cruciformidade nos ensina a viver de forma mais transparente diante de Deus e dos outros, e nos permite confessar melhor nossos pecados, assumir nossa responsabilidade como convém, reconhecer nossas fraquezas e nos tornar mais conscientes, vulneráveis e autênticos ao romper nossa identificação com velhas crenças, emoções e padrões relacionais. É a morte do antigo eu que abre caminho para o novo. “É só como alguém que foi sentenciado por Deus que o homem pode viver diante de Deus. Somente o homem crucificado está em paz com Deus. É na figura do Crucificado que o homem se reconhece e se descobre. Ser levado por Deus, ser executado na cruz e reconciliado, essa é a realidade de [ser humano]” (Bonhoeffer, 1955, p. 75). Em nossa união com a morte de Cristo, descobrimos que toda a nossa vida diante de Deus — nosso pecado, sofrimento e dano, assim como nossos bons dons e graças — foi crucificada e está sendo transformada por meio da fé no que ele fez por nós e está fazendo em nós por meio do Espírito.

Superando a vergonha e a culpa por meio da paz com Deus. Como vimos, a morte de Cristo na cruz eliminou de modo objetivo a vergonha e a culpa dos crentes diante de Deus por meio da substituição penal de Cristo. Deus "fez as pazes" com os pecadores por meio de Cristo (Cl 1.20), que "é a nossa paz" (Ef 2.14), de modo que agora, "tendo sido justificados pela fé, temos paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo" (Rm 5.1). Por causa da cruz, agora Deus "ternamente nos perdoa, e sempre nos protege de parecermos culpados a seus olhos" (Juliana de Norwich, 1998, p. 173).

No entanto, a declaração objetiva de paz e perdão divinos não resulta necessariamente na experiência prática da apropriação dessa verdade. O fato é que muitos cristãos continuam se sentindo sobrecarregados e arrasados com a consciência de sua vergonha e culpa, às vezes até desenvolvendo síndromes clínicas como depressão e ansiedade. Por conseguinte, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos devem ajudar os aconselhados a aprender a receber paz e o perdão divinos.

Internalizando a paz com Deus na consciência. No capítulo 11, assinalamos que sentimentos de vergonha e culpa são produto do módulo psicológico denominado consciência (syneidēsis; Rm 2.15). Fazendo uma comparação entre a morte de Cristo e o sistema sacrificial do Antigo Testamento, o autor de Hebreus escreveu: "Se o sangue de bodes e touros e as cinzas de uma novilha, aspergidos sobre os profanados, os santificam para a purificação da carne, muito mais o sangue de Cristo […] purificará a vossa consciência de obras mortas para servir ao Deus vivo" (Hb 9.13,14). E um pouco mais adiante: "Portanto, irmãos, tendo confiança para entrar no lugar santo pelo sangue de Jesus, por um novo e vivo caminho que ele inaugurou para nós através do véu, isto é, pela sua carne […] aproximemo-nos com um coração sincero, em plena certeza de fé, tendo nosso coração limpo da consciência má [ponēros, que a NIV traduz como "culpada"] e o corpo lavado com água pura" (Hb 10.19,20,22).

Essas passagens nos levam a crer que as mudanças efetuadas pela cruz foram não somente objetivas (resultando em um status de perdoados diante de Deus), mas também subjetivas, alcançando o interior do coração e purificando a consciência da percebida contaminação do pecado. "O sacrifício do Novo Testamento tem uma eficácia interior" (Denney, 1902/1951, p. 128). Deus quer que o evangelho da cruz seja um limpador de consciências e lave a vergonha e a culpa experimentadas, de modo que a consciência do crente se torne "limpa"

(2Tm 1.3; Hb 9.9) ou “boa” (1Tm 1.5,19), ou seja, livre de vergonha e culpa, para que se tenha confiança diante de Deus (Hb 10.19-22; 1Jo 3.21). Paulo orou semelhantemente para que “o Senhor da paz, ele mesmo, vos dê continuamente a paz em todas as circunstâncias” (2Ts 3.16). A experiência da paz é fruto da obra do Espírito Santo no coração do crente (Gl 5.22). “O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17). Por isso, os crentes são encorajados a se apropriarem dessa paz: “Que a paz de Cristo reine no vosso coração” (Cl 3.15). Portanto, o eterno desafio do cuidado cristão da alma é ajudar as pessoas a se apropriar dessa paz para que a vivenciem em seu coração.

Para os crentes, a morte de Cristo torna-se um local objetivo, no qual podem deixar para trás sua culpa e vergonha, liberando esses efeitos negativos “na” cruz e permitindo-se ser “purificados” pelo sangue de Cristo. Essas ações conscientes permitem que os crentes se distanciem — isto é, seu novo eu — da culpa e da vergonha que sentiam, com a aprovação da autoridade de Deus e sem negação. Essa objetificação da culpa e da vergonha é essencial para que estas percam seu poder sobre o crente. O que a Bíblia chama fé (e o que Edwards chamou “consentimento”) é o meio pelo qual as realidades objetivas da paz com Deus e do perdão se tornam subjetivas e cumpridas no interior do crente.

No entanto, essa subjetivação do evangelho é geralmente muito gradual. A ausência de vergonha e culpa pode ser devida a vários fatores (entre eles a dissociação e a sociopatia!), mas a solução profunda da vergonha e da culpa experimentadas pelo crente não é automática, ainda mais para os que têm personalidade propensa a sentir vergonha. Por razões neurológicas e psicológicas, o processo leva tempo e requer esforço intencional de autoexame e de oração meditativa com referência a Deus e à cruz, reforçada pela aceitação por parte de outros seres humanos, sobretudo de outros crentes (Rm 15.7). Em casos graves de abuso, pode levar anos até que ocorra uma cura perceptível, por causa da exacerbação avassaladora de falsa vergonha e de culpa na família de origem. Além disso, como os cristãos ainda estão “na carne”, pode ser difícil encontrar paz na experiência diária, para alguns mais do que para outros. A biologia, as experiências iniciais, os hábitos cognitivos e emocionais e as escolhas continuam a moldar a sensação de vergonha e de culpa ao longo da vida, bem como a capacidade de receber a paz já disponível em Cristo. O ponto central de uma abordagem terapêutica cristã para a solução desses problemas é a percepção de que a paz já existe de modo objetivo, exterior à nossa experiência, por causa da morte de Cristo dois mil anos atrás. Se o Criador do universo

infinitamente poderoso declara que todos os crentes são perdoados em Cristo, então os crentes têm a permissão de Deus para “voltar-se” para suas consciências, por assim dizer, e dedicar algum tempo para aplicar o sangue de Cristo a seus sentimentos de vergonha e lembranças de culpa ocultos e desarticulados. A distinção entre paz objetiva e subjetiva é terapeuticamente valiosa. Ela dá ao aconselhamento bíblico e cristão uma vantagem estratégica em relação aos modelos seculares de terapia, que não têm base transcendente para fazer essa distinção.

A solução da cruz para a solidão e a separação em relação a Deus

Com base no “grande intercâmbio” entre Cristo e o crente, a cruz também eliminou a inimizade entre os crentes e Deus e entre os próprios crentes. Contudo, mais uma vez, observamos que é preciso tomarmos posse dessa conquista objetiva e que ela seja internalizada e contextualizada exclusivamente na história de cada um de nós. Explicitamos no capítulo 8 as consequências relacionais da pecaminosidade humana. A solidão cósmica e a vergonha resultantes do pecado original, as frustrações, ansiedades e experiências tristes normais dos primeiros anos, a grande variação entre as pessoas no que diz respeito a apego e a criação dos filhos e a culpa pessoal — tudo isso resulta em diferenças notáveis nas capacidades relacionais dos adultos, em sua sensação de solidão, desapego e isolamento de Deus e dos outros e, inversamente, nas tendências à codependência e na dificuldade de estabelecer fronteiras claras nos relacionamentos. Padrões doentios anteriores são reencenados no casamento e com os próprios filhos, amigos, colegas de trabalho e terapeutas, enquanto não forem resolvidos.

Ao realizar a reconciliação entre os crentes e o Pai arquetípico e perfeito, a cruz fornece uma base espiritual abrangente para a solução de alguns aspectos fundamentais das dificuldades relacionais do indivíduo, por meio do conhecimento e experiência do perdão absoluto e da transcendente abolição do afastamento existencial, do sofrimento e da rejeição, tanto vertical quanto horizontalmente.

Por causa da cruz, os crentes têm uma base objetiva para procurar resolver seu

senso da distância e abandono em relação a Deus, bem como quaisquer emoções negativas para com Deus que possam experimentar. Ao que parece, todos os crentes sentem de vez em quando certo afastamento de Deus enquanto estiverem na carne. Além disso, em virtude de histórias de apego e de relacionamento infelizes, alguns têm grande dificuldade de sentir o favor e o amor de Deus (Moriarity e Hoffman, 2007). Esses sofredores podem encontrar algum consolo no fato de que a sensação de abandono por parte de Deus é bastante comum na Bíblia e na história da igreja. Os Salmos estão repletos dessa experiência espiritual (e.g., Sl 13; 22; 77; 88); também temos Jó: "Ah! Se eu soubesse onde o poderia achar! Então, me chegaria ao seu tribunal! […] Eis que me adianto, mas ele não está lá; se volto para trás, não o percebo; quando ele age à minha esquerda, não o vejo; se ele se vira para a direita, não o enxergo" (Jó 23.3,8,9). Esses períodos de separação foram chamados "desertos espirituais" pelos protestantes (Voetius e Hoornbeeck, 2003) e "noites escuras da alma" pelos católicos (João da Cruz, 1959). Pecados ativos também podem fazer ressurgir esse sentimento de separação, uma vez que entristecem o Espírito Santo que habita em nós (Ef 4.30; veja tb. Dt 32.20; Sl 51.9-11), exigindo confissão, arrependimento e perdão (1Jo 1.9). Se a separação que os crentes sentem gera dúvidas sobre sua posição em relação a Deus, chama-se a isso, historicamente, um "problema de segurança da salvação"; pelo menos é esse o termo usado pelos protestantes (Demarest, 1997). Qualquer que seja a causa, os crentes podem ser encorajados a levar para a cruz seu sentimento de solidão e separação em relação a Deus, bem como seus pecados e suas emoções negativas, e a se identificar com Cristo em seu abandono por Deus, sabendo que, em Cristo, nada pode separá-los do amor de Deus.

O corpo de Cristo que está sendo crucificado. A cruz também mina o afastamento entre os seres humanos. Talvez possamos chamar isso de aspecto intersubjetivo da expiação. Ele teve início na reconciliação de judeus e gentios. Escrevendo para gentios, o apóstolo Paulo disse:

Mas, agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo. Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos fez um; e, tendo derribado a parede da separação que estava no meio, a inimizade, aboliu, na sua carne, a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse, em si mesmo, um novo homem, fazendo a paz, e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por intermédio da cruz, destruindo por ela a inimizade

(Ef 2.13-16).

Como vimos, uma parte crítica da missão de Deus é a contínua formação de assembleias locais (e de relações entre todos os cristãos na igreja universal) que se assemelhem cada vez mais à unidade da Trindade (Jo 17.21). Como isso acontece? Para que isso ocorra, o modo de nos relacionarmos deve estar fundamentado em nossa crucificação e dela fluir para nosso eu autônomo e para o mundo (Gl 2.20; 6.14): “Nada façais por egoísmo ou vaidade, mas com humildade de espírito, considerando cada um os outros superiores a si mesmo” (Fp 2.3); “perdoando-vos uns aos outros, assim como Deus em Cristo também vos perdoou” (Ef 4.32); “o amor cobre uma multidão de pecados” (1Pe 4.8). Esse tipo de comportamento exige que os cristãos morram para suas necessidades, desejos e direitos. Esse elevado ideal eticoespiritual não pode ser atingido por cristãos imaturos e feridos enquanto não experimentarem pessoalmente alguma cura substancial por meio de Cristo ou nas relações com outros cristãos (e.g., um terapeuta).

Ao ouvirem o coração, muitos crentes tomam consciência das emoções negativas que têm em relação aos outros: ansiedade, raiva e tristeza, além de algumas que são pecaminosas: inveja, amargura, raiva. Tudo isso pode ser levado à cruz pela oração meditativa, pois Cristo eliminou tudo isso na cruz. É também possível usar a cruz de forma preventiva. Antes que o aconselhado entre em uma situação intimidadora, podemos incentivá-lo a levar à cruz toda a ansiedade antecipada que está sentindo. Com um breve exercício de imaginação, pode diminuir o nível de excitação e ficar mais bem preparado para entrar na situação de medo, uma rotina que, com a prática, pode se tornar internalizada e automatizada.

O perdão tem importância especial. Os Salmos ensinam aos cristãos que o primeiro estágio para lidar com uma injustiça é levar a tristeza, o medo e a raiva para a cruz, aceitando o que aconteceu e entregando o indivíduo (e objeto psicológico) a Deus. Contudo, as palavras de Cristo na cruz — “Pai, perdoa-lhes; pois não sabem o que fazem” (Lc 23.34) — ensinam que o telos dessas experiências é o perdão final do ofensor. Os benefícios desse perdão foram bem documentados (Worthington, 2009). Mas, para o cristão, seu perdão humano está fundamentado no fato de ele mesmo ter sido perdoado pelo Pai, e é isso que nos ajuda a perdoar os outros (Ef 4.32).

O papel do conselheiro na comunicação da reconciliação divina. Os cristãos participam do ministério de reconciliação de Cristo compartilhando "a palavra da reconciliação": "Portanto, somos embaixadores em nome de Cristo, como se Deus exortasse por nosso intermédio; em nome de Cristo, nós imploramos que vos reconcilieis com Deus" (2Co 5.19,20). Também podemos dizer que esse é um chamado especial de psicoterapia e aconselhamento cristãos.

Recordando o triângulo relacional (Deus, eu, os outros), os conselheiros podem desempenhar um papel central na comunicação do amor e da graça de Deus com respeito ao aconselhado, obtido na cruz, incorporando-o e simbolizando-o por meio da natureza de seu diálogo e de suas interações com seus aconselhados. Os conselheiros devem ser uma presença acolhedora — "recebei-vos uns aos outros, como também Cristo nos recebeu para glória de Deus" (Rm 15.7, ESV) —, curiosos e interessados, comprometidos com o bem-estar fundamental dos outros, aceitando tudo o que trazem para o aconselhamento sem comprometer os padrões de Deus para a conduta humana. Os conselheiros cristãos representam um Deus amoroso, reconciliado e santo. Isso pode ter um impacto especialmente poderoso quando os aconselhados falam de lembranças desagradáveis e vergonhosas, ativando emoções negativas relacionadas e as regiões neurais correspondentes, enquanto seu conselheiro dá o exemplo de empatia, amor e aceitação. Esse comportamento do conselheiro pode modificar as estruturas dinâmicas biopsicossociais associadas por meio de uma nova experiência de apoio social em meio à angústia, talvez dizendo explicitamente, de vez em quando, que o conselheiro é sinal do amor de Deus para o aconselhado.

A internalização da redenção

Vimos antes que Cristo venceu seus inimigos espirituais na cruz e, por conseguinte, resgatou ou libertou os crentes de vários tipos de escravidão. De que maneira essa redenção se realiza no âmbito subjetivo? A primeira coisa a observar é que a redenção de Cristo foi comprada para nós e é um presente; portanto, não é nossa tarefa obtê-la. Reconhecer que nossa liberdade vem "do alto" pode reduzir a ansiedade e garantir um pouco de paz, simplesmente por causa do alívio de saber que a solução não depende de nós. À medida que os crentes aprendem a se apropriar e a concentrar adequadamente a atenção nessa

dependência dipolar, a própria paz resultante pode promover alguma liberdade.

Segundo, quanto mais profundamente os crentes aceitam e recebem a vitória que Cristo conquistou em benefício deles, mais diminui a credibilidade das mentiras com as quais cresceram — e nas quais ainda acreditam. É especialmente importante enfraquecer o falso eu que as pessoas mantêm de forma inconsciente para esconder a vergonha subjetiva e a culpa que assombra sua alma e que constantemente envia mensagens subliminares desanimadoras: Mau. Incompetente. Eu não me encaixo. Ninguém pode me amar. Cristo, a Verdade, morreu por nós, carregando e eliminando toda a nossa vergonha e culpa verdadeiras e objetivas na cruz, e a Verdade onisciente também conhece a vergonha subjetiva e a culpa não resolvidas que continuamos a carregar — verdadeiras e falsas. De certo modo, por causa da cruz, tudo é falso agora, e nosso príncipe vitorioso procura transmitir novas mensagens a nosso coração, pela fé, para nos libertar gradualmente da vergonha e da culpa subjetivas que ainda carregamos e de nossos falsos eus correspondentes, para que tudo isso se torne desnecessário em nossa vida. Nesse processo, a aceitação e o amor do Pai por Cristo se estendem a nós.

A redenção da cruz também oferece uma útil estratégia de terapia narrativa: o crente entrou na história de libertação de Cristo. Assim como Moisés levou o povo de Israel da escravidão para a Terra Prometida, Cristo também está levando os crentes de seus vários tipos de servidão para a liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8.21). À medida que os cristãos entram nessa história, sua identidade, valores e relacionamentos estão sendo transformados um a um; gradualmente, começam a compreender seu passado, e a esperança no futuro surge aos poucos. “Eu era escravo, desamparado e impotente; não é de admirar que não tenha feito nenhum progresso. Mas agora estou em uma jornada de crescimento em Cristo. Por causa da cruz, não estou apenas ‘virando a página’. Houve um rompimento radical entre mim e meu passado, e estou aprendendo que não preciso repeti-lo, porque Cristo me deu novas possibilidades.” A formação desse “eu redentor”[15] pode ser particularmente útil para pessoas que se sentiam de todo derrotadas por causa da agência pessoal altamente comprometida, como ocorre com os dependentes crônicos. Essas repetidas falhas de agência podem levar a autoavaliações determinísticas e fatalistas. No caso desses indivíduos, o poder narrativo da redenção teodramática pode permitir que reformulem a vida e pode fornecer uma saída para seu ciclo de crenças/hábitos autodestrutivos, dando-lhes um novo potencial de ação em Cristo.

Matando a velha e falsa natureza

Como vimos, a união com a morte de Cristo autoriza os crentes a se considerar "mortos para o pecado" (Rm 6.11). Não devem mentir uns aos outros, "uma vez que vos despistes do velho eu com suas más práticas" (Cl 3.9); então, agora, devem "deixar de lado a velha natureza" (Ef 4.22) e fazer "morrer, portanto, o que há de terreno em vós: imoralidade sexual, impureza, paixões, desejo maligno e cobiça, que é idolatria. […] Agora, porém, abandonai todas estas coisas: ira, indignação, maldade, maledicência e linguagem obscena" (Cl 3.5,8, ESV). Esses ensinamentos sugerem que os crentes precisam reorganizar sua autorrepresentação de acordo com a morte de Cristo, como parte do abandono de seus vícios.

Refletindo esse plano terapêutico, Lutero (1535/1963) escreveu: "Aprendamos, portanto, em toda tentação, a transferir pecado, morte, maldição e todos os males que nos oprimem de nós mesmos para Cristo e, reciprocamente, a transferir justiça, vida e bênção dele para nós" (p. 292). Embora perdoados, os crentes ainda têm o que poderíamos chamar "representações da velha natureza", as quais foram forjadas na infância e são reforçadas em seu dia a dia, agora como adultos pecaminosos e destruídos, sempre que pensam, sentem e praticam padrões de pecado. Por isso, os crentes devem reconhecer a morte de sua velha natureza e velha identidade, repudiar velhas crenças específicas, renunciar a velhas emoções e enfraquecer o falso eu em que confiaram. Para isso, é preciso prestar atenção e identificar os elementos de seu antigo eu, preferivelmente sempre que ele for ativado, e enfraquecê-los na consciência por meio do estabelecimento de uma ligação afetiva desses elementos com Cristo na cruz e do distanciamento psicológico em relação a eles. Esse processo envolve "desidentificar-se" com o que pertence ao velho modo de vida. O apóstolo Paulo dirigiu esse processo de desidentificação em relação ao pecado (Rm 6.2,10; Cl 3.4-9) e à lei (Rm 6.14; 7.4,6), que confere ao pecado seu poder (Rm 7.5,9,11,13), mas esse processo também pode se concentrar em desejos, crenças, memórias, ações e nas emoções associadas. Essa estrutura permite que os crentes aceitem sua pecaminosidade e se distanciem dela ao mesmo tempo, reconhecendo-a, mas depois abordando-a como se fosse a de outra pessoa, e essa pessoa morreu, de modo que o crente não é mais essa pessoa. Falaremos mais sobre processos como a desidentificação nos

capítulos de 17 a 19.

Entrando no lamento de Cristo

Já falamos muito sobre o sofrimento dos crentes no capítulo 9, e não precisamos repetir esse material aqui. No entanto, nunca é demais lembrar que nosso sofrimento — passado, presente e futuro — está divina e indissoluvelmente unido ao de Cristo na cruz (Rm 8.17; 2Co 1.5; Fp 1.29; 1Pe 2.21; 4.12-19).

O lamento na nova aliança, portanto, envolve a união consciente de nossas aflições às de Cristo na cruz e a percepção cada vez maior de que elas não só são levadas a sério (como o salmista acreditava), mas também que Deus as tomou sobre si mesmo e as absorveu e as resolveu em seu poder e amor. Essa identificação consciente com a cruz, por sua vez, torna possível que nossos lamentos sejam transformados pelas práticas terapêuticas de fé, consentimento e entrega.

Talvez a lição mais profunda que os crentes sofredores podem extrair da cruz seja o pensamento de que, se Deus não poupou seu próprio Filho do sofrimento, provavelmente o experimentaremos também. De fato, como Paulo percebeu: “Por amor de ti, somos entregues à morte o dia todo; fomos considerados como ovelhas para o matadouro” (Rm 8.36)! A bem da verdade, em vez de vermos o sofrimento como uma anomalia, devemos considerá-lo um dos chamados dos crentes — em Cristo, estamos sendo unidos por experiência prática ao coração e ao programa doxológico que Deus estabeleceu para nos levar da morte à ressurreição. Essa mensagem é complexa e profunda demais para ser usada com crentes que estão nos estágios iniciais de sua recuperação, sobretudo com os que sofreram abusos na primeira infância. Contudo, à medida que seu novo eu se tornar mais forte e eles assumirem cada vez mais sua identidade cruciforme, seus sofrimentos podem se transfigurar.

O fim da psicopatologia

A morte de Cristo significa o fim da psicopatologia do crente em alguns aspectos. Uma vez que tudo se uniu misticamente à morte de Cristo — pecado, sofrimento e dano biopsicossocial —, a psicopatologia encontra ali o seu telos e significado (sofrimento e dano) ou seu julgamento final (pecado). A cruz também é uma promessa divina de que todos os três tipos de psicopatologia serão resolvidos algum dia. Ao mesmo tempo, a morte de Cristo nos lembra que a solução não acontecerá por completo nesta vida, mas apenas na futura —é uma solução escatológica. A psicopatologia será banida da nova criação, e esse fim já começou por meio da fé em Cristo. Portanto, os crentes devem agora reinterpretar sua psicopatologia de acordo com essa verdade, percebendo que as coisas velhas estão passando e perdendo seu poder (2Co 5.17; 1Jo 2.17).

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Anselm of Canterbury. Why God became man (Albany: Magi, s.d.). [‡]

_____ [Anselmo da Cantuária]. Por que Deus se fez homem? (São Paulo: Novo Século, 2003).

Aulen, G. Christus victor (New York: Macmillan, 1961). [‡]

Juliana de Norwich. Revelations of Divine love (London, Reino Unido: Penguin, 1998).

_____. Revelações do amor divino. Tradução de Marcelo Masson Maroldi (São Paulo: Paulus, 2018).

Murray, J. Redemption: accomplished and applied (Grand Rapids: Eerdmans, 1955). [‡]

_____. Redenção consumada e aplicada (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Schilder, K. The Lenten trilogy (Christ in his sufferings; Christ on trial; Christ crucified) (Grand Rapids: Eerdmans, 1945). [‡]

Contemporâneos

Boersma, H. Violence, hospitality, and the cross: reappropriating the atonement tradition (Grand Rapids: Baker, 2004). [‡]

Crabb, L. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009).

Driscoll, M.; Breshears, G. Death by love: letters from the cross (Wheaton: Crossway, 2008).

_____; _____. Morte por amor: cartas da cruz. Tradução de Marcia B. Medeiros (Niterói: Tempo de Colheita, 2012).

Fitzpatrick, E. M.; Johnson, D. E. Counsel from the cross (Wheaton: Crossway, 2009).

_____; _____. Aconselhamento a partir da cruz: conectando pessoas ao poder curador do amor de Cristo. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Gathercole, S. Defending substitution: an essay on atonement in Paul (Grand Rapids: Baker, 2015). [‡]

Gorman, M. J. Cruciformity: Paul’s narrative spirituality of the cross (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). [‡]

Hill, C. E.; James, F. A., III., orgs. The glory of the atonement: biblical, theological and practical perspectives (Downers Grove: InterVarsity, 2004). [‡]

Leithart, P. J. Delivered from the elements of the world: atonement, justification, mission (Downers Grove: InterVarsity, 2016). [‡]

Lewis, A. E. Between cross and resurrection: a theology of Holy Saturday (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). [‡]

Longman, T., III; Reid, D. God is a warrior (Downers Grove: InterVarsity, 1995).

Mahaney, C. J.The cross centered life (Wheaton: Crossway). [Livro muito curto, indicado para aconselhados com tendência à vergonha. Útil como tarefa de casa para ajudá-los a entender como o modelo de substituição penal resolve a culpa e a vergonha.]

_____. O segredo da vida ao pé da cruz. Tradução de Fabiano Silveira Medeiros (São Paulo: Vida, 2004).

Reno, R. R. Redemptive change: atonement and the Christian cure of the soul (Harrisburg: Trinity Press International, 2002). [‡ Tratamento filosoficamente orientado sobre a razão pela qual a expiação é importante para a cura da alma. Deveria ser lido por todos os conselheiros cristãos que gostam de um desafio.]

Stott, J. R. The cross of Christ (Downers Grove: InterVarsity, 1986).

_____. A cruz de Cristo. Tradução de João Batista (São Paulo: Vida, 2006).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Lytron, usado em Mt 20.28 e em 1Tm 2.6. Veja tb. Rm 3.24, 1Co 1.30 e Ef 1.7; Cl 1.14.

[2] Agorazō, “comprar ou libertar”, encontrado em 1Co 6.20 e em Gl 3.13 e 4.6.

[3] A vergonha, a culpa e o castigo merecidos de alguns seres humanos, ou de todos, dependendo de como se interpreta a extensão da expiação. Pode se encontrar apoio bíblico para as duas posições, de modo que, como muitas doutrinas cristãs importantes, essa questão é um paradoxo teológico. Veja Johnson (2002).

[4] Esse modelo de expiação foi erroneamente influenciado pela teoria da expiação como satisfação, desenvolvida por Anselmo, na Idade Média.

[5] Além das vozes de oposição mencionadas acima, veja tb. McIntosh (2008) e Tanner (2010). Para defensores da substituição penal, veja Horton, 2005; 2007; Hill e James (2004), especialmente o ensaio de Vanhoozer, que aborda alguns de seus principais oponentes contemporâneos. Para uma posição conciliadora, veja Boersma (2004), embora, sem uma estrutura de desenvolvimento, a mediação de Boersma não seja capaz de fazer justiça ao papel que a substituição penal desempenha na revelação bíblica.

[6] A rejeição dos princípios da justiça retributiva reflete uma notável ingenuidade acerca da natureza humana. As transgressões éticas têm consequências para o eu, e é essencial que as crianças entendam esse princípio para que possam compreender questões éticas mais complexas. Adultos que, infelizmente, nunca desenvolveram esse entendimento — por exemplo, pessoas com transtorno de personalidade antissocial — são vistos como portadores de distúrbios graves e um perigo para si mesmos e para a sociedade. A noção eticamente mais avançada de perdão só faz sentido dentro de um universo ético em que as más ações são punidas. Como os psicólogos do desenvolvimento bem sabem, não se amadurece rejeitando as realizações de estágios anteriores do desenvolvimento; nós as superamos e passamos a uma ordem mais alta de conceituação, capaz de levar mais em conta a realidade (Kegan, 1982). A revelação divina da lei e das punições às violações da lei é fundamental para a vida humana. Sem ela, não há graça, apenas caos moral.

Usando a estrutura perspectivista de Frame (1987), a substituição penal diz respeito à perspectiva a que ele chama “normativa”. De acordo com a teoria do estágio de desenvolvimento de Kierkegaard (Evans, 2009), o modelo encaixa-se na “esfera de motivação de vida” que ele denominou “ética”. Assim como Kierkegaard, devemos reconhecer que o desenvolvimento das esferas éticas precede o das esferas mais elevadas de motivação de vida. Isso ajuda a entender por que o ético é enfatizado tão fortemente no Antigo Testamento, ênfase que é pressuposta no Novo — e nunca repudiado — mas depois é transformado em Cristo.

[7] No fundo, o problema que alguns têm com o modelo de substituição penal (e a razão pela qual outros o enfatizam demais) provavelmente tem alguma relação com as limitações do raciocínio humano (Johnson, 2002). É difícil equiparar a

estrutura de justiça retributiva que subjaz esse modelo com outras virtudes morais, como a compaixão, o perdão e a doação, porque parecem vir de sistemas éticos contraditórios. Mas, como na maioria dos tópicos teológicos, a tarefa do crente não é usar uma verdade bíblica para anular outra, e sim fazer o melhor possível para desenvolver um "metassistema" que leve em consideração todas as verdades bem fundamentadas das quais se tem conhecimento — conforme sua aplicabilidade —, a fim de corresponder o mais plenamente possível à compreensão abrangente de Deus.

[8] A necessidade do perdão divino torna-se inescapável quando pecamos contra pessoas que agora já morreram; como não podem nos perdoar, que devemos fazer? Mas nosso Deus Criador ainda pode nos perdoar.

[9] É esse realismo redentor que separa as versões ortodoxas clássicas do aconselhamento cristão de suas versões liberais. (Veja em Reno, 2002, uma defesa vigorosa da validade objetiva da expiação. Para fins de contraste, veja em Browning, 1966, uma abordagem subjetivista, mais centrada no ser humano, da expiação aplicada ao aconselhamento.)

[10] É significativo o fato de que nenhuma crítica é feita à ausência de culpa de uma cliente que teve um caso com um homem casado. No entanto, seu sentimento de culpa por ter desejado a morte da mulher de seu amante foi considerado "compreensível, em vista do desejo da paciente de se casar com seu amante" (p. 177). É de esperar que a terapia cognitiva secular não leve em conta esses sentimentos dos aconselhados. O surpreendente é que terapias mais explicitamente centradas no cliente, como terapias seculares psicodinâmicas e focadas na emoção, abandonem seu padrão geral de confiar na experiência do cliente no caso de sua percepção da validade de seus déficits ou transgressões. Isso é evidente em toda parte (Dearing; Tangney, 2011).

[11] Murray (1977) chamou a esse evento "santificação definitiva".

[12] O erro fatal dos sistemas éticos liberais é a rejeição das estruturas éticas inferiores.

[13] Podemos apreciar os cristãos ortodoxos que preferem o modelo do amor cruciforme a outros modelos, graças a seu foco em algumas das características mais notáveis do caráter moral de Cristo, assim como na demonstração da solidariedade de Deus em relação aos oprimidos e às vítimas de abuso e no tipo

de resposta que se destina a gerar na humanidade. No entanto, é preciso ter cuidado com o viés ideológico, independentemente de suas boas intenções, que abraça um conjunto de dados, teoria e suposições e o usa para justificar a rejeição de outros conjuntos. Isso é problemático sobretudo para os cristãos, já que o cânon deles inclui o Antigo Testamento. Talvez um dos maiores perigos de nossos dias seja um tipo de neomarcionismo que ignora de modo implícito vastas porções das Escrituras, simplesmente porque não podem ser integradas com facilidade ao que equivale a uma estrutura interpretativa hipercristã.

[14] O complementarismo progressivo aprecia esses lembretes, independentemente de sua fonte, porque a tirania masculina sobre as mulheres, mesmo quando aceita de modo voluntário, exemplifica a maldição de Eva: “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (Gn 3.16). Os cristãos devem agir para enfraquecer essa maldição, e não fortalecê-la.

[15] O “eu redentor” de McAdams’s (2006) é um raro exemplo de integração secular de um legítimo conceito psicológico cristão.

—14—

A ressurreição de Cristo e o início da nova criação

Ele é o princípio, o primogênito dentre os mortos, para ter a primazia em todas as coisas.

Colossenses 1.18

Deus […] nos deu vida juntamente com Cristo (pela graça sois salvos) e nos ressuscitou com ele.

Efésios 2.4-6

Segundo Edwards (1993), a ordem criada é cheia de “sinais” ou “imagens” da realidade espiritual, muitos dos quais são revelados na Bíblia (e.g., o casamento simboliza a relação de Cristo com a igreja, a água simboliza a limpeza). Ler “o livro da natureza” assim mostra que ele está cheio de metáforas espirituais. Quando aprendemos a ler a natureza enquanto passamos tempo ao ar livre, e a ver com os olhos da fé, essas metáforas nos podem alimentar e curar a alma. Lendo dessa forma, Teresa de Ávila (1577/1961) identificou a verdade espiritual encontrada na vida de uma borboleta (p. 104-8). Em uma feia lagarta se enrolando em um casulo para nunca mais ser vista, ela viu um símbolo do crente morrendo e sendo escondido em Cristo, e fez uma analogia entre a linda borboleta que sai do casulo e o crente que é transformado em uma nova pessoa por meio da união com Cristo. Parece haver muitas metáforas da ressurreição espiritual na criação: o despertar após uma noite de sono, o impressionante

crescimento da vida vegetal e animal na primavera e a profusão de flores que desabrocham no deserto após a chuva são alguns exemplos. Não podemos ter certeza da veracidade dessas suposições sem um guia interpretativo com autoridade, e as Escrituras não nos dão uma lista exaustiva de metáforas divinamente inspiradas. No entanto, é maravilhoso que o Pai tenha enchido sua criação com notáveis símbolos da ressurreição de seu Filho e de seu impacto na criação humana. A seguir, exploraremos algumas das implicações psicoespirituais da obra que o Filho realizou nesse momento de sua história.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A RESSURREIÇÃO DE CRISTO

No Império Romano, as crucificações eram uma ocorrência relativamente comum. Relatos de ressurreição, no entanto, são muito raros. A própria novidade da ressurreição de Cristo a torna um sinal de sua vindicação divina (1Co 15.14-17; 1Tm 3.16) e prova que ele era o Messias há muito prometido, que traria uma nova era do reino de Deus e, por fim, uma nova criação (Is 40—66; Jr 31; Ez 34—47). Assim, os quatro Evangelhos relatam que Cristo ressuscitou dos mortos, encontrou-se com seus discípulos várias vezes depois e continuou a ensiná-los por um período de quarenta dias (At 2.3).

A igreja, de modo geral, reconhece o significado evangélico e de cuidado da alma que a morte de Cristo tem. Contudo, o evangelho também diz respeito à ressurreição de Cristo (1Co 15.3,4), e os dois eventos estão indissoluvelmente conectados (Gaffin, 1978). O rito iniciático cristão do batismo os reúne, ressaltando sua dupla importância para a vida cristã. Além disso, em sentido significativo, a ressurreição é o ponto de partida cristão para o cuidado da alma, porque inicia o reparo da criação corrompida e danificada de Deus. Na ressurreição de Cristo, a humanidade rebelde, sofredora e destruída foi reparada, curada e trazida de volta à comunhão com o Deus triúno, levando, assim, a natureza humana a sua maior realização e restaurando-a para que possa alcançar o propósito para o qual foi criada.

A ressurreição alterou o status do humano Jesus Cristo perante o Pai. Ele foi "declarado [horisthentos, "designado", "estabelecido"] Filho de Deus com poder pela ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade" (Rm 1.4). A filiação do Deus-Homem Jesus Cristo foi expandida na ressurreição, por meio da qual ele foi investido de maior poder e autoridade do que tinha na vida encarnada, antes da crucificação (Mt 28.18; Gaffin, 1978; Murray, 1959), tendo vencido a condenação mortal da humanidade caída, determinada pela lei (Torrance, 2009, p. 109-14), e tendo confirmado ser o guerreiro rei davídico profetizado no Antigo Testamento (Schreiner, 1998, p. 165). Pela ressurreição, tornou-se "espírito vivificante" (1Co 15.45), que agora pode dar nova vida a outros (Jo 5.21-29) por meio do dom de seu Espírito vivificante (Jo 7.37; 16.7), com quem ele se identificou de modo especial (2Co 3.18; Dunn, 1998, p. 262). Tudo o que ele havia conseguido por meio de sua ressurreição dentre os mortos implicava esse novo título de autoridade.

Na mente do apóstolo Paulo, a ressurreição foi algo tão radical, que ele várias vezes contrastou o Cristo ressuscitado com Adão (Rm 5.12-21; 1Co 15.12-28,35-57) — "Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também em Cristo todos serão vivificados" (1Co 15.22) —, já que Cristo cumpriu as intenções de Deus para Adão, o primeiro filho de Deus (Lc 3.38) — intenções que o resto da humanidade, impotente e pecadora, não cumpriu e não tinha condições de cumprir (Rm 5.6,8). Por isso, Paulo chamou Cristo o "Último Adão" (1Co 15.45) e "Segundo Homem" (1Co 15.47), o que implica que o Cristo ressuscitado é o arquétipo de uma nova espécie de humanidade: "o princípio, o primogênito dentre os mortos" (Cl 1.18), as "primícias" da próxima colheita (1Co 15.20), tendo ido antes de seus seguidores e aberto um "novo e vivo caminho" para eles (Hb 10.20), sempre juntando o futuro deles ao dele. Na ressurreição, Cristo tornou-se pioneiro e inaugurador (Ridderbos, 1975, p. 56), o "progenitor de um novo tipo de humanidade — humanidade ressurreta" (Dunn, 1998, p. 261).

Uma nova ordem mundial

A ressurreição de Cristo "é característica do começo de uma nova ordem de coisas" (Vos, 1980, p. 105). Ela alterou o tempo e o espaço e abriu uma nova era

ou época — os últimos dias começaram (At 2.15-17; 2Tm 3.1-9; Tg 5.1-9); “o fim dos tempos chegou” (1Co 10.11) — e iniciou uma ruptura radical nessa criação caída, na qual uma “nova criação” surgiu “de maneira avassaladora, como transição decisiva do mundo antigo para o novo mundo” (Ridderbos, 1975, p. 55).[1] Em decorrência disso, os crentes em Cristo são agora trazidos para a nova criação por meio da união com ele. “Se alguém está em Cristo, é nova criatura. As coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas” (2Co 5.17, ESV). “Deus desejou que a criação restaurada tomasse forma em um homem e em relação a esse homem. Ele existe não apenas como exemplo dessa nova criação, nem como seu protótipo, mas como aquele em que essa nova criação se resume. Participar da nova criação, não apenas provisoriamente, mas para sempre, é participar de Cristo” (O’Donovan, 1986, p. 150). Para Paulo, “uma nova criação é tudo” (Gl 6.15, NRSV). Então, talvez a era cristã — anno Domini — devesse ter começado na ressurreição de nosso Senhor, e não em sua encarnação!

O que é a nova criação? O início de uma nova ordem de vida humana, a qual opera por fim de acordo com o plano de Deus ao atrair os seres humanos para a santidade, amor e comunhão do Deus triúno, pelo Espírito Santo, por meio da fé. Os crentes são “feitura [de Deus], criados em Cristo Jesus para boas obras” (Ef 2.10); já são novo eu “sendo renovado para um verdadeiro conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou” (Cl 3.10); e sua nova individualidade está no processo de vir a ser, tendo sido “criada em justiça e retidão procedentes da verdade” (Ef 4.24). Logo, o surgimento apocalíptico dos novos céus e nova terra, profetizado há muito tempo (Is 65.17; 66.22), começou em Cristo — e na mente, no coração, na vida e nos relacionamentos daqueles que estão em Cristo muito antes que sua realização total ocorra (Ap 21.1).

Para Vos (1952), os ensinamentos do apóstolo Paulo sobre a nova criação são tão abrangentes que “a mudança não se restringe às condições subjetivas individuais. […] Foi criado um ambiente totalmente novo ou, mais precisamente, um mundo totalmente novo, no qual a pessoa de quem se fala é habitante e participante. Não foi, em primeiro lugar, a interioridade do sujeito que sofreu a mudança, embora isso, é claro, não deva ser excluído” (p. 46-7). Ela envolve “uma incorporação em um novo sistema de realidade” (p. 47). No entanto, essa realidade é semiodiscursiva (Johnson, 2007), ou seja, assim como a primeira criação, ela também é a realização da Palavra/das palavras de Deus.

A ordem espiritual do discurso

O apóstolo João foi o autor canônico que falou com mais clareza sobre a natureza discursiva da nova criação. Ele traçou um paralelo direto entre a primeira criação, registrada em Gênesis, e a nova criação estabelecida por Cristo (Köstenberger, 2009): “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. […] Todas as coisas vieram a existir por meio dele e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.1,3; veja Jo 1.14). Em Gênesis, lemos que Deus criou luz e vida por meio de sua palavra, e no Evangelho de João lemos que “[na Palavra] estava a vida; e a vida era a luz dos homens” (Jo 1.4). Mas a Palavra está agora criando nova forma de vida humana: vida eterna (Jo 3.36; 10.28). Cristo ensinou que as pessoas precisavam nascer uma segunda vez, espiritualmente (Jo 3.3-6), o que é uma espécie de ressurreição. Os milagres de Cristo foram sinais de sua glória (Jo 2.11) e poder de curar a alma (Jo 9.38,39), culminando com a ressurreição de Lázaro (Köstenberger, 2009, p. 334). Antes de ressuscitá-lo, Cristo declarou ser “a ressurreição e a vida” (Jo 11.25), e depois “clamou em alta voz: Lázaro, venha para fora!” (Jo 11.43), fazendo-o voltar à vida por meio de palavras. Mas, obviamente, o ápice da narrativa de João é a ressurreição do próprio Cristo (Jo 20). João entendeu que a ressurreição de Jesus Cristo, o Verbo de Deus, foi a palavra que trouxe à existência a nova criação. A ressurreição de Cristo, portanto, foi um ato de fala divino que anunciou a chegada da nova criação, prometida muito tempo atrás (Is 65.17-25), que inclui todos os que nele creem (Rm 10.9).

Portanto, a nova criação é uma ordem espiritual de discurso (Johnson, 2007, caps. 8 e 9). Assim como o Espírito estava presente na primeira criação (Gn 1.2), criando as palavras do Pai, o Espírito produz a nova criação. Assim como ressuscitou Cristo dentre os mortos (Rm 1.4), é agora o poder que ressuscita os crentes da morte de sua queda (transformando seus pecados, sofrimentos e danos). “Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos, aquele mesmo que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos também dará vida ao vosso corpo mortal por meio do seu Espírito, que habita em vós” (Rm 8.11). Estar “em Cristo” é estar também “no Espírito” (Rm 8.9), e o Espírito é o elo entre Cristo e as bênçãos espirituais de que os crentes desfrutam por causa de sua união com ele (Rm 8.4-7,15; 1Co 6.11; Gl 3.5; Ef 1.3; Tt 3.5,6).

A relação entre a primeira criação e a segunda é de grande importância para o

cuidado das almas. Como vimos, a primeira criação foi corrompida e danificada, e é caracterizada pelo sofrimento. É possível imaginar uma nova criação sem absolutamente nenhuma relação com a antiga. Contudo, a intenção de Deus parece ser que a redenção anule e corrija os efeitos da Queda, de modo que esta criação está sendo transfigurada e capacitada a realizar mais do potencial que Deus designou para ela originariamente. “A transformação escatológica do mundo [em Cristo] não é nem a mera repetição do mundo criado, nem sua negação. É seu cumprimento, telos ou finalidade. Ela é o telos histórico da origem, o fim para o qual a criação se destina, e aquilo para o que aponta e que se esforça por alcançar” (O’Donovan, 1986, p. 55). Ao mesmo tempo, os efeitos da redenção necessariamente transcendem o escopo da criação original; por exemplo, a união do crente com Cristo. “A transformação [devida à redenção] está de acordo com a criação, mas de maneira alguma é ditada por ela” (O’Donovan, 1986, p. 64). De fato, por causa da participação pessoal do Filho de Deus na Redenção, a glória da nova criação excede imensuravelmente a glória da criação original (por maior que ela seja!).

A conclusão da nova criação, no entanto, aguarda a Consumação, cujo começo é assinalado pela segunda vinda de Cristo. Assim, a ressurreição e a consequente nova vida do crente são intrinsecamente escatológicas, apontando para sua consumação futura em uma ressurreição corpórea e vida eterna com o Deus triúno nos novos céus e nova terra (Jo 5.21; Ap 21.1), temas que serão discutidos no último capítulo deste livro.

A união do crente com o Cristo ressurreto

A ressurreição de Cristo contribui para o bem-estar psicoespiritual dos cristãos graças à união deles com Cristo. “Todos nós que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados em sua morte. Portanto, fomos sepultados com ele na morte pelo batismo, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também possamos andar em novidade de vida” (Rm 6.3,4). “Tendo sido sepultados com ele no batismo, no qual também fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos. Quando estáveis mortos nas vossas transgressões […] ele vos deu vida juntamente com ele” (Cl 2.12,13). “Mesmo quando estávamos mortos em nossas transgressões,

[Deus] nos deu vida juntamente com Cristo […] e nos ressuscitou com ele […] em Cristo Jesus" (Ef 2.5,6).

Essas passagens referem-se a uma união mística entre Cristo e os crentes por meio da ressurreição dele. O papel de Cristo é obviamente principal e constitutivo (Gaffin, 1978, p. 57), porém, nos propósitos (e atos de fala) de Deus em Cristo, os próprios crentes foram ressuscitados da morte espiritual e da separação de seu Criador para terem um relacionamento vivo com ele. Essa corressurreição é fundamental para o entendimento de Paulo acerca da vida cristã e do cuidado da alma (Maddox, 1994). No entanto, a ressurreição dos crentes é feita em duas partes (Gaffin, 1978). Uma é eticoespiritual: a renovação de sua vida interior (2Co 4.16; Rm 7.22; Ef 3.16), que se manifesta em comportamento virtuoso nos relacionamentos (Ef 4.25—5.2; Cl 3.12—4.6). Mas é uma ressurreição apenas parcial, uma vez que os crentes continuam lutando contra os poderes internos e externos da carne (Rm 8.5-8; Gl 5.19-21) no presente século mau (Gl 1.4). A outra é material: a renovação do corpo (Rm 8.23; 1Co 15.35-44; 2Co 5.1; Fp 3.21) — de fato, uma renovação de todo o cosmo (Rm 8.21) — que ocorrerá na era vindoura (1Co 15.23), produzindo completa perfeição física e espiritual (1Jo 3.2). "Eis que faço novas todas as coisas" (Ap 21.5).

Reconciliação por meio da ressurreição

No capítulo anterior, analisamos a reconciliação com Deus em referência à morte de Cristo, à qual ela está indissoluvelmente vinculada pelo fato de que seu pré-requisito é a resolução do pecado humano. No entanto, a reconciliação também está vinculada à ressurreição de Cristo e à nova criação (2Co 5.15-21). O substantivo primitivo grego que se traduz por "reconciliação", katallassō, e seus cognatos referem-se principalmente à paz e à renovação da comunhão entre os crentes e Deus, impulsionada pelo fato de que foi do "agrado do Pai […] que] por meio de [Cristo] reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tendo feito a paz" (Cl 1.19,20). A paz foi obtida "pelo sangue da sua cruz" (Cl 1.20), é verdade, mas a paz em si é a essência da ressurreição. O objetivo de Deus sempre foi relacional. "Exultamos em Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem agora recebemos a reconciliação" (Rm 5.11). No fim das contas, a vida da

ressurreição envolve a participação na koinōnia (1Jo 1.3; comunhão, comunidade) trinitária. O amor do Pai pelo Filho está agora nos crentes, pois o próprio Cristo está neles (Jo 17.26), e eles estão no Pai e no Filho (Jo 17.21) pelo Espírito que habita neles (1Co 6.19; 2Co 13.14; Fp 2.1).

Do ponto de vista de Deus, a reconciliação foi realizada: Deus já "nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo" (2Co 5.18). No entanto, do nosso ponto de vista, subjetivamente, ela é um processo, de modo que Paulo disse aos crentes: "rogamos que vos reconcilieis com Deus" (2Co 5.20). A reconciliação, portanto, tem implicações psicológicas profundas, uma vez que um relacionamento restaurado com Deus é o relacionamento social mais significativo que se pode ter, proporcionando um tipo de amizade e parentesco que, em princípio, transcende todos os outros relacionamentos em valor e impacto potencial. Contudo, por causa de seu pecado remanescente (isto é, seu antagonismo geralmente inconsciente e não resolvido em relação a Deus), os crentes precisam desenvolver sua salvação (Fp 2.12), em parte minando e vencendo sua resistência, o que agora foi possibilitado em Cristo.

Na restauração desse relacionamento supremo e preeminente, os crentes podem experimentar uma cura relacional de um tipo totalmente único. A Bíblia declara que os crentes estão reconciliados com Deus em Cristo, mas gradualmente, por meio da comunhão com ele, os crentes descobrem experiencialmente o que isso significa. "Conhecemos e cremos no amor que Deus tem por nós. Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus permanece nele" (1Jo 4.16). Assim, os crentes agora têm acesso a um relacionamento intersubjetivo com o Deus que os ama, por intermédio do Espírito Santo que habita neles, uma interpenetração (Witherington, 1994, p. 277) que vimos ser análoga à pericorese da Trindade, projetada intencionalmente para cumprir e transcender infinitamente a simbiose psicológica que os bebês têm com a mãe no primeiro ano de vida (veja Mahler, 1968)[2].

Os crentes estão sendo agora ressuscitados dentre os mortos, à medida que crescem no conhecimento e na experiência do Deus invisível como Pai e Irmão amoroso, por meio de adoração, lectio divina e oração meditativa, e são aceitos pelos membros divinos de sua nova família, os quais são perfeitamente justos, amorosos e soberanos. É certo que o relacionamento não é com uma pessoa fisicamente tangível, e isso condiciona o impacto psicológico que tem nesta vida. Em longo prazo, porém, a intenção de Deus é que seu relacionamento com os filhos se torne o mais influente, pois somente nele podem receber um amor

inesgotável, cada vez mais íntimo e perfeitamente virtuoso, sobretudo quando é mediado e confirmado por relacionamentos afetuosos com irmãos e irmãs tangíveis. “[Cristo] não só se apega a nós por um vínculo de comunhão inquebrável, mas também, com uma maravilhosa comunhão, dia após dia, torna-se cada vez mais um corpo conosco, até ser completamente um conosco” (Calvino, 1559/1960, p. 570).

O eu ressuscitado

A união do crente com Cristo, além de levar à morte de seu antigo eu por meio da crucificação com Cristo, levou também à criação do novo eu (kainon anthrōpon, lit., “novo homem”) do crente — “criado à semelhança de Deus, em justiça e santidade provenientes da verdade” (Ef 4.24)[3], por meio da sua ressurreição com Cristo (veja Rm 6.1-11; Cl 2.12; 3.1; Ef 2.6). O apóstolo Paulo referiu-se a esse acontecimento várias vezes: “Se alguém está em Cristo, há uma nova criação! As coisas velhas já passaram. Eis que coisas novas vieram” (2Co 5.17; tradução de Vos, 1952); “pois somos feitura sua, criada em Cristo Jesus para boas obras” (Ef 2.10). Em resposta aos líderes cristãos judeus que ensinavam que os cristãos gentios tinham de ser circuncidados, Paulo escreveu que o fato de alguém ser ou não circuncidado é irrelevante; a única coisa que importa é “ser nova criatura” (Gl 6.15). Tendo sido identificado na mente e no coração do Pai com o Filho de Deus ressurreto, o eu do crente foi, de maneira análoga, transformado pela ressurreição e tornou-se parte da nova criação.

Ao mesmo tempo, lemos em Colossenses 3.10, paralelo a Efésios 4.24, que o novo eu (neon anthrōpon) “está sendo renovado [anakainoumenon] para um verdadeiro conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou” (Cl 3.10). Aqui, o contexto e a forma do verbo (particípio presente passivo) sugerem que o novo eu do crente agora “não está em seu estado final: está em um estado de ‘tornar-se’” (Moo, 2008, p. 269). Portanto, deve ser realizado ao longo desta vida. Falaremos mais sobre isso adiante e no capítulo 17.

A designação paulina do eu cristão como “novo” não tinha nenhum paralelo nas religiões não cristãs da época (O’Brien, 1982), nem na teoria do eu da psicologia moderna (veja Baumeister, 1999; Harter, 2012). Ao mesmo tempo, os

comentários de Paulo sobre esse ponto são relativamente enigmáticos e estão longe de ser uma designação científica abrangente do novo eu. Essa continua sendo uma tarefa pós-canônica a ser executada pela igreja, com base na revelação das Escrituras e no conhecimento científico relevante. Contudo, os crentes receberam informação suficiente, com o poder do Espírito, para iniciar o processo de realização do novo eu em sua vida.

A dinâmica já/ainda não da vida cristã

Portanto, os crentes agora estão vivendo na nova criação; no entanto, na presente era, ela é apenas parcialmente concretizada. Teólogos deram a esse paradoxo da salvação a designação dialética ou dinâmica do "já/ainda não" (Horton, 2002; Ladd, 1974; Schreiner, 2001). A palavra da nova criação foi proferida por Deus em Cristo e se enraizou nos crentes, cuja maturação espiritual está ligada à profundidade com que recebem essa palavra. Diferentemente do estabelecimento e da manutenção da criação original, em que a palavra de Deus tem efeito imediato, a nova criação ocorre nos crentes em três "estágios": (1) a regeneração inicial, (2) o processo contínuo de conformidade com Cristo e (3) sua perfeição na eternidade. Os cristãos agora vivem "entre as eras" (Dunn, 1998, p. 461), em que a nova criação — embora inteiramente dependente do Espírito Santo — é em geral um desenvolvimento gradual, condicionado pela temporalidade, corporificação, pecado subjacente, dano biopsicossocial, fé pessoal e influências sociais. Por causa disso, o processo de transformação é geralmente lento, desigual e, em última análise, impossível de ser perfeito nesta vida. Portanto, embora os crentes já estejam experimentando algum grau de renovação da nova criação, ainda não é a perfeição que todos os humanos desejam.

Uma das principais razões para a tensão "já/ainda não" é que o corpo físico dos cristãos ainda não foi redimido (Rm 8.23), o que ocorrerá somente no fim desta era (1Co 15.42-44). Assim, muitos desejos do corpo inclinam o crente para longe de Deus e em direção ao pecado e a bens menores (Rm 6.12-22; 7.5; Cl 2.11; 3.5). Por isso, a vida de ressurreição dos crentes na presente era pertence fundamentalmente às ordens eticoespirituais. No entanto, com o consentimento cada vez mais profundo para com palavra da ressurreição de Deus, seu poder se espalha de cima para baixo, gradualmente transformando as estruturas dinâmicas

psicossociais (pensamento, sentimento, relacionamento e assim por diante) e o cérebro, de forma potencialmente permanente, à medida que as mudanças são armazenadas em sua memória neural. Assim, os crentes vivem em uma conjunção singular de estruturas temporais, “o tempo deste mundo passageiro e o tempo da nova criação” (Torrance, 2009, p. 256), das quais sempre podem surgir mudanças escatológicas. Viver nesse “ínterim” pode transformar, por meio de visões e contemplação, o próprio tempo criado no qual estamos “perdidos” em comunhão com Deus e experimentamos uma antecipação da eternidade.

A validade e a renovação da criação original

A ressurreição de Cristo reuniu criação e redenção. Por um lado, ela “nos fala que Deus vindicou sua criação e também nossa vida criada” (O’Donovan, 1986, p. 13). A ressurreição é uma reafirmação da boa vontade de Deus em relação à criação humana, apesar de seu pecado. Isso demonstra que nem o pecado, nem a morte, nem os danos, nem o poder de Satanás sobre a natureza humana são necessários à vida humana, e o caos, a falta de sentido, o mal, a dor e a tragédia da Queda podem ser (e serão) superados. A ressurreição translada a natureza humana da condenação ética merecida para a ordem espiritual da graça redentora, em que os seres humanos criados podem encontrar sua mais alta realização em união com Cristo e comunhão com Deus e uns com os outros.

A nova criação que existe agora é a antiga criação renovada. Os sistemas psicológicos humanos criados que agora estão corrompidos e muitas vezes danificados pelo pecado — memória, emoção, cognição, volição e relacionamento — receberam nova legitimação na ressurreição de Cristo. Embora ainda estejam caídos, os cristãos têm direito à esperança de restauração parcial nesta era e de restauração total na vindoura. Além disso, o prazer de Deus na criação, realçado na ressurreição, pode evitar que os crentes caiam em um fatalismo naturalista, aprisionado pela crença no suposto determinismo da genética ou da socialização, bem como na obsessão legalista pelo pecado ativo (seja o próprio, seja o de outra pessoa), ao promover um otimismo realista, motivado pela ressurreição, que simplesmente confia mais na possibilidade da recuperação e do florescimento da humanidade na nova criação de Deus do que nas restrições da humanidade em razão do mal, do sofrimento e do dano que

caracterizam a era atual, por mais importantes que eles sejam. Ele ressuscitou! Por isso, cremos que também podemos ser ressuscitados dentre os mortos.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

É praticamente impossível exagerar a importância da ressurreição de Cristo para a psicoterapia e o aconselhamento cristãos. Além de validar as estruturas dinâmicas criadas que constituem a vida humana e demonstrar que o propósito doxológico-terapêutico de Deus envolve sua realização por meio da renovação divina, a ressurreição de Cristo iniciou uma nova criação — um novo tipo de ser criado —, ferida pela Queda, mas curada em Cristo, que venceu o pecado humano, o sofrimento e a fraqueza pelo Espírito, legitimando a esperança de mudança terapêutica nesta era, apontando para uma vida aperfeiçoada na era futura. A ressurreição de Cristo, portanto, significa um caminho de terapia que transforma a natureza humana “do alto”.

“Crente, vem para fora!”

A ressurreição da Palavra de Deus ainda está sendo realizada. Deus Pai pronunciou uma revolução cósmica em seu Filho. Desta vez, ele disse: “Das trevas [humanas] resplandecerá a luz”, e a luz era “o conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo” (2Co 4.6). Quando a glória de Deus passou diante de Moisés no monte Sinai, Deus proclamou seu caráter (Êx 34.6,7). Do túmulo de Cristo brotou outra manifestação do discurso divino, dessa vez a beleza do Deus triúno designando e estabelecendo a beleza de todos os que estão unidos ao Cristo ressurreto. A nova criação é um mundo de significado, o resplendor da luz da glória de Cristo na vida humana, transformando-a por meio do contato “face a face” com ele (2Co 3.18; Ford, 1999). Quando os crentes recebem o evangelho e

passam a ter comunhão com o Cristo ressurreto, tornam-se novas criaturas (2Co 5.17) e entram em uma nova “esfera” de significado, a ordem de discurso espiritual (Johnson, 2007, caps. 8 e 9). Em decorrência disso, os crentes não conhecem mais as pessoas “segundo a carne” (2Co 5.16). Tudo o que diz respeito a eles é diferente agora por causa de sua união com a ressurreição de Cristo, que possibilita que os crentes se transportem, pelo Espírito, da antiga criação para a nova (Johnson, 2007, p. 366-9), passando a entender Deus, a eles mesmos, a seus relacionamentos e a todo o seu corpo e alma com base em Cristo. Deus, em Cristo, forneceu recursos terapêuticos notáveis para os cristãos experimentarem seu “antigo conflito não resolvido, mas com um novo final” (Alexander e French, 1946, p. 338): uma ressurreição contínua para uma nova vida.

Filhos e filhas de Deus

A reconciliação com o Deus triúno é ainda mais enobrecida pela adoção na família de Deus. Cristo foi designado “Filho de Deus com poder” pela ressurreição dos mortos (Rm 1.4), o que confirmou de maneira singular sua filiação eterna ao ser unido a uma natureza humana ressuscitada. A união com Cristo em sua ressurreição, portanto, inclui a adoção na família divina de Pai e Filho, por meio do Espírito Santo. “Recebestes o espírito de adoção de filhos, pelo qual clamamos: Aba! Pai! O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus, e, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e coerdeiros com Cristo” (Rm 8.15-17; veja Gl 4.6). O Espírito Santo torna experiencialmente real o status objetivo dos crentes como verdadeiros filhos de Deus.[4]

Lembramos que Cristo é o “primogênito dentre os mortos” (Cl 1.18). “Primogênito” aqui implica tanto sua preeminência quanto o fato de que tem irmãos. Em sua ressurreição, Cristo tornou-se o primogênito da família adotiva de Deus, que em breve seria expandida. Na esfera humana, quando uma criança é adotada, ela passa a ter os mesmos direitos e privilégios de um filho biológico. Da mesma forma, na família de Deus, os filhos adotivos que antes estavam afastados e absolutamente sós recebem agora os mesmos direitos e privilégios de Jesus, o Filho unigênito humano do Pai (Jo 1.14; Moore, 2009)! Deus adotou os

crentes para serem “Seus herdeiros, para ver e compartilhar a glória na qual seu Filho unigênito já entrou” (Packer, 1973, p. 182).[5]

Sentir a presença de Deus é muito importante para a cura da alma, porque é preciso ter experiências relacionais profundas para poder reparar padrões relacionais e de autoimagem disfuncionais gerados em relacionamentos anteriores. A comunhão constante com um Pai perfeitamente amoroso, justo e soberano pode compensar de forma ímpar as experiências danosas com maus pais, ao mesmo tempo que proporciona a sublime satisfação das experiências relacionais positivas do indivíduo ao longo da vida, de forma análoga à identificação psicológica que desenvolvemos com nossos pais na infância.

Uma compreensão apenas intelectual de ser adotado por Deus simplesmente não pode mudar o estilo de apego e, embora a comunhão com outros seres humanos mais sadios (como os conselheiros) possa ser por demais impactante ao longo do tempo, todo relacionamento humano é muito limitado (e.g., contato durante apenas uma hora por semana), ao passo que Deus é o verdadeiro modelo de pai ideal (cujo significado Freud, infelizmente, interpretou mal; Vitz, 1988). O contato significativo e contínuo com ele — quanto mais emocional, melhor — pode, lentamente, ajudar a reestruturar o sistema de apego, criando novas redes e conexões neurais capazes de influir na autocompreensão cotidiana e nas relações humanas, acabando por substituir as que foram estabelecidas em estágios mais precoces. Experiências construtivas com Deus Pai na vida adulta, como simbiose, apego, intersubjetividade, empatia e identificação dipolar, fundamentadas na relação Deus/imago Dei, podem ser profundamente corretivas, fornecendo uma “internalização transmutadora” da relação de transferência (Kohut, 1971), análoga a uma relação clínica humana, que, dadas as perfeições de Deus e a nossa união com Cristo, pode ajudar de forma singular a promover a recuperação dos déficits relacionais acumulados durante a vida.

Ao mesmo tempo, como já dissemos (e.g., no cap. 6), relacionamentos precoces precários com os pais podem criar um problema para os seres humanos — especialmente se os pais eram religiosos —, comprometendo sua “imagem-Deus”[6] e tornando difícil o relacionamento construtivo com ele, sem que a pessoa seja antes curada (veja Moriarity e Hoffman, 2007). Nesses casos, relacionamentos afetuosos com outros seres humanos (por exemplo, um terapeuta treinado, ou talvez um mentor, ou um grupo pequeno) podem ser extremamente úteis (o que não é surpresa, dado Gn 2.18), fornecendo outro caminho determinado por Deus para a cura da matriz do eu no relacionamento.

De modo ideal, nossa participação na nova criação é facilitada pela formação de relacionamentos saudáveis com Deus e com nossos coerdeiros, os quais, reciprocamente, nos permitem retribuir esse amor (Ef 4.15,16).

A expansão da ressurreição

Veremos agora a expansão do impacto da ressurreição de Cristo na cura e no florescimento de seus seguidores.

O novo nascimento. Os crentes foram vivificados espiritualmente por Deus, em Cristo (Ef 2.6), ressuscitados, em sua alma, da morte espiritual, evidenciada na incredulidade, desobediência e autonomia inconsciente, e foram levados à consciência e experiência do verdadeiro Deus, o que inclui dependência dele em amor e submissão a ele como Senhor. O novo nascimento (1Pe 1.3) é o despertar da consciência para a realidade e as reivindicações de Deus, por meio de Cristo.

A mais conhecida metáfora da nova vida é o "nascer de novo" (Jo 3.3,7; 1Pe 1.3,23). No entanto, o significado bíblico dessa expressão tornou-se obscuro. No evangelicalismo, passou a significar um acontecimento sobrenatural que ocorre uma vez só, no qual o crente se volta para Deus, abandonando a vida de pecado, e é salvo. Esse uso ressalta de modo adequado a origem divina e mística da vida cristã, em contraste com uma versão meramente socializada. Infelizmente, em alguns setores, isso levou à falsa impressão de que um cristão precisa saber o dia e a hora exatos em que realmente nasceu de novo. No entanto, como Hoekema (1994) apontou, já que o novo nascimento é "uma mudança nas raízes subconscientes de nosso ser" (p. 104), é de fato possível não saber quando ocorreu.

No entanto, a metáfora sugere que se tornar cristão é algo tão profundo e radical quanto o nascimento de uma criança, introduzindo um novo modo de existência na vida de uma pessoa, o verdadeiro começo de um novo ser humano. Os teólogos deram a essa transição revolucionária, que começou na ressurreição de Cristo, o nome de "regeneração", com base na palavra grega palingenesia (Tt 3.5), que significa literalmente "um nascimento de novo". Jesus ensinou que esse

nascimento é “do alto” (Jo 3.3), ou seja, não é um processo meramente natural (veja tb. Jo 1.12,13), mas é causado pelo misterioso poder do Espírito Santo (Jo 3.8, embora isso não descarte a influência de outros fatores biológicos e psicossociais; veja Hood, Hill e Spilka, 2009).

Apesar de sua natureza misteriosa, poucos aspectos de avaliação em psicoterapia e aconselhamento cristãos são mais importantes que discernir se um aconselhado é realmente regenerado. Obviamente, às vezes é impossível ter certeza, mas os aconselhados não podem se valer dos recursos do evangelho se não estiverem de fato subjetivamente vivos em Cristo. Se estiver claro que não são regenerados, os conselheiros cristãos terão de confiar apenas em processos terapêuticos da ordem criada, como fazem os pais cristãos enquanto seus filhos ainda não são cristãos, e buscar oportunidades para dirigi-los a uma nova vida em Cristo. Poderosas influências seculares nos cursos de pós-graduação e na saúde mental pública convenceram alguns cristãos de que não podem defender a fé cristã na terapia. No entanto, os terapeutas seculares compartilham implicitamente sua cosmovisão naturalista/humanista em todas as sessões, só que, como o discurso deles não faz referência a entidades e processos sobrenaturais, geralmente se supõe que estejam sendo religiosamente neutros. Contudo, várias alegações metafísicas estão necessariamente sendo feitas de forma dissimulada, estejamos cientes disso ou não, pois são inevitáveis quando se trabalha para provocar mudanças psicológicas. Por consequência, os conselheiros cristãos também devem ser livres para compartilhar a fé com seus aconselhados, na esperança de apresentá-los ao poder da regeneração divina, respeitando sempre suas necessidades e desejos. Espera-se que algum dia as regras atuais da terapia secular sejam alteradas para permitir uma maior diversidade de cosmovisões.[7]

A natureza da vida da ressurreição agora. C. S. Lewis (1952) caracterizou o verdadeiro cristianismo como zoe, da palavra grega para vida, encontrada no Novo Testamento (Jo 14.6). A nova vida em Cristo é um tipo de vida humana, mas um tipo qualitativamente diferente da vida que os seres humanos podem ter sozinhos, sem Cristo.

Vimos acima que a ressurreição tornou possível um novo relacionamento com Deus, e esse novo relacionamento constitui a essência da nova vida. Cristo afirmou ser “o pão da vida” (Jo 6.35), “a ressurreição e a vida” (Jo 11.25), “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14.6); ele repetiu várias vezes que tinha vindo para dar vida eterna às pessoas (Jo 3.16; 5.24,40; 6.27; e assim por diante); e, em sua oração sumo sacerdotal, definiu desta forma a vida eterna: “que conheçam a

ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste" (Jo 17.3). Posteriormente, o apóstolo Paulo referiu-se a Cristo como "sua vida" (Cl 3.3). Portanto, a nova vida está obviamente centrada em Cristo, e podemos dizer que consiste na realização da união e da comunhão do crente com ele. Assim, experimentamos a vida da ressurreição ao vivermos nossa vida cotidiana consciente e emocionalmente na presença do Senhor, de tal maneira que sua presença salvadora onipresente permeia nossa alma — pensamentos, afetos, memórias, imaginação, capacidades relacionais, ações, história e autocompreensão —, todo o nosso modo de vida. É isso que significa permanecer em Cristo (Jo 15.1-7).

Como tudo na vida cristã, isso ocorre pela Palavra de Deus. Os crentes "nasceram de novo, não de semente perecível, mas imperecível, isto é, pela palavra de Deus, viva e permanente" (1Pe 1.23), e devem continuar a "receber a palavra plantada, que pode salvar a alma" (Tg 1.21). "Permaneça em vós o que ouvistes desde o princípio. Se em vós permanecer o que desde o princípio ouvistes, também permanecereis no Filho e no Pai" (1Jo 2.24). Portanto, a nova vida consiste no gozo da comunhão com o Deus triúno e nas bênçãos que Cristo obteve para nós, e, quanto mais completa e profundamente sua palavra salvadora permeia nossa alma, mais ela se desenvolve em nossa alma. A nova vida é relacional e semiodiscursiva.

Outra maneira de pensar sobre a vida da ressurreição está relacionada a receber e a seguir as ordens éticas e espirituais (veja Johnson, 2007, caps. 8 e 9). Na nova vida, tomamos posse das duas e as internalizamos. O foco da ordem ética é a obediência à lei de Deus — algo que os seres humanos podem tentar fazer por conta própria —, enquanto a ordem espiritual concerne especialmente à graça redentora e à comunhão com Deus. No entanto, essas duas ordens são hierarquicamente relacionadas, tendo a ordem espiritual a primazia ("onde abundou o pecado, superabundou a graça", Rm 5.20), de modo que a nova vida envolve a transposição da ordem ética para a ordem espiritual. O resultado poderia ser chamado "evangelização da lei". Isso significa que a obediência da nova vida é cada vez mais caracterizada por um senso radical e sobrenatural da graça, do favor e do amor de Deus, em que o senso de falha, indignidade, culpa e vergonha vai sendo tragado pela união com Cristo. A nova vida, portanto — e a terapia que trabalha com a nova vida — é como uma gradual e contínua conversão a Deus (Snell e Cone, 2013, p. 124-7, seguindo Lonergan).

Por fim, a nova vida é caracterizada por glória. Como Cristo foi "ressuscitado

dentre os mortos pela glória do Pai" (Rm 6.4), fato que manifestou singularmente essa glória, a nova vida do crente consiste na participação na glória de Deus. Ele fez resplandecer no coração dos crentes "a luz do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2Co 4.6; veja tb. Ef 3.16; 1Ts 2.12; 1Pe 1.8). A nova vida é completamente doxológica.

Como Edwards (1746/1959) ressaltou, a vida da ressurreição não envolve a criação de uma nova faculdade ou módulo espiritual. Em vez disso, consiste na regeneração, ou no avivamento, ou na transposição das faculdades criadas originais do indivíduo, das quais a mais importante é o módulo para a percepção de Deus, o que Calvino chamou sensus divinitatis, que foi danificado e embrutecido pelo pecado original. Deus implanta "um novo fundamento" (Edwards, 1746/1959, p. 206), um motivo teocêntrico que tinha estado ausente desde a Queda, o qual nos permite usar nossas capacidades criadas para seus propósitos originais: a glória de Deus e nosso verdadeiro bem-estar. Portanto, a nova vida é caracterizada por nova orientação consciente em direção a Deus — oposta à inclinação da carne (Rm 8.5-9; Toon, 1987) —, um modo de vida baseado na graça que pode transformar tudo e que requer que todo o nosso ser se aproxime cada vez mais de Deus em amor, adoração, obediência e comunhão derivada da própria vida de Deus.

A nova vida é complicada, é claro, pelo fato de que os crentes ressurretos ainda vivem na carne e, portanto, ainda são pecadores vivendo nos "tempos intermediários" — no "já, mas ainda não" —, em corpos não redimidos, com um pé na nova criação e outro no presente século mau. Por conseguinte, embora a graça tenha primazia, a nova vida na terra envolve uma dialética entre a graça e a lei (Bonhoeffer, 1985): alternando (periodicamente?) o foco: convicção do pecado e perfeição em Cristo; arrependimento e fé; mortificação e vivificação; morte para a velha vida de narcisismo e de autonomia e vida para Deus em grata dependência — embora a graça seja sempre a última palavra para os crentes (Rm 5.15-21). Os capítulos de 17 a 19 exploram algumas das implicações clínicas dessa dialética.

A "semente" da vida ressurreta. Outra metáfora aplicada à regeneração é a de uma semente: "Ninguém nascido de Deus pratica o pecado, porque a semente [sperma] divina permanece nele" (1Jo 3.9; veja tb. 1Pe 1.23). Isso sugere que Deus implantou algo nos crentes que constitui o começo de sua nova vida em Deus. Isso pode ser o Espírito Santo que habita no crente, ou a Palavra de Deus (Edwards, 1959, p. 201; Marshall, 1978), ou talvez o amor de Deus no

coração (Rm 5.5), o que leva a uma mudança fundamental na direção final da alma.

A metáfora da semente também pode implicar que a regeneração começa como uma mudança interna muito pequena (mas radical) — pequena, talvez, em comparação com o resto da alma, que ainda é "da carne" (para usar a terminologia de Paulo). Assim, a maturidade psicoespiritual aumenta à medida que a vida dessa semente cresce, espalhando-se lentamente por toda a alma, de modo que os pensamentos, os sentimentos, os desejos e as motivações do indivíduo vão sendo também transformados. Isso também leva a uma "propagação" isomórfica semelhante à que ocorre no tecido neural, à medida que memórias, pensamentos e emoções são recontextualizados em Cristo, formando novas redes neurais criadas pelo evangelho de Cristo, as quais se ligam por novas vias neurais às redes formadas antes, mas agora modificadas. Para estender a metáfora, poderíamos considerar que o objetivo do cuidado cristão da alma é ajudar essa semente a brotar, depois a se transformar em uma mudinha e, pouco a pouco, a crescer até se transformar em uma árvore, aumentando, durante esse processo, a porcentagem do cérebro/alma que está sob a influência da nova vida, sabendo que o avivamento completo — muitas vezes chamado glorificação — nos espera no céu (1Jo 3.2).

Por menor que seja a nova vida, ela é sustentada por um Deus onipotente. O pastor puritano Richard Sibbes (1630/1998) encorajou santos fracos, dizendo: saibam "que uma faísca do céu, ainda que comece a arder sob a lenha verde, que chora e esfumaça, por fim a consumirá. O amor, uma vez aceso, é forte como a morte. […] O pouco que há em nós é alimentado por uma torrente eterna" (p. 97).

Fé, o caminho humano para a vida ressurreta. Embora a nova criação seja instituída pela Palavra/ palavras de Deus e tornada possível pelo Espírito, a atividade receptiva dos crentes desempenha um papel essencial em sua concretização. Às vezes, depois de curar alguém, Jesus dizia: "A tua fé te salvou" (Mc 5.34; Lc 17.19). Embora Deus tenha o poder de curar unilateralmente, deseja nossa participação por meio de nossa fé/consentimento/receptividade ativa, pois seu plano doxológico/terapêutico é posto em prática por nossa conformidade ativa com Cristo. Segundo Ridderbos (1975), a fé é "o modo de existência da nova vida" (p. 231); ela é "a maneira pela qual […] a nova criação está sendo concretizada" (p. 233). Ao mesmo tempo, a fé dos crentes é a fé de Cristo (Purves, 2004). Bem entendido, todos

os cristãos devem defender a cura física, mas o único tipo que Deus garante aqui é a cura de nossas redes neurais por meio de sua reorganização pela fé no evangelho de Cristo.

Ao mesmo tempo, duvidar continua sendo algo “normal” entre os crentes nesta era (Mc 9.24). O pecado, a finitude e o crescimento com imagens ruins de Deus podem influir nessa tendência. Cristo é nosso modelo, e até ele sentiu aflição profunda em oração com seu Pai, fazendo-lhe perguntas angustiadas (Mt 26.38,39; 27.46). Contudo, em lugar algum ele é descrito como homem com dúvidas. Portanto, a dúvida não deve ser elogiada como uma virtude na nova criação. No entanto, a dúvida costuma ser um ponto de partida, se misturada com a fé, e fazer perguntas é bom. Resumindo, os conselheiros precisam de muito discernimento, paciência e compaixão para poder ajudar os crentes com dúvidas e lutas.

A difusão gradual da vida ressurreta. A nova vida é expansível, e se expande pela internalização da palavra de Deus, por meio do Espírito, pela fé. Quando a palavra de Cristo é ouvida, lida, recebida, crida, consentida, meditada, guardada, obedecida e compartilhada com outras pessoas, em amor, a nova criação difunde-se. Portanto, onde quer que a palavra de Deus esteja criando raízes nas estruturas dinâmicas do cérebro/alma da primeira criação, evidencia-se a expansão da segunda criação.[8] A tradição da Reforma chamou o crescimento da nova vida vivificação [1] (Calvino, 1559/1960, p. 595; Goodwin, 1861-1866/1996), em contraste com a mortificação, processo resultante que corresponde à crucificação. Na seção seguinte, examinaremos alguns aspectos psicológicos da vivificação.

Novas crenças, valores e comportamentos. As primeiras (e mais fáceis) mudanças que ocorrem depois que nos convertemos são cognitivas. À medida que novos crentes ouvem a pregação, leem a Bíblia, cantam hinos e canções espirituais, memorizam as Escrituras, dialogam com outros crentes e leem outras obras da literatura cristã, aprendem a pensar de outra forma sobre Deus, sobre si mesmos, sobre como vivem e sobre o resto do mundo.

Além disso, dependendo da idade e da vida familiar, a vivificação também provoca, geralmente, mudanças no comportamento da pessoa, incluindo a participação em práticas litúrgicas públicas e privadas, como ir à igreja, tomar a ceia do Senhor, compartilhar a fé e praticar as disciplinas espirituais. (Além disso, é comum haver uma consequente diminuição, e por fim eliminação, de

comportamentos imorais importantes, como o sexo antes do casamento, mas esse processo é chamado mortificação, e foi discutido no capítulo anterior.) Muitos crentes não têm nenhum outro grande progresso na vivificação, além de pensar e de se comportar desses modos cristãos básicos.

Novas emoções e desejos. Por meio de novas experiências de Deus, de si mesmos e de outras pessoas, emoções e desejos serão despertados e provocados de modo inevitável, alguns deles relativamente novos e, como é de esperar, cada vez mais adequados aos valores cristãos: culpa, contrição, gratidão, amor a Deus e à sua beleza, e assim por diante. Edwards (1959) argumentou que essas experiências emocionais sinalizam entendimento espiritual e fornecem evidências da nova vida no coração. De modo gradual, também haverá mudanças nos sentimentos do crente em relação a outras pessoas, a si mesmo e às suas atividades (e.g., trabalho e lazer).

No entanto, as emoções podem ser episódicas e podem não se manter, a menos que sejam transformadas em tendências emocionais, e isso requer alguma intencionalidade. Além disso, não se pode sair atrás de emoções muito diretamente, ou fazê-lo simplesmente pelas emoções em si, caso contrário nunca as alcançaremos. As emoções só podem ser buscadas de forma indireta, como resultados secundários do que se está fazendo, por exemplo, na adoração ou na reflexão em um relacionamento próximo. Note-se, também, que as pessoas com sistema emocional danificado por causa de maus-tratos na infância em geral precisam buscar primeiro cura e restauração mais substanciais das emoções, e isso normalmente leva tempo e requer terapia adicional.

Novas imaginações. Novos pensamentos, comportamentos, sentimentos e desejos podem levar ao desenvolvimento de novos planos e metas e à previsão de uma nova maneira de estar no mundo. As mudanças reais na vida são, naturalmente, muito mais lentas, mas começam na imaginação, que é o lugar onde se vislumbram novas possibilidades e o futuro que nos aguarda, usando imagens e ensaios mentais (Vanhoozer, 2005). Uma imaginação cristã realista leva a sério a tensão "já, mas ainda não" e prevê novas ações e padrões relacionais.

Novas ações e padrões relacionais. A nova criação continua a se expandir por meio de novas ações e maneiras de se relacionar com os outros, recebendo o amor de pessoas mais saudáveis, praticando com antecedência, assumindo riscos e testando novos cursos de ação. De maneira gradual, à medida que os crentes têm aumentada sua autoconsciência em Cristo e aprendem a desmontar

suas defesas (um dos aspectos da mortificação), uma cura mais profunda pode ocorrer em sua autocompreensão e no modo de perceberem os outros em profundidade. Desse modo, podem começar a se importar com eles mesmos e com os outros de forma mais saudável, diminuindo o narcisismo e os mecanismos de defesa, agindo cada vez mais em prol do verdadeiro benefício de Deus, de si mesmos e dos outros.

Uma nova história. Em geral, a mais profunda mudança narrativa da nova vida é a conversão, ainda mais se a pessoa não foi criada em uma família cristã "suficientemente boa".[9] A conversão é uma história de ressurreição e, naturalmente, leva à construção de um "testemunho", a recapitulação da história do indivíduo segundo a nova vida: "perdido, me achou; estando cego, me fez ver!". O poder psicológico dessa narrativa é inegável. Um dos motivos disso é o fato de que ela dá ao indivíduo um novo senso de propósito. Como observou Baumeister (1991): "Dar novo significado à vida de alguém costuma produzir um período de grande felicidade, euforia, alegria e até felicidade" (p. 297). É certo que, quanto mais dramática for a conversão, maior será seu valor narrativo, pois a mudança em si será mais notável e, portanto, terá maior poder de redefinir a vida. Uma mudança radical na trama da história individual pode ser útil sobretudo para pessoas cuja vida até aquele ponto tenha sido particularmente comprometida por um pecado devastador ou cujos vícios haviam dominado suas atividades, relacionamentos e identidade. Uma narrativa de conversão também pode ajudar a minar a culpa e a vergonha não resolvidas, as quais estão associadas ao passado pré-cristão, ao objetivar e distanciar o indivíduo de seus atos pecaminosos anteriores, ratificando com um novo consentimento ao perdão em Cristo em relação a essas ações anteriores à ressurreição. A conversão torna possível dizer: "Eu era assim antes, mas agora caminho em nova direção". Assim, a conversão pode contribuir para um novo senso válido de autoafirmação — originário da palavra de Deus em Cristo —, o qual pode ser muito útil na construção de uma nova história, dada a nossa necessidade inata de nos sentirmos em harmonia com as perfeições de Deus.

As implicações narrativas da ressurreição continuam por toda a vida. Por fim, à medida que os crentes passam a pensar, a sentir, a desejar, a lembrar e a agir cada vez mais de acordo com a vida da ressurreição em Cristo, a história deles também começa a assumir nova forma cada vez mais diferente de sua história anterior (dependendo de quanto era contrária à fé cristã) e do "mundo".

Como vimos no capítulo 5, a história do cristão está sendo transformada por sua

incorporação na grande história do plano de redenção de Deus para a humanidade e, como Agostinho, em suas Confissões, os cristãos podem aproveitar os benefícios terapêuticos dessa incorporação interpretando sua história em relação à sua ressurreição com Cristo. Seguir a Cristo deve ser visto como uma ressurreição contínua, um "andar em novidade de vida" (Rm 6.4). A ressurreição com Cristo enobrece, dignifica e aumenta a importância dos acontecimentos e das ações da vida de uma pessoa, uma vez que trouxe sua história para um contexto muito mais importante que o de sua vida autônoma (O'Donovan, 1986, p. 257; Balthasar, 1988-1998), e essa importância metanarrativa se aplica a todos os cristãos, independentemente dos detalhes dramáticos de sua história.

Um novo eu. Como dissemos acima, a ressurreição de Cristo já teve um enorme impacto sobre o eu do crente — há uma nova criação (2Co 5.17; Cl 3.10; Ef 4.24)! —, e o novo eu também está em processo de formação. O apóstolo Paulo chamou todo esse processo "se revestir" do novo eu (Ef 4.24).[10] E como os crentes fazem isso? À medida que novas crenças, comportamentos, emoções, imaginações, ações e padrões relacionais originários da ressurreição de Cristo são armazenados na memória, formando novos episódios correspondentes da história de uma pessoa, novas estruturas dinâmicas são estabelecidas em seu cérebro/alma, que passam a constituir o novo eu — estabelecendo as redes neurais uma a uma. Mas a participação requer a atividade intencional e dependente do crente.

O que exatamente é o novo eu? Segundo Paulo, ele é o crente visto eticoespiritualmente em Cristo, consistindo em "verdadeira justiça e santidade" (Ef 4.24, ESV), mediadas por "verdadeiro conhecimento" (Cl 3.10) e ajustadas segundo a imagem de Cristo. De fato, Cristo é o novo eu em sua perfeição! Em termos práticos, tendo sido o crente capturado pelo amor divino, sua nova vida é o aspecto do eu centrado em Deus em adoração, amor, receptividade ativa e semelhança virtuosa. Além disso, sendo santo e justo, o novo eu é, em princípio, isento de pecado, vergonha e culpa. Ele não está nu (Gn 3.7), como Cristo estava na cruz, mas revestido "de Cristo" (Gl 3.27) e de sua justiça (1Co 1.31) (Philip Jamieson, conversa pessoal em 20 de janeiro de 2011). O novo eu faz parte das primícias da glorificação, um antegozo escatológico da perfeição que os crentes terão na era vindoura.

Portanto, o novo eu é fundamentalmente relacional,[11] feito segundo a imagem e semelhança de Deus (Ef 4.24; Cl 3.10) e "criado em Cristo Jesus" (Ef 2.10). À

semelhança da relação dipolar entre Cristo, como ser humano, e seu Pai e da dependência dipolar do crente em relação a Deus Espírito Santo, podemos dizer que o novo eu do crente tem dois polos: Cristo, o polo supremo e definidor, e a irredutível personalidade do crente, que vive e cresce ao olhar para seu "sósia" divino. A união com Cristo é como um espelho que está melhorando a imagem que reflete. Os cristãos veem novos aspectos de si mesmos quando olham para Cristo: são justos, santos, sábios e amados pelo Pai, exatamente como Cristo. A união com Cristo fornece a base real da declaração de Kierkegaard (1849/1980): "Quanto maior a concepção de Cristo, mais se desenvolve o eu" (p. 114). Os cristãos tornam-se mais verdadeiramente eles mesmos — mais verdadeiramente um novo eu —, à medida que participam dessa união com Cristo e dela se apropriam.

Novos eus em comunidade. Na verdade, a difusão de que falamos acima é também um processo social. Em sua morte e ressurreição, Cristo aboliu a "aliança da lei" com Israel e reuniu judeus e gentios em um mesmo corpo, "para que pudesse criar em si mesmo uma nova humanidade" (kainon anthrōpov, Ef 2.15, NRSV; a mesma expressão usada em Ef 4.24). Por conseguinte, o novo eu do crente também tem uma dimensão coletiva, pois deve crescer "para ser um templo sagrado no Senhor, no qual vós também estais sendo edificados para habitação de Deus no Espírito" (Ef 2.21,22), "até a maturidade, à medida de toda a estatura de Cristo" (Ef 4.13, NRSV). Isso é possibilitado pelo "bom funcionamento de cada parte individual [por meio do qual Cristo] provoca o crescimento do corpo para a edificação de si mesmo em amor" (Ef 4.16).

Portanto, existe, de fato, uma dialética "um-muitos", semelhante à da Trindade, intrínseca ao novo eu, pela qual a nova criação é realizada em comunidade, à medida que os crentes aprendem a ver, a tratar e a se comportar um com o outro de acordo com a ressurreição, e não levando em conta diferenças individuais de gênero, raça ou cultura, ou por inveja, dominação ou passividade indolente.

Promovendo uma atmosfera de ressurreição durante a sessão

O que dissemos antes também nos lembra o papel que o conselheiro desempenha

no favorecimento da vida da ressurreição por meio do diálogo gentil e paciente e do amor perseverante. Cristo venceu a condenação da lei em sua ressurreição (Torrance, 2009), de modo que o discurso da nova criação é caracterizado pela graça (correspondente à ordem espiritual) mais do que pela lei (correspondente à ordem ética, não resolvida pela redenção). Os conselheiros da ressurreição estão aprendendo a fazer suas perguntas, sondagens e exigências de maneiras cada vez mais gentis e amáveis, para assim evitar que uma reação defensiva seja desencadeada. (Wachtel, 2011, mostra que os terapeutas seculares estão indo nessa direção, e os cristãos podem se beneficiar da sabedoria que eles extraem da graça criadora, aliando-a à redenção divina, que deve ser sempre sua base, ao lidarem com os crentes.) A ressurreição de Cristo triunfa sobre o pecado, o sofrimento e a fraqueza, e todas as experiências do conselheiro com esse poder divino justificam certo grau de entusiasmo, a capacidade de ver a glória de Deus e o bem do aconselhado, a resiliência diante de contratempos ou resistências, e a suposição de progresso a longo prazo, mesmo diante de alguma estagnação temporária. No entanto, os terapeutas cristãos também devem relacionar seu otimismo ressurreto com a experiência atual do aconselhado, ou seu entusiasmo será visto como irreal ou ameaçador. A cruz e a ressurreição estão relacionadas dialeticamente; portanto, não devem estar muito separadas em nossa experiência.

Cristo, nosso Mediador no âmbito da velha criação

A união do crente com a ressurreição de Cristo nos ajuda a entender o argumento de Bonhoeffer (1963) de que Cristo é o mediador, não apenas entre Deus e os crentes, mas entre os crentes e o resto da realidade, incluindo outras pessoas. “Desde a vinda [de Cristo], o homem não tem mais relacionamento imediato com nada, nem com Deus, nem com o mundo” (p. 107). As palavras cruéis ou a falta de consideração por parte de pessoas de quem gostamos costumam gerar, de forma automática, sentimentos de dor, vergonha ou mágoa. No entanto, por viverem em Cristo, os crentes, em princípio, estão espiritualmente dissociados e blindados do que os outros dizem ou fazem a eles. Na nova criação, Cristo é a “fronteira” psicológica dos cristãos. Quando criticados, por exemplo, podem lembrar-se (em geral após a ativação de uma resposta negativa automática) que essa crítica não tem mais validade. Mesmo que, empiricamente, as críticas sejam corretas, não são a verdade suprema, porque, acima de tudo, são novas pessoas

em Cristo, independentemente de seu desempenho, de sua participação em Cristo ou da avaliação de outras pessoas. Pela fé, os cristãos que estejam sendo criticados podem imaginar Cristo como seu escudo protetor (Sl 18.2), uma vez que a união com ele relativiza todas as críticas e impede que elas realmente os definam. Em vez disso, podem imaginar essas críticas atingindo Cristo e parando. Isso oferece uma estratégia terapêutica transcendente, permitindo aos crentes objetificar as críticas e se desidentificar com elas, diminuindo a tendência natural de ser emocionalmente esmagados por elas. Com o tempo, essa estratégia pode permitir que os crentes ouçam qualquer meia-verdade dita em comentários que, em outras circunstâncias, os magoariam.

Quanto de mudança, graças à ressurreição, os cristãos devem razoavelmente esperar?

A dialética "já/ainda não" incentiva os crentes a descansar no que já têm em Cristo, a buscar maior experiência e crescimento e, ao mesmo tempo, a serem realistas sobre as limitações que ainda têm. Compreender essa dialética com verdadeira esperança e um espírito de confiante resignação é parte importante da cura e do amadurecimento. Para resumir o processo, a jornada da terapia costuma ser lenta, envolvendo o desenvolvimento de novas redes neurais pela internalização de novos pensamentos, crenças, imagens, memórias, afetos, motivações, desejos, habilidades de autorregulação, objetivos, estratégias e ações — um novo eu e novos padrões de relacionamento com os outros —, e tudo isso molda uma nova história. Essas mudanças podem levar a um modo de vida comunitário em que colaboramos para uma centralização em Deus cada vez maior, praticando as virtudes cristãs, vivendo em transparência, guiando nossas respostas pelo evangelho e dialogando com os outros de forma benigna, generosa e corajosa. Porém, mudanças verdadeiras ocorrem de forma muito gradual em criaturas encarnadas, finitas e pecaminosas, cuja história pregressa está gravada em seu cérebro.

Somente o "ser interior" do crente desfruta da renovação da ressurreição na era presente (2Co 4.16), visto que o corpo ainda "se corrompe" (2Co 4.16) e continuará nesse processo até ser renovado na ressurreição do fim dos tempos (1Co 15.42) (exceto pela consequente mudança nas estruturas neurais que pode acontecer agora, como já abordamos aqui). Por isso, parte de nosso

amadurecimento depende da aceitação de uma relativa falta de mudança durante o resto da vida, principalmente quando lidamos com graves danos às capacidades pessoais e relacionais. Afinal, nossa vida agora é apenas as "primícias" da nova criação (Rm 8.23), e isso — junto com os testemunhos de crentes piedosos ao longo dos séculos — deve atenuar as expectativas em relação à transformação que os crentes podem esperar nesta era. Otimismo infundado pode, de fato, ser um tipo de mecanismo de defesa; portanto, é preciso ter tato e esperar o momento certo para explicar esse fato aos aconselhados, mas, no fim, é extremamente valioso saber que mudanças significativas levam tempo e que às vezes passamos longos períodos sem nenhum mudança apreciável. Essas informações são importantes sobretudo para os perfeccionistas ou para pessoas que tiveram contato com alguma forma de perfeccionismo (expresso ou não), pois podem ter uma sensação inconsciente de que há algo de muito errado com elas ou de que Deus não está interessado em ajudá-las, aumentando o sentimento negativo que já carregam e fazendo com que tenham mais dificuldade de acreditar que realmente são novas criaturas em processo de transformação. Essa autoaceitação e esse realismo são possibilitados pela nossa perfeição atual em Cristo e pela nossa perfeição real na era vindoura.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Augustine. The confessions of St. Augustine. Tradução para o inglês de F. J. Sheed (New York: Sheed & Ward, 1942).

_____ [Agostinho de Hipona]. As confissões. Tradução e notas de Jorge Pimentel Cintra (São Paulo: Quadrante, 2015).

Owen, J. "The grace and duty of being spiritually-minded". In: The works of

John Owen(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965; edição original: 1850-1853). vols. 1-16.

Contemporâneos

Anderson, N. Victory over the darkness (Ventura: Regal, 2000).

_____. Vitória sobre a escuridão: alcançando a plenitude de Cristo em sua vida (São Paulo: Bom Pastor, 2018).

Breaux, M. Identity theft: reclaiming who God created you to be (Grand Rapids: Zondervan, 2007).

Ferguson, S. The Christian life (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982).

Forde, G. O. “The Lutheran view”. In: Alexander, D., org., Christian spirituality: five views of sanctification (Downers Grove: InterVarsity, 1988).

Gaffin, R. B., Jr. Resurrection and redemption: a study in Paul’s soteriology (Grand Rapids: Baker, 1987). [‡]

Leiter, C. Justification and regeneration. 2. ed. (Hannibal: Granted Ministries Press, 2009).

_____. Justificação e regeneração. Tradução de Maurício Fonseca dos Santos Júnior (São José dos Campos: Fiel, 2015).

Manning, B. Abba’s child: the cry of the heart for intimate belonging (Colorado Springs: NavPress, 1994).

Payne, L. The healing presence: curing the soul through union with Christ (Grand Rapids: Baker, 1995).

Peterson, E. Practicing resurrection: a conversation on growing up in Christ (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

Piper, J. Finally alive (Minneapolis: Desiring God Foundation, 2009).

_____. Finalmente vivos: o que acontece quando nascemos de novo? Tradução de Ana Paula Eusébio Pereira (São José dos Campos: Fiel, 2011).

O'Donovan, O. Resurrection and moral order. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). [‡]

Smith, J. K. A. Imagining the kingdom (Grand Rapids: Baker, 2013). [‡]

_____. Imaginando o reino: a dinâmica do culto. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2019).

Torrance, T. F. Atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2009). [‡ Contém uma excelente discussão teológica da ressurreição e suas implicações.]

Wachtel, P. L. Therapeutic communication: knowing what to say when (New York: Guilford, 2011). [‡ Livro secular extremamente inteligente, cheio de sabedoria da graça comum sobre como podemos aperfeiçoar o discurso terapêutico.[12]]

Warnock, A. Raised with Christ: how the resurrection changes everything (Wheaton: Crossway, 2010).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] "A ressurreição é aquele evento ímpar que inaugura uma nova criação" (Vanhoozer, 2005, p. 42).

[2] Provavelmente sem conhecer nada sobre o trabalho de Mahler, Fitzmyer (1989, p. 84) usou, sugestivamente, o termo simbiose para designar a união com Cristo.

[3] O ensino geral de Paulo em Efésios 4.24, seu contexto imediato e o particípio passivo aoristo ktisthenta mostram que a criação do novo eu é inteiramente obra de Deus na conversão (Hoehner, 2002).

[4] "Quando Deus adota homens e mulheres para fazerem parte de sua família, ele garante que tenham não só os direitos e privilégios de filhos e filhas, mas

também a natureza ou inclinação consonante com essa condição" (Murray, 1955, p. 133).

[5] "A teologia reformada não nos deixa no tribunal; ela é a base de nossa recolocação na sala da família" (Horton, 2007, p. 247).

[6] A "imagem-Deus" é a "experiência emocional complexa e subjetiva que se tem de Deus. É moldada pela história familiar do indivíduo e faz com que sua experiência de Deus se assemelhe ao relacionamento com os pais" (Moriarity; Hoffman, 2007, p. 2). Deve ser distinguida do "conceito-Deus", que é uma "definição abstrata, intelectual, mental, de Deus" (p. 1).

[7] Essa é sem dúvida uma afirmação controversa, uma vez que poucos americanos reconhecem a falácia do "mito da neutralidade" (Clouser, 2005), o qual impregna totalmente a cultura americana contemporânea. Ao mesmo tempo, alguns cristãos trabalham em contextos de cuidado da alma em que indagar sobre o relacionamento de uma pessoa com Deus seria visto como algo totalmente inapropriado (e.g., avaliações educacionais de um psicólogo escolar). Esse aconselhamento pode ser feito em nome do Senhor, mas implicitamente, sem mencionar o nome dele (Tan, 1996). No entanto, a maior parte da psicoterapia e do aconselhamento inevitavelmente lida com questões relacionadas a valor, significado e sentido, de modo que os terapeutas teístas não precisam deixar de lado os pressupostos de sua cosmovisão quando seus conhecimentos sobre esses assuntos talvez sejam exatamente aquilo que tem maior valor terapêutico.

[8] O seguinte processo de internalização da palavra de Deus é apresentado de um ponto de vista mais teórico em Johnson, 2007, cap. 16.

[9] Essa característica terapêutica da forma cristã de cuidar da alma é menos importante, influente e necessária para pessoas que foram criadas em famílias cristãs relativamente saudáveis, com pais cristãos que retratavam de maneira mais ou menos adequada a soberania, a justiça e o amor de Deus, levando muitas vezes à conversão.

[10] "Essa renovação é um processo contínuo (Cl 3.9), da mesma forma que a mortificação do velho homem é um processo contínuo (Ef 4.22). Mas é a transição histórico-redentora, realizada na morte e na ressurreição de Cristo, que está se desenvolvendo nesse processo" (Ridderbos, 1975, p. 64).

[11] O que Torrance (1983) chamaria “ontorrelacional”.

[12] Os terapeutas seculares reconhecem há muito tempo que a vergonha e a culpa tornam as pessoas defensivas e inibem o autoexame; portanto, já que não têm uma doutrina do pecado, fazem um grande esforço para criar uma atmosfera do que Rogers chamou “consideração positiva incondicional”. Os cristãos reconhecem que os terapeutas seculares simplesmente desenvolveram análogos seculares da graça, não mediados por Deus em Cristo. Os terapeutas cristãos precisam criar uma atmosfera similar, baseada na graça, mas, por causa da doutrina do pecado, o discurso deles precisa incluir associações declaradas com Cristo, uma vez que a graça de Deus deve ser mediada por ele e por sua vida, morte, ressurreição e ascensão.

—15—

A exaltação de Cristo e a multiplicação da nova criação

Fixando os olhos em Jesus, autor e consumador da fé, o qual, em troca da alegria que lhe estava proposta, suportou a cruz, não fazendo caso da ignomínia, e agora está sentado à destra do trono de Deus.

Hebreus 12.2

[Deus] nos ressuscitou com ele, e com ele nos fez assentar nas regiões celestiais em Cristo Jesus.

Efésios 2.6

Da [ascensão de Cristo] nossa fé recebe muitos benefícios.

João Calvino, As institutas

A vida na cultura contemporânea é caracterizada por muitos paradoxos. Por exemplo, de um lado os seres humanos que vivem em sociedades tecnologicamente avançadas estão sendo cada vez mais influenciados por pessoas de fora de seu ambiente social imediato e, de outro, têm hoje mais opções pessoais para explorar e buscar crescer do que jamais tiveram antes. Em

um contraste gritante com os séculos anteriores, a vida das pessoas é hoje por demais moldada pelas decisões, ações, valores e discursos de gente que nunca vão encontrar pessoalmente: políticos, empresários, escritores, cientistas e artistas estão sempre agindo, e interagindo, e transformando a vida dos outros. Mas, ao mesmo tempo, as pessoas se veem diante de escolhas cada vez mais complexas no que diz respeito à vida profissional, ao lugar onde vão morar, ao tipo de pessoas com que podem se associar, bem como o que comer, que música ouvir, a que tipo de vídeos assistir e o que fazer em seu tempo livre. É como se a influência cultural, a liberdade individual e a tecnologia se reforçassem mutuamente, afetando pessoas separadas por grandes distâncias.

Essa dinâmica reserva semelhanças com um aspecto importante da vida cristã. Grande parte dos mais importantes e decisivos atos, decisões, valores e diálogos relacionados à vida de um cristão ocorrem atualmente bem longe de sua presença física e de seu círculo social imediato — no reino dos céus, com o Pai e o Filho —, e, no entanto, as ações deles estão afetando a vida dos crentes de forma lenta, mas dramática, e visam a dar-lhes liberdade cada vez maior de alcançar sua verdadeira identidade em Cristo, o que, por sua vez, cumpre o propósito doxológico-terapêutico da Trindade.

O ENSINO CRISTÃO SOBRE A EXALTAÇÃO DE CRISTO

Neste capítulo, abordaremos o período da existência de Cristo, que começou quarenta dias após sua ressurreição dentre os mortos, quando ascendeu ao céu (At 1.3). Esse episódio deu início, de modo singular, a uma era, a qual já dura vinte séculos e continuará até que Cristo volte à terra para concluir a história humana como a conhecemos. A doutrina concernente a esse aspecto da obra redentora de Cristo nos lembra que “os céus” são parte importante da criação (Gn 1.1), de onde o Filho de Deus veio e para onde retornou — agora como ser humano. Assim, o olhar dos seguidores de Cristo volta-se cada vez mais para os céus.

A ascensão e o reinado do Cristo ressurreto

Nas quase seis semanas que se seguiram a sua ressurreição, Cristo visitou seus discípulos várias vezes para os ensinar e edificar. Porém, no quadragésimo dia, aconteceu algo tão surpreendente quanto a ressurreição: depois de lhes dizer mais algumas palavras, “foi elevado às alturas, enquanto eles olhavam, e uma nuvem o encobriu dos seus olhos” (At 1.9). Cristo deixou este mundo de forma dramática, voltando aos céus para estar de novo com seu Pai, de cuja presença imediata, do ponto de vista terrena, ele havia estado ausente durante 33 anos.[1]

A Bíblia diz que, nesse ponto da história humana, o Filho de Deus reentrou no reino ou templo celestial (Hb 8.2), retornando agora como ser humano-divino, e sentou-se à direita do Pai (Mc 16.19; Hb 8.1; 10.12; 12.2; 1Pe 3.22), “para comparecer por nós, diante de Deus” (Hb 9.24), orar em nosso nome (Hb 7.25) e ser nosso advogado junto ao Pai (1Jo 2.1). Embora onipresente em sua natureza divina, o Cristo encarnado está representando, governando e abençoando seu povo a distância. Ele é seu precursor (Hb 6.20), guiando-os também até o reino celestial que preparou para eles (Jo 14.2). Ele pode fazer isso por causa da obra que já realizou por meio de seu sacrifício definitivo (Hb 1.3).

O momento em que Cristo se sentou à direita de Deus (comumente chamado sessão de Cristo) foi o ato final de sua ascensão e, junto com a ressurreição, é chamado exaltação de Cristo (Bavinck, 2006; Braaten, 1984), visto que, após sua morte, “Deus o exaltou sobremodo, e deu-lhe o nome que está acima de todos os nomes, para que, ao nome de Jesus todo joelho se dobre, nos céus e na terra e a terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus Pai” (Fp 2.9-11). Toda autoridade foi-lhe dada no céu e na terra (Mt 28.18); ele é agora o Senhor dos senhores e o Rei dos reis (1Tm 6.15; Ap 17.14).[2]

No salmo 110, os israelitas foram informados acerca de seu futuro Messias, um rei temível a quem Deus abençoaria com vitória sobre seus inimigos e que um dia sentaria à direita de Yahweh (Sl 110.1). Cristo aplicou essa passagem a si mesmo (Mt 22.44; Mc 12.36; Lc 20.42), e a igreja primitiva refletiu muito sobre suas implicações (At 2.34; Hb 5.6; 7.7; 8.1). Yahweh disse ao Messias: “Domina no meio dos teus inimigos” (Sl 110.2), e profetizou que ele “esmagará reis” e

“julgará […] as nações”, enchendo-as “de cadáveres” (Sl 110.5,6). Hoje entendemos que essas frases enigmáticas se referem a uma guerra santa travada contra Satanás e o mundo — não contra carne e sangue (Ef 6.12) —, a qual foi ironicamente levada adiante por sua morte e, após sua ressurreição, ao deixar o campo de batalha para conduzir a campanha militar por nosso intermédio, a partir de seu quartel-general no céu; e a guerra não acabará até que ele volte para julgar toda a raça humana. Sua posição à direita de Deus denota honra real e poder — ele é um príncipe (At 5.31) — e mostra que seu reinado foi consolidado. Assim, sua vitória final sobre seus inimigos espirituais foi iniciada em vida (Mt 12) e desenvolvida em sua morte, ressurreição e ascensão: esses eventos foram o início do fim dos que se opõem a ele.

Yahweh também tinha o propósito de que o rei messiânico fosse um “sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedeque” (Sl 110.4)[3]. Grande parte do livro de Hebreus é uma exposição desse salmo em forma de sermão, concentrada particularmente em Cristo como Sumo Sacerdote da nova aliança (Hb 5.1-10; 6.13-20; 7.1—10.18). Sua atividade sacerdotal teve, de fato, duas fases. A primeira ocorreu quando se ofereceu de uma vez por todas (Hb 7.26), entregando a vida na cruz e permitindo que seu sangue fosse derramado; a segunda começou quando entrou nos céus como o eterno Sumo Sacerdote e se apresentou diante do Pai em nome de seu povo, algo que continuará a fazer por toda a era presente, aplicando, pelo Espírito, os efeitos de seu auto-oferecimento às necessidades constantes de seu povo. “Depois de ter feito a purificação dos pecados” (Hb 1.3), “pelo seu próprio sangue, ele entrou no santuário de uma vez por todas, tendo obtido a redenção eterna” (Hb 9.12), e “sentou-se à direita da Majestade, nas alturas” (Hb 1.3). Consequentemente, “A humanidade é elevada à posição que nunca antes teve, o lugar à direita de Deus, que pertence a seu Filho” (O’Donovan, 1986, p. 57). Sendo ao mesmo tempo sacerdote e sacrifício, Cristo continua a ministrar no templo celestial (Hb 8.2) como mediador entre Deus e seu povo, oferecendo-se e, assim, fazendo eterna propiciação e intercessão pelos pecados do povo (Hb 2.17). Desse modo, a oferta definitiva de Cristo é “absorvida eternamente na vida de Deus e permanece[s] vigente, eficaz, válida ou permanentemente real” (Torrance, 1976, p. 115).

A importância da exaltação de Cristo para a humanidade. O Filho de Deus deixou o céu como ser divino e voltou também como ser humano, levando a natureza humana com ele para a comunhão eterna da Trindade. Agora, no céu, “a humanidade de Adão é conduzida para seu destino ‘sobrenatural’, precisamente quando é resgatada de sua condição ‘subnatural’ de

escravização ao pecado e à morte" (O'Donovan, 1986, p. 57). Em Cristo, "A humanidade é elevada à posição que nunca antes teve, o lugar à direita de Deus, que pertence a seu Filho" (O'Donovan, 1986, p. 57). Em Cristo "o próprio homem é exaltado, não como Deus ou semelhante a Deus, mas a Deus, sendo colocado a seu lado, não em igualdade, mas em verdadeira comunhão com ele" (Barth, 1958, p. 6).

Por causa de sua vida, morte e ressurreição, Cristo foi "aperfeiçoado para sempre" (Hb 7.28) e, então, "tornou-se para todos aqueles que o obedecem a Fonte da Salvação Eterna" (Hb 5.9). Por ser o cumprimento e o auge da humanidade criada, trazida de volta à comunhão com Deus, mas agora na comunhão de Deus, Jesus Cristo é a base, a substância e o objetivo do bem-estar do crente, oferecido a todos e consumado na eternidade.

A exaltação de Cristo também estabeleceu a derrubada escatológica do governo de Satanás, o retorno à sujeição dos poderes e principados, e a libertação dos seres humanos do domínio do pecado. A sessão de Cristo significa o início de seu reinado como o legítimo Príncipe e Salvador da terra (At 3.15; 5.31), um reino vindouro que está sendo realizado por meio do amor, da obediência e da cura de seus súditos, pelo Espírito,

que [o Pai] exerceu em Cristo, quando o ressuscitou dos mortos e o fez sentar-se à sua direita nos céus, acima de todo principado, e poder, e potestade, e domínio, e de todo nome que se nomeia, não apenas nesta era, mas também na que está por vir. E sujeitou todas as coisas debaixo de seus pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas (Ef 1.20-23).

Ainda há muita coisa no resto da humanidade que é incongruente com a humanidade virtuosa de Cristo. A justiça ainda não corre como as águas (Am 5.24): tiranos ainda oprimem seu povo; crianças ainda sofrem abusos. Os que estão fora da fé ainda precisam de Cristo; cristãos pecaminosos e abatidos ainda precisam de terapia divina. Há uma enorme lacuna entre a humanidade aperfeiçoada, encontrada no céu, e a humanidade extremamente imperfeita que vive na terra. Nesta era, as atividades de Cristo no céu, aparentemente distantes,

estão, no entanto, focadas na aplicação contínua de sua perfeição ao que ainda não foi redimido entre os crentes e no mundo, por meio da conversão e de seu domínio régio como mediador, tudo para a realização dos propósitos doxológicos de Deus para a criação, que serão por fim cumpridos apenas na consumação.

Essa fase prolongada e proléptica do reinado de Cristo antes do fim significa que, nesta era, o telos da vida humana não se encontra na terra, mas, sim, no alto, e será alcançado somente na era vindoura. A tradição monástica estava parcialmente certa ao pôr o foco no céu. Sua falha foi não compreender a orientação escatológica desta vida e a plenitude potencial (plērōma) do esplendor disponível para começar a trazer a nova criação para este mundo, precisamente ao direcionar os pensamentos e afetos da humanidade para as coisas do alto (Cl 3.1-4; Vanhoozer, 2010, p. 243).

A intercessão de Cristo por nós. Uma das atividades fundamentais de Cristo no céu é sua eterna intercessão diante do Pai em favor de seu povo: "ele [agora] vive sempre para interceder por eles" (Hb 7.25). O Filho de Deus está sempre ativo em nosso benefício, dialogando com o Pai sobre nós, pedindo-lhe que nos ajude e continuamente nos perdoando e limpando nosso pecado residual (1Jo 1.9—2.1). Ele intercede por nós (Rm 8.34) para realizar nosso bem maior. "Todas as necessidades do crente e toda graça necessária para consumar a redenção deles são trazidas no âmbito da intercessão de Cristo"; sua "intercessão deve levar em conta a situação particular de cada indivíduo" (Murray, 1959, p. 329-30). Seu ministério de oração dá continuidade à intercessão que começou na terra, em João 17, texto em que lemos um prenúncio de suas orações celestiais nos pedidos que faz ao Pai para que proteja e preserve seu povo na fé, santificando-os e promovendo sua unidade e comunhão com a Trindade e uns com os outros (Elwell e Comfort, 2001).

No início de sua intercessão celestial, Cristo pediu ao Pai que enviasse o Espírito Santo a seus discípulos (Jo 14.16), e, presumivelmente, o fruto e os dons do Espírito (Gl 5.22,23; Rm 12.6; 1Co 12.1-31; 14.1-12; Ef 4.8-16) na era presente dependem da oração contínua de Cristo em prol dos cristãos. A autoridade no céu e na terra que Cristo recebeu do Pai (Mt 28.20) implica, entre outras coisas, a liberdade de conceder aos seus, seu povo, as primícias da glória que obteve para eles (Jo 17.22), cuja plenitude herdarão na consumação.

O autor de Hebreus sugere que a intercessão de Cristo é moldada por suas

experiências anteriores aqui embaixo: “Porque não temos sumo sacerdote que não possa se compadecer das nossas fraquezas, mas um que foi tentado em todas as coisas como nós somos, porém sem pecado” (Hb 4.15; veja tb. Hb 2.18). Seu sofrimento humano o marcou, aumentando sua compreensão pessoal e experimental dos desafios que enfrentamos em nossa jornada para a glória e condicionando sua motivação para suplicar por nós, sabendo por experiência própria quais são nossas necessidades. Além disso, sua onisciência garante que ninguém sabe melhor o que estamos passando, nossos problemas não podem sobrecarregá-lo e ele está irrevogavelmente do nosso lado. Ele é, portanto, a melhor pessoa para orar em nosso nome.

A humanidade vicária de Cristo. Assim, os crentes têm um “amigo nos altos escalões” que fala por eles para defender seus maiores interesses. “Se alguém pecar, temos um Advogado [paraklēton] junto ao Pai” (1Jo 2.1), que é “o sacrifício propiciatório [hilasmos] pelos nossos pecados” (1Jo 2.2, NRSV). Portanto, sua atividade celestial durante esta era se assemelha tanto à de um “advogado de defesa” (Marshall, 1978, p. 116) quanto à de um sacerdote, obtendo, de forma ímpar, clemência contínua por meio de seu sangue (1Jo 1.7) e do sacrifício de si mesmo por aqueles que continuam a cometer pecados (1Jo 1.10), ainda sendo pecadores (1Jo 1.8), enquanto a trajetória geral da vida de cada um deles é caracterizada por “[andar] na luz” (1Jo 1.7) e confissão (1Jo 1.9). Consequentemente, sua boa posição com Deus não pode ser posta em riso, contanto que nunca se afastem de Cristo (Hb 6.6-9; 10.26-39) — algo impossível aos eleitos (Ef 1.4,5; Fp 1.6; Cl 3.12).

Além do aspecto negativo de sua intercessão — a contínua eliminação do pecado, da culpa e da vergonha —, há o positivo: sendo o Filho do Homem exaltado, representa os crentes diante do Pai em toda a sua bondade. Em nosso nome, Cristo oferece ao Pai sua vida bela, abnegada e redentora. Nele, as orações, a adoração, o amor, a justiça e a santidade imperfeitas dos cristãos

são absorvidas, santificadas e moldadas por sua vida vicária de obediência e resposta ao Pai. Eles estão, de fato, tão indissoluvelmente unidos à vida que Jesus Cristo viveu entre nós e ofereceu ao Pai, em decorrência de sua natureza humana, que as ações dele são nossas respostas ao amor do Pai derramado sobre nós pela mediação do Filho e na unidade de seu Espírito Santo (Torrance, 1983, p. 108; veja tb. Purves, 2004; Torrance, 2009).

Assim, a bondade superabundante da humanidade de Cristo infinitamente mais do que compensa as limitações da fé, do amor e das boas obras dos crentes, preenchendo seus déficits para transbordar. Dada a união deles com ele no céu, o triúno Jesus pode dizer aos crentes imperfeitos sem necessidade de ressalvas: "Venha a mim, e tudo o que trouxer com você é bem-vindo! Cuidei de tudo e vou mostrar o que isso significa para você".[4]

Com Cristo no céu. Por causa da união com Cristo, a Bíblia diz que os crentes também estão "sentados […] com [Cristo] nos lugares celestiais em Cristo Jesus" (Ef 2.6). Pela sanção unificadora do Pai, os crentes, embora física e conscientemente na terra, estão também presentes no céu, na mente, no coração e na vida de Deus, e como o Criador soberano é capaz de chamar a realidade à existência, Deus falou em Cristo, e eles estão lá! Com base em sua presença em Cristo no céu, o Pai agora os considera santos, justificados e filhos de Deus, detendo todos os direitos de seu coerdeiro e irmão, Jesus Cristo (Rm 8.17). Consequentemente, os crentes devem "[continuar buscando] as coisas lá do alto, onde Cristo está assentado à direita de Deus. [Pensar] nas coisas lá do alto, não nas que estão na terra, porque [morreram] e sua vida está escondida com Cristo em Deus" (Cl 3.1-3).

Expressões como "as coisas do alto" e "os lugares celestiais", segundo Lincoln (1981), referem-se a "uma dimensão transcendente com sua própria realidade" (p. 124), abrangendo a salvação eterna que Cristo obteve por meio de tudo o que conquistou. Embora o Novo Testamento revele muitos benefícios específicos que os crentes detêm em Cristo, não há razão para concluir que a lista esteja completa — o tema principal é que os crentes já obtiveram seu bem superlativo; ele só está guardado no céu (1Pe 1.4-7). "Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo" (Ef 1.3). O "elogio" de Paulo afirma que os crentes já têm em Cristo tudo o que é espiritualmente benéfico, mesmo toda bondade redentora e terapêutica de que podemos nos apropriar agora, bem como a totalidade da herança, a qual não obterão senão no fim desta era, ou seja, a salvação final e completa de sua alma (1Pe 1.9).[5] Consequentemente, as coisas do alto/celestiais incluem o favor e a comunhão triúna de Deus com eles, a união com Cristo, o Espírito Santo habitando em seu interior e todo o seu fruto, incluindo o perdão, o arrependimento (At 5.31), a fé, a justiça e o amor pelos outros, materializado por meio de transparência, liberdade, limites saudáveis

com os outros e o desenvolvimento de novos desejos e emoções. Portanto, as coisas do alto/celestiais também fornecem os recursos do novo eu (Lincoln, 1981, p. 126). Em suma, essas bênçãos constituem a salvação, “a soma total dos benefícios concedidos por Deus aos crentes” (Marshall, 1988, p. 610), já obtida por Cristo e agora aguardando no céu para se manifestar inteiramente apenas na era vindoura de perfeição-realização, na completa nova criação. Assim, a vida cristã é caracterizada pela ascensão (Canlis, 2010), seguindo Cristo até o céu, vivendo a união celestial com ele, na terra, pela fé (tanto quanto possível) e utilizando os recursos celestiais para curar, crescer e florescer aqui.

A dádiva do Espírito Santo na história

No capítulo 4, analisamos o significado terapêutico do dom do Espírito Santo e sua atividade de habitar nos crentes. Aqui, consideramos o significado do tempo em que foi dado aos humanos em Pentecostes.

Antes de morrer, Jesus falou a seus discípulos sobre a vinda de uma terceira Pessoa divina. Ele tinha de voltar para o céu, de onde pediria ao Pai que lhes desse “outro Consolador” (allon paraklēton). Allon significa outro do mesmo tipo, e paraklēton é a mesma palavra que, como comentamos antes, foi usada em outras passagens com referência a Cristo. Essa pessoa divina estará com vocês e em vocês para sempre (Jo 14.16,17). No entanto, isso não aconteceria a menos que o Filho encarnado voltasse para o céu (Jo 16.7).

Então, quarenta dias depois de sua chegada no céu, iniciou-se uma nova era de manifestação pública do Espírito Santo. Antes da época de Jesus, o Espírito “não tinha sido dado, porque Jesus ainda não havia sido glorificado” (Jo 7.39). O Espírito, é claro, estava ativo desde a Criação (Gn 1.2), e foi posto sobre indivíduos e falou por meio de profetas durante todo o período da história redentora do Antigo Testamento. No entanto, na era do Espírito, os crentes receberiam o Espírito dentro deles (Jo 7.39) e, por isso, “do seu interior fluirão rios de água viva” (Jo 7.38).

O dia em que o Espírito foi enviado à igreja é chamado Pentecostes por causa do dia do calendário hebraico em que o Espírito foi derramado, e a importância da

vinda do Espírito foi ressaltada pela manifestação de sinais extraordinários (At 2). Os discípulos foram “cheios do Espírito Santo” (At 2.4), e Pedro explicou que Cristo, “tendo sido exaltado à direita de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis” (At 2.33). “A missão final de Cristo […] era atrair o Espírito para o homem e o homem para o Espírito, para que o homem pudesse realmente se tornar um ser vivente” (Farrow, 1999, p. 60).

Consequentemente, as novas bênçãos pactuais que Cristo havia obtido para os crentes poderiam agora ser liberadas: “Quando ele subiu às alturas […] deu dons aos homens” (Ef 4.8), e esses dons foram mediados pelo Dom dos dons, o Espírito Santo. Eles incluem “dons espirituais” — o que significa, às vezes, extraordinárias capacidades práticas de liderança (Ef 2.11), milagres, cura, profecia e línguas (1Co 12.8-10.28) —, bem como os dons eticoespirituais mais elevados, o fruto (ou virtudes) do Espírito (Gl 5.22,23) e, podemos acrescentar, qualquer cura de danos biopsicossociais dos crentes em nome de Jesus.

Por meio de sua vida e morte, o Filho de Deus tornou possível a habitação do Espírito Santo em templos humanos arruinados, ao limpá-los de seu pecado, culpa e vergonha. Em seguida, o Pai enviou o Espírito para que este lhes pudesse dar Jesus — “Não sou mais eu que vivo, mas Cristo vive em mim” (Gl 2.20); “Cristo em vós, a esperança de glória” (Cl 1.27) —, além de lhes dar acesso a muitas das bênçãos espirituais que detêm em Cristo, no céu. No entanto, o apóstolo Paulo os chamou “primícias” (Rm 8.23) e “penhor” (2Co 1.22), sugerindo que só desfrutaremos deles plenamente no futuro. Talvez, nesta era, também possam ser chamados adiantamentos do fundo fiduciário de nossa herança vindoura — nossa perfeição em todos os sentidos e glorificação na eternidade.

O Espírito nos defende. Antes de examinar com mais detalhes algumas das bênçãos espirituais de que os crentes dispõem agora, devemos realçar outro aspecto em que a obra do Espírito é semelhante à de Cristo. “O Espírito também nos ajuda em nossa fraqueza”, escreveu Paulo em Romanos, “porque não sabemos orar como convém, mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis; e aquele que sonda os corações sabe qual é a mente do Espírito, porque intercede pelos santos segundo a vontade de Deus” (Rm 8.26,27). O Espírito Santo está orando pelos crentes nas profundezas de seu ser (Jo 7.38; Rm 8.9-11,16,27; 1Co 3.16; 6.19).

Paulo mostrou que a fraqueza (astheneia) dos crentes limita sua capacidade de orar com conhecimento e sabedoria. O Espírito, no entanto, não é tão limitado; por isso, pode ajudar os crentes, orando por eles nas profundezas de seu ser, em meio aos obstáculos internos (pecado, sofrimento e dano emocional e relacional) que carregam. Jesus Cristo é o Advogado do crente (paraklētos) no céu, e o Espírito Santo é o Advogado do crente na terra. Portanto, Deus Filho e Deus Espírito Santo falam ao Pai como um, em nome dos crentes, de seus respectivos "pontos de vista" na terra, pensando e "falando" sobre seu bem-estar, para beneficiá-los. O que explica esse grau de interesse divino e investimento? O que mais, senão o amor intensamente pessoal de Deus?

Notamos que a metáfora da fala é crucial para a revelação da atividade triúna de Deus: o Pai fala, o Filho e tudo o que ele fez é o conteúdo desse discurso e o Espírito realiza a palavra (respiração de Deus). Na intercessão do Filho e do Espírito em nome de cada crente, descobrimos quão particular e pessoal é o diálogo divino, pois a vida cristã está situada no meio da conversa trinitária. "A união com Cristo é dialógica" (Vanhoozer, 2010, p. 291). Um dos desafios enfrentados pelos crentes é aprender a participar desse diálogo intratrinitário e aprender gradualmente a língua e a prática corretas para orar ao Pai, junto com o Espírito e o Filho, pelo nosso bem-estar, pelo bem-estar de nossos irmãos e irmãs, e pelo bem-estar de todas as pessoas do mundo (particularmente por sua salvação) — de acordo com a vontade de Deus (Rm 8.27), isto é, para o louvor de sua glória (Ef 1.5-14). Assim, nosso florescimento implica nossa entrada e participação na conversa do Deus triúno, que fala e age em conjunto, transcendentemente e intersubjetivamente, defendendo-nos e nos ajudando a enfrentar como convém os desafios e problemas da vida.

A união com o Cristo exaltado e a nova criação

No capítulo anterior, vimos a estreita ligação entre a ressurreição de Cristo e a nova criação, e o papel do Espírito nas duas. Observamos aqui também que, logo após sua ressurreição, Cristo subiu ao céu e depois pediu ao Pai que enviasse o Espírito Santo a seus seguidores, e isso, por sua vez, iniciou o passo seguinte na nova criação. No Pentecostes, a nova criação da humanidade, que começou na ressurreição de Cristo, foi estendida a outros seres humanos, começando com o

“recebimento da palavra” pregada por Pedro (veja At 2.41), incentivando o arrependimento e o batismo em nome de Cristo, seguido do dom do Espírito (At 2.38-41). Pela fé em Cristo, os seres humanos são unidos a ele e a tudo o que ele fez, pelo Pai, o que é simbolizado pelo batismo, e o Espírito que ressuscitou Jesus os ressuscita dentre os que estão mortos em seus pecados (Rm 8.11; Ef 2.1), capacitando-os a viver a nova vida (Rm 6.4; 2Co 5.17). Para Paulo, união com Cristo é sinônimo de dom do Espírito (Vos, 1980). Então, podemos dizer que o Espírito traz Cristo do céu à terra e a era futura ao presente, levando os crentes ao céu e ao futuro agora.[6] O resultado desse processo é a conformidade gradual dos crentes à imagem de seu arquétipo celestial, iniciando nesta era o que serão plenamente na próxima. “Estar ‘em Cristo’ é ser a vanguarda de uma nova criação animada pelo Espírito Santo com o objetivo de realizar — comunicar — a imagem de Deus no mundo e para o mundo” (Vanhoozer, 2010, p. 57). Analisaremos a salvação em quatro tópicos para entender melhor como a concretização gradual da nova criação de crentes ocorre desde que o Pai falou por meio de Cristo e os dois enviaram o Espírito à terra.[7]

A palavra da nova criação: salvação declarativa. “A operação de Deus é o discurso de Deus” (Horton, 2007, p. 231). A morte e a ressurreição de Cristo constituíram a palavra de Deus que deu início à destruição do antigo mundo do pecado, da maldição da lei, do domínio de Satanás e da carne e proferiu a existência de uma nova ordem mundial. De modo análogo à criação original, Deus produz a nova criação também “por sua Palavra e Espírito” (Bavinck, 2008, p. 33). “Não é uma Palavra diferente que renova e glorifica, mas a mesma Palavra em suas diferentes operações e efeitos” (Horton, 2007, p. 279). Essa palavra foi proferida pela primeira vez nas promessas de Deus feitas a Adão e a Eva, a Abraão, a Moisés e a Davi (entre outros), e essas promessas estão agora sendo cumpridas nas declarações de Deus, em Cristo. Declarações são atos de fala que cumprem o que dizem ao ser proferidos, como: “Eu vos declaro marido e mulher” (Searle, 1969; Horton, 2007; Johnson, 2007, p. 289-91; 2011; Vanhoozer, 2002). O discurso criador e providencial de Deus consiste em atos declarativos: “Haja luz!” e houve luz! O mesmo ocorre com o discurso salvífico/de nova criação de Deus. Paulo reconheceu a conexão entre a primeira e a segunda criação: “Deus, que disse: ‘a luz resplandecerá das trevas’, é aquele que resplandeceu em nosso coração para a iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo” (2Co 4.6). Uma das principais diferenças entre as duas criações é que as declarações de Deus na segunda criação são todas interpessoais e precisam ser ativamente recebidas pela fé para que sejam concretizadas na terra. Na primeira criação, Deus

trouxe todas as coisas à existência por meio da fala declarativa, e os seres humanos receberam ordem de implementar os imperativos divinos na ordem da Criação. Mas, quando o Filho de Deus assumiu a natureza humana, começou uma nova era da vida humana, de modo que os seres humanos em união com ele — agentes pessoais em comunidade — são agora capacitados pelo Espírito a participar com Deus na constituição da nova criação.

Portanto, a salvação declarativa refere-se à redefinição e à reavaliação que o Pai faz dos crentes, individualmente, com base na vida, na morte, na ressurreição e na exaltação de Cristo, quando recebem (ouvindo e compreendendo, Mt 13.23) a palavra do evangelho, a palavra da cruz (1Co 1.18), a mensagem de que Cristo veio ao mundo para salvar os pecadores (1Tm 1.15).

Quando pecadores creem, o que o Pai declara? A declaração resumida é que o crente está unido a Cristo (Ef 1.3; Murray, 1955). Muitas metáforas são usadas para representar essa união: casamento (Ef 5.32), um pai e seu primogênito (Rm 8.16,17), um ramo cuja vida depende da vinha (Jo 15.4,5) e um corpo vivo e sua cabeça (Ef 4.15,16) (Campbell, 2012).[8]

Com a fé em Cristo, uma série de benefícios espirituais são imediatamente concedidos ao crente: reconciliação com Deus (Cl 1.22), aceitação por Deus (Rm 14.3; 15.7) e comunhão com o Pai e o Filho (1Jo 1.3); perdão de seus pecados (Ef 4.32); a justiça de Cristo (Rm 1.17; 5.1,2; Tt 3.7); adoção por Deus (Ef 1.5; Rm 8.16,17); santificação (1Co 6.11); eleição[9] (Ef 1.4; Cl 3.12); sentar com ele nos lugares celestiais (Ef 2.6); ser conduzido em triunfo com Deus (2Co 2.14); ser membro do corpo de Cristo (Rm 12.4,5); ser cidadão do céu (Ef 2.19; Hb 12.22); ser herdeiro de uma herança eterna ou celestial (Gl 3.26; Ef 1.11,18; 1Pe 1.4; Hb 9.15); coerdeiro (e irmão) do Filho de Deus (Rm 8.17); santo (1Co 1.2; Ef 1.1); e muito mais. Deus declara um deslumbrante conjunto de bênçãos concedidas aos crentes em Cristo. Na verdade, eles receberam todas as bênçãos espirituais que existem (Ef 1.3); todas as promessas de Deus em Cristo têm o "sim" para eles (2Co 1.20), de modo que são plenos (peplērōmenoi, Cl 2.10) e perfeitos (teteleiōken, Hb 10.14). Tudo isso é uma descrição do eu verdadeiro do crente, o novo eu escatologicamente completo e perfeito em Cristo, que será tratado com mais detalhes adiante.

Assim, a salvação declarativa é a afirmação do Pai a respeito do crente, em Cristo, que cria o que ele declara. Obviamente, não se trata de uma afirmação de quanto os crentes já são realmente bons, mas, sim, uma expressão que estabelece

e concede a eles a bondade e a beleza de Cristo por decreto. Consequentemente, todos os crentes são igualmente considerados por Deus amorosos, pacientes, gentis, humildes, bons e mansos como Jesus Cristo é. “Temos em Cristo tudo o que diz respeito à perfeição da vida celestial”, escreveu Calvino (1559/1960), “e, ainda assim, a fé é a visão de boas coisas ainda não vistas” (p. 426), pois a fé é a resposta dialógica pela qual os seres humanos se apropriam do dom da salvação oferecido a eles em Cristo.

Os efeitos perlocucionários da palavra da nova criação de Deus. Os discursos humanos geralmente têm consequências; os atos de fala divinos sempre tem, exceto à medida que a humanidade pecaminosa (incluindo os crentes) resiste à palavra de Deus e leva uma vida de independência autocêntrica (embora, mesmo assim, Deus misteriosamente limite o que é possível fazer; Pv 16). Pelo Espírito, no entanto, os crentes são capacitados a resistir a sua obstinação e a receber, a vivenciar e a cumprir a palavra de Deus, de modo que ela realize as intenções de Deus, no fim. A fé é simplesmente nossa recepção capacitada pelo Espírito.[10]

Os leitores de Foundations (Johnson, 2007, p. 289-91; Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã, 2021 [Shedd Publicações]) talvez se lembrem de que atos de fala declarativos são exemplos de ilocução (quanto a seu significado pretendido) e de perlocução (quanto ao efeito real que têm sobre seus ouvintes/leitores),[11] de modo que as consequências dos atos de fala foram denominadas “efeitos perlocucionários” (Searle, 1979). Nas subseções seguintes, examinaremos os efeitos perlocucionários progressivos das declarações do Pai em relação aos que estão em Cristo, realizadas pelo Espírito Santo (Horton, 2007; Vanhoozer, 2005). Deus opera nos crentes de duas maneiras: “dentro, por meio de seu Espírito; fora, por meio de sua Palavra” (Calvino, 1559/1960, p. 322). A Bíblia é um registro inerrante das declarações de Deus. A palavra de Deus, portanto, é a espada do Espírito vivificante (Ef 6.12; Jo 7.38), que vivifica as palavras declarativas de Deus, dando-lhes significado, de modo que os efeitos perlocucionários pretendidos por Deus sejam concretizados por meio da fé do crente. Assim, a salvação requer os efeitos perlocucionários do Espírito, e há pelo menos quatro fases que, por razões terapêuticas, devemos distinguir.

Harré, Clarke e De Carlo (1985) delineiam o processo de simbiose psicológica, no qual as mães interagem com o bebê não como ele realmente é, mas “com um ser de sua própria invenção a quem ela atribuiu pensamentos e sentimentos

bastante sofisticados” (p. 75), tratando-o como mais maduro do que realmente é. Com o tempo, a criança passa a assumir as características que lhe foram antes atribuídas. Parece que Deus faz algo semelhante com seus filhos por meio da salvação declarativa e de seu Espírito.

A palavra da nova criação e a catequese. A primeira fase da concretização da nova criação iniciada na salvação declarativa em Cristo é simplesmente entender a palavra de Deus em Cristo.[12] É conhecer com o conhecimento de Cristo. Embora seja também uma obra do Espírito,[13] os cristãos precisam gastar tempo ouvindo, lendo e meditando sobre os textos das Escrituras, entendendo seu significado e depois armazenando na memória de longo prazo o ensino bíblico relevante para o amadurecimento cristão. Por exemplo, o fato de os cristãos serem justos e amados por Deus em Cristo fornece informações divinamente reveladas para o autoconhecimento de seu novo eu (Anderson, Zuelke e Zuelke, 2000; McGee, 1990). Esse processo educacional também envolve aprender e aderir às normas éticas bíblicas. Na igreja primitiva, esse processo educacional era chamado catequese; hoje, os evangélicos o chamam discipulado; as tradições cristãs que praticam o batismo infantil chamam confirmação e o aplicam a jovens adolescentes. Edwards (1959) chamou esse tipo de conhecimento cognitivo ou intelectual fé de “entendimento nocional”, e não acreditava que fosse suficiente para o cristianismo genuíno, mas era necessário e “de infinita importância, a esse respeito, porque sem ele não podemos ter nem conhecimento espiritual nem prático” (1974, vol. 2, p. 158).[14] Catequese é a apropriação cognitiva da palavra de Deus (Johnson, 2007, p. 499-502).

A palavra da nova criação e a experiência da salvação. A fase seguinte consiste na apropriação afectiva da salvação declarativa. A experiência da salvação refere-se ao processamento consciente e emocional da palavra de Deus apreendida cognitivamente pela fé, por meio do Espírito. É avaliar e sentir com a avaliação e as emoções de Cristo. Essa fase da salvação é realizada quando a consciência de uma pessoa está significativamente envolvida com o Deus triúno e sua salvação, de modo que a glória de Deus brilha no cérebro/ alma dessa pessoa, tocando-a emocionalmente pelo que ela sabe sobre Deus e sobre a salvação dela. Assim como a catequese, a experiência da salvação ocorre na consciência, mas envolve as afecções; portanto, essa fase é o começo da internalização carditiva (Johnson, 2007, p. 502-7).

Embora muitas vezes negligenciado nas abordagens modernas sobre salvação,

esse aspecto era considerado muito importante no passado (veja Sibbes, 1635/1973; Edwards, 1959). Sua expressão na antiga aliança é encontrada nos Salmos, nos quais todos os tipos de experiências na vida — não importando se causavam alegria, gratidão, ansiedade ou tristeza — são relatadas a Deus e entendidas, em diferentes graus, em relação a ele. No entanto, ao contrário da salvação declarativa, eternamente estabelecida em Cristo no céu e descrita na Bíblia, a experiência prática da salvação é temporal, corporificada e esporádica. "O chamado para ser imagem ou refletir a vida divina está apenas momentaneamente presente a cada instante em que o eu está se movendo em direção a Deus" (McIntosh, 2008, p. 158). Em geral, isso acontece apenas em decorrência de uma busca intencional, talvez ocorrendo em cultos públicos ou em devoções privadas, cantando ou ouvindo música cristã, em relações de afeto com outros cristãos, em caminhadas pela natureza ou quando se pratica a presença de Deus na vida cotidiana. A experiência da salvação distingue-se neurologicamente da catequese por envolver as regiões do cérebro em que a emoção é processada, no sistema límbico e nos córtices cingulado e frontal (Siegel, 2012). Edwards (1959) chamou essas experiências "entendimento espiritual".

Em que consiste a experiência da salvação? No lado positivo do espectro emocional, inclui a percepção sincera da beleza do Deus triúno (Edwards, 1959, 1765/1960); a adoração e o amor a Deus, e a comunhão com ele; um senso de estar em um relacionamento por adoção (Rm 8.15: "Abba! Pai!"); o encorajamento de nossa salvação declarativa; a sensação de liberdade, de alegria, de paz, de ser amado por Deus e de uma consciência limpa (Hb 9.14; 10.22); a capacidade de ver a vida de outra maneira, em sua relação com Deus; e o amor aos outros. Esses acontecimentos são uma participação prática na ressurreição de Cristo (Fp 3.10).

No lado das emoções ligadas a aspectos negativos, a experiência da salvação inclui o temor de Deus, a convicção do pecado e a contrição. Com base no que é revelado em Salmos, em Jó, em Eclesiastes e em Lamentações, podemos dizer que inclui a consciência do mal-estar e da angústia espiritual devidas ao sentimento de estarmos distantes de Deus e a confissão sincera de emoções negativas (tristeza, ansiedade, vergonha, culpa, repulsa e raiva; cap. 11) na presença de Deus. "Derrama o teu coração como água na presença do Senhor" (Lm 2.19). Veremos que esse processamento das emoções negativas diante de Deus pela capacitação do Espírito é uma maneira pela qual os cristãos participam terapeuticamente dos sofrimentos de Cristo (2Co 4.10,11; Fp 3.10) e

constitui parte importante da terapia cristã.

As emoções são sinais de processamento profundo e, portanto, revelam que os aspectos mais determinantes da alma — o coração — estão sendo renovados pelo Espírito (Edwards, 1959; Johnson, 2007, cap. 9). Portanto, a experiência da salvação parece ser uma ponte necessária para a mudança a longo prazo, que é o desejo e o desígnio de Deus. Como disse Tomás de Kempis (c. 1480/1864), em oração: “Recebo alegremente [as palavras] da tua boca, para que possam ser mais profundamente implantadas em meu coração” (p. 270).

A palavra da nova criação e a salvação cristoformativa. Compreender e experimentar Deus e sua salvação podem ser acontecimentos temporários, e não são fins em si mesmos. A principal intenção perlocucionária de Deus é que eles levem a mudanças duradouras na arquitetura neural de seus filhos e na forma de sua alma (i.e., em sua memória de longo prazo, pensamentos, emoções, desejos e modos de viver e de se relacionar com os outros). Esse aspecto da salvação está sendo chamado cristoformativo,[15] já que seu objetivo é a conformidade com Cristo. Quanto mais os crentes participam de modo consciente da vida, da morte, da ressurreição e da exaltação de Cristo e entram na comunhão trinitária — tanto individual quanto coletivamente —, mais profunda e permanentemente “Cristo é formado neles” (Gl 4.19), e mais se desenvolvem à semelhança de Cristo. Essa transformação é a concretização temporal da nova criação no coração, na vida e nos relacionamentos do crente, o que Kierkegaard chamou “aprofundamento interior”, e não pode ocorrer sem o Espírito Santo e sem que haja fé por parte do crente (a menos que Deus milagrosamente desconsidere a agência do crente). Ela é a marca deixada no cérebro/na alma por meio da participação ao longo do tempo na vida de Cristo.

Catequese, experiência de salvação e salvação cristoformativa normalmente envolvem processamento consciente. No entanto, cada passo temporal acessa estruturas dinâmicas neurológicas e psicológicas mais profundas do que o anterior, em um processo em que as fases posteriores ativam crenças fundamentais, roteiros, esquemas emocionais, tendências, defesas e padrões relacionais, além de promover habilidades de autorregulação dipolar (Johnson, 2007). Consequentemente, a última fase, a da mudança cristoformativa, é muito mais lenta que a simples instrução e mais duradoura que as experiências emocionais efêmeras, uma vez que envolve a alteração gradual da estrutura do cérebro/ alma, manifesta em maior semelhança com Cristo no modo de viver e de amar.

“O começo de todo bem é da segunda criação, que alcançamos em Cristo” (Calvino, 1559/1960, p. 298). Com o passar do tempo (meses, anos e décadas), e por meio de repetidas experiências da segunda criação (comunhão com Deus e com outros, e experiências da verdade de Deus que gradualmente transformam nossa compreensão de Deus, de nós mesmos e dos outros, no contexto de acontecimentos significativos da vida), a mudança cristoformativa seguinte se evidenciará em um tipo mais forte de fé, capaz de aceitar maior mistério e ambiguidade e que faz com que se necessite cada vez menos de controle pessoal; um arrependimento mais completo e genuíno que ajuda a pedir desculpas com menos atitude defensiva e a perdoar aos outros com mais facilidade; maior confiança na bondade de Deus e um senso de segurança existencial, permitindo maior tolerância à angústia e disposição de se expor a emoções negativas, lembranças dolorosas e sofrimento causado por outros; maior capacidade de regular as emoções negativas sem nos sentirmos esmagados, sem ficarmos paralisados e sem dissociação; maior gama de emoções; emoções cada vez mais ajustadas a vários tipos de ambientes; maior resolução dos esquemas de emoções negativas, diminuindo a propensão à vergonha e à irritabilidade e reduzindo os períodos de tristeza ou de ansiedade avassaladora; maior autoconsciência e transparência com os outros; maior tolerância às imperfeições e ao egoísmo dos outros; maior empatia, um estilo dialógico mais sensível e uma maior disposição para ajudar os outros sem esperar nada em troca; maior sabedoria e senso de ironia, e a capacidade de ver mais claramente os propósitos doxológicos/terapêuticos de Deus nos acontecimentos da vida; e a prática cada vez mais coerente de ações virtuosas e amorosas. Tudo isso contribui para que a pessoa passe a ter um caráter eticoespiritual mais belo do que tinha antes. No entanto, as possibilidades de amadurecimento na terra são limitadas pelo pecado remanescente e pelo dano biopsicossocial, de modo que a perfeição sempre está distante de nós aqui embaixo. A fase “final” da salvação na terra — a eclesial — será tratada no próximo capítulo. Veja na tabela 15.1 um esboço de como esses quatro aspectos da salvação estão relacionados.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Promoção de mobilidade vertical em Cristo

Em Metáforas da vida cotidiana, Lakoff e Johnson (1980) demonstram que o pensamento e a vida do ser humano estão fundamentados em metáforas espaciais corporificadas que orientam de forma, na maior parte do tempo, inconsciente. Alto e elevado estão entre as noções mais básicas, e transmitem ideias de de gradação (“Esse é um número alto”), de qualidade (“Atingimos nosso ponto mais elevado”), de aprimoramento (“Seus sinais vitais estão subindo”), de virtude (“Ela tem elevados padrões”) e de felicidade (“Estou me sentindo nas nuvens”), provavelmente com base em nossas primeiras experiências físicas e sociais. Do ponto de vista cristão, essa orientação metafórica fundamental faz parte do desígnio de Deus e ajuda a explicar por que os seres humanos oram a Deus, “que está no céu”, e assumem essa orientação, independentemente de sua localização na terra.

É muito intrigante, então, que Cristo tenha literalmente subido da região palestina da terra ao céu e , segundo os autores bíblicos, esteja agora assentado “no céu”. Com esse aspecto da exaltação de Cristo, o Criador do desenvolvimento humano está utilizando essa metáfora primordial para comunicar aos crentes algo profundo e básico, que penetra “seus ossos”. Como vimos, a atenção dos cristãos é especialmente direcionada para as “coisas lá do alto” (Cl 3.1-4): o chamado deles é do alto (Fp 3.14); toda bênção espiritual, incluindo sua cidadania e herança, está no céu (Fp 3.20; 1Pe 1.4; Ef 1.3; Gl 4.26); e eles estão misteriosamente assentados lá em cima com Cristo (Ef 2.6). Assim, mais do que a tendência natural de todo teísmo de ver Deus lá no alto, a vida do cristão agora é orientada exclusivamente para cima, para o céu e para longe deste mundo de pecado, tristezas e dificuldades, operando inconscientemente e temperando sutilmente o discurso e o pensamento cristãos com um sabor otimista e uma sensação de aperfeiçoamento.

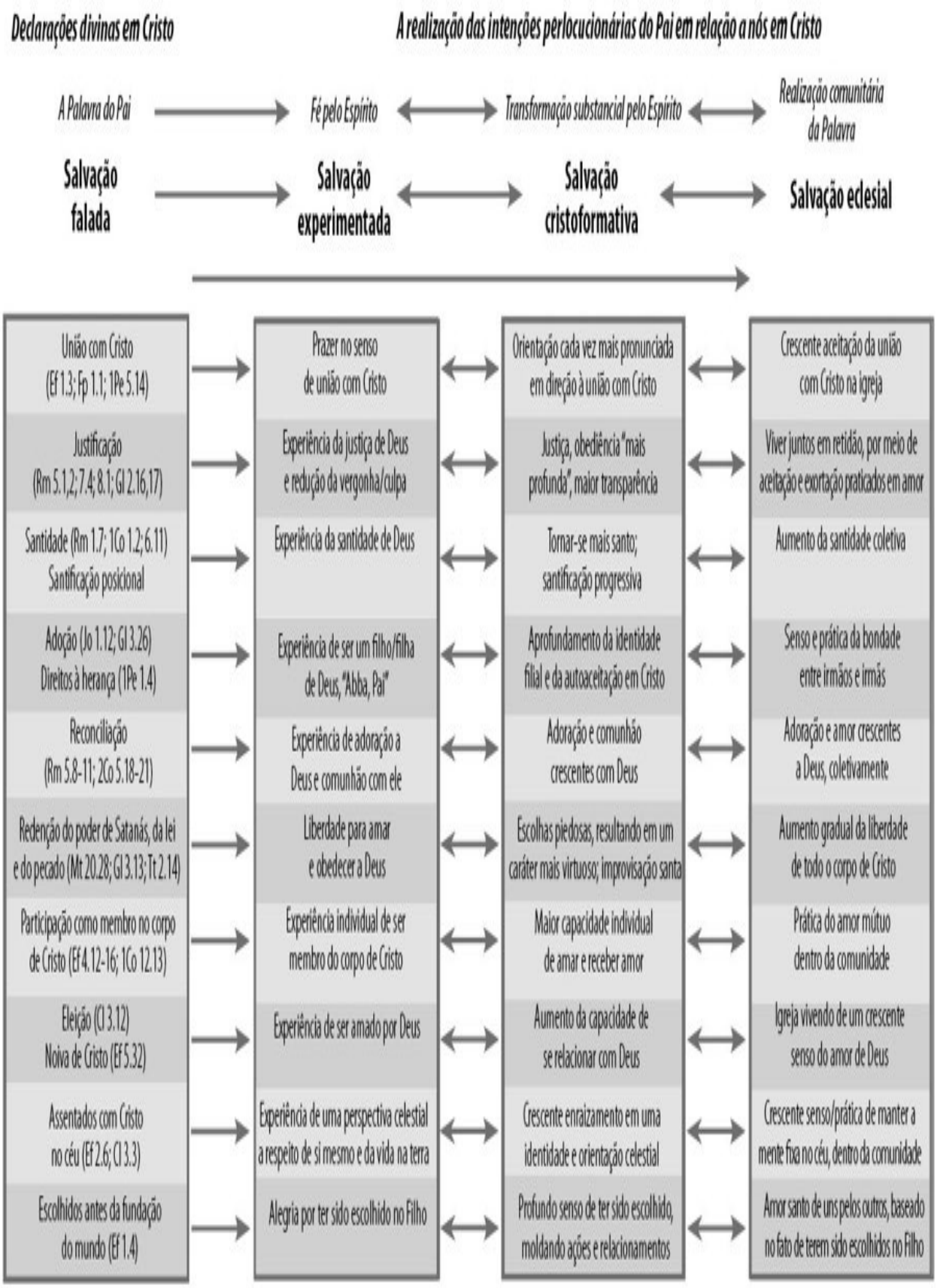
Declarações divinas em Cristo
A realização das intenções perlocucionárias do Pai em relação a nós em Cristo
A Palavra do Pai
Fé pelo Espírito
Transformação substancial pelo Espírito
Realização comunitária da Palavra
Salvação falada
Salvação experimentada
Salvação cristoformativa
Salvação eclesial
União com Cristo (Ef 1.3; Fp 1.1; 1Pe 5.14)
Prazer no senso de união com Cristo
Orientação cada vez mais pronunciada em direção à união com Cristo
Crescente aceitação da união com Cristo na igreja
Justificação (Rm 5.1,2; 7.4; 8.1; Gl 2.16,17)
Experiência da justiça de Deus e redução da vergonha/culpa
Justiça, obediência "mais profunda", maior transparência
Viver juntos em retidão, por meio de aceitação e exortação praticados em amor
Santidade (Rm 1.7; 1Co 1.2; 6.11) Santificação posicional
Experiência da santidade de Deus
Tornar-se mais santo; santificação progressiva
Aumento da santidade coletiva
Adoção (Jo 1.12; Gl 3.26) Direitos à herança (1Pe 1.4)
Experiência de ser um filho/filha de Deus, "Abba, Pai"
Aprofundamento da identidade filial e da autoaceitação em Cristo
Senso e prática da bondade entre irmãos e irmãs
Reconciliação (Rm 5.8-11; 2Co 5.18-21)
Experiência de adoração a Deus e comunhão com ele
Adoração e comunhão crescentes com Deus
Adoração e amor crescentes a Deus, coletivamente
Redenção do poder de Satanás, da lei e do pecado (Mt 20.28; Gl 3.13; Tt 2.14)
Liberdade para amar e obedecer a Deus
Escolhas piedosas, resultando em um caráter mais virtuoso; improvisação santa
Aumento gradual da liberdade de todo o corpo de Cristo
Participação como membro no corpo de Cristo (Ef 4.12-16; 1Co 12.13)
Experiência individual de ser membro do corpo de Cristo
Maior capacidade individual de amar e receber amor
Prática do amor mútuo dentro da comunidade
Eleição (Cl 3.12) Noiva de Cristo (Ef 5.32)
Experiência de ser amado por Deus
Aumento da capacidade de se relacionar com Deus
Igreja vivendo de um crescente senso do amor de Deus
Assentados com Cristo no céu (Ef 2.6; Cl 3.3)
Experiência de uma perspectiva celestial a respeito de si mesmo e da vida na terra
Crescente enraizamento em uma identidade e orientação celestial
Crescente senso/prática de manter a mente fixa no céu, dentro da comunidade
Escolhidos antes da fundação do mundo (Ef 1.4)
Alegria por ter sido escolhido no Filho
Profundo senso de ter sido escolhido, moldando ações e relacionamentos
Amor santo de uns pelos outros, baseado no fato de terem sido escolhidos no Filho

Tabela 15.1.

Seguindo Cristo, a vida cristã é uma ascensão às “coisas lá de cima” e “às coisas celestiais”, onde a vida dos cristãos está “escondida com Cristo em Deus” (Cl 3.3; Canlis, 2010). “Nossa redenção seria imperfeita se ele não nos levasse adiante ao objetivo final da salvação” (Calvino, 1559/1960, p. 503). Essa orientação é parte de nossa natureza humana corporificada, que assumimos na busca de nos tornarmos celestiais da maneira correta, vivendo como estrangeiros e peregrinos neste mundo (Hb 11.13; 1Pe 1.1), pois temos um lar eterno lá em cima. Além das conotações positivas dessa orientação ascendente, ela fornece uma estratégia cognitiva para nos desapegarmos do acesso imediato às “preocupações deste mundo” (Mt 13.22) e desenvolver uma perspectiva mais objetiva dos prazeres inferiores e pecaminosos, assim como de nossos próprios desejos.

Terapeutas e conselheiros podem fazer uso desses recursos, usando naturalmente essa linguagem bíblica e orientação espacial com seus aconselhados, em conversas sobre a jornada terapêutica: “Seu progresso faz parte da jornada em que Cristo está levando você à comunhão com o Pai, lá em cima no céu”. Além disso, os aconselhados podem ser incentivados a se verem do ponto de vista celestial, assentados com Cristo, e de como são vistos por ele: “Na próxima vez que se sentir rejeitado por seu cônjuge, procure se imaginar no céu, com Cristo, olhando para você mesmo na terra. Como você e Cristo podem lhe dar ânimo e força naquele momento?”. Essa visão imaginativa é uma maneira de “firmar a mente” (phroneō) nas coisas lá do alto (Cl 3.2),[16] atividade cognitiva com “conotações de consideração sóbria e firme propósito” (Lincoln, 1981, p. 125). Um plano terapêutico cria oportunidades para os cristãos investigarem todas as maneiras pelas quais a cura em nome de Cristo pode ocorrer por meio de atividade cognitiva deliberada, levando as “coisas do alto”, pela fé, para novas regiões do cérebro/da alma em que as realizações redentoras de Cristo ainda não chegaram, pelo menos quanto à experiência, promovendo, assim, o tipo de mudanças cristoformativas que Paulo defende mais adiante na mesma passagem (Cl 3.5-17).

Meditar sobre a atual posição escatológica no céu, em Cristo, fornece aos aconselhados cristãos outra perspectiva sobre o desânimo que sentem por causa

de seus pecados e dos problemas que enfrentam aqui embaixo, nenhum dos quais apresenta barreiras a Deus e a seu desejo de promover cura e bem-estar psicoespiritual. Saber que Cristo, o Amado, é seu advogado nos lugares celestiais, fornece aos crentes uma estratégia de nova aliança para se distanciarem e se desidentificarem com seus pecados, sofrimentos e danos nessa esfera terrena da existência — sem dissociação — e ancorar sua orientação de vida em uma ordem transcendente divinamente estabelecida, que fornece uma base de nova criação para a esperança e o otimismo.

A perfeição em Cristo pode minar o perfeccionismo

Como vimos várias vezes, a maioria dos seres humanos anseia por totalidade, completitude e perfeição; ainda assim, visto que os seres humanos caíram, esse anseio é insatisfeito e muitas vezes diminuído por vários graus de distração e dissociação. Além disso, muitas pessoas (incluindo muitos cristãos) lutam contra o perfeccionismo que representa desvantagem adaptativa (Winter, 2005), tendência a ter padrões irrealistas e inflexíveis para si mesmo, autoestima dependente do desempenho, medo do fracasso e severa autocrítica quando padrões não são atendidos (Flett e Hewitt, 2002). A palavra declarativa de Deus sobre a perfeição delas e a perfeição em Cristo corresponde e, em princípio, satisfaz esses anseios humanos, mas em Outro, com quem o crente se une pelo Espírito. Essa orientação fornece recursos transcendentes para minar o perfeccionismo não adaptativo e modificar as autoavaliações negativas. O novo eu dos cristãos (já dissemos) é de natureza dipolar, na qual sua autorrepresentação tem um polo ou base relacional transcendente fora do eu, em Cristo, sancionado pelo nosso Criador-Redentor, uma “rocha” (Sl 18.2) da perfeição eticoespiritual, que atende nossa necessidade “legal” inata de integridade e reduz o desejo pecaminoso de encobrir nosso estado imperfeito e fingir que somos perfeitos em nós mesmos. A comunhão com Deus e a meditação sobre a salvação declarativa — idealmente em conjunto com as experiências emocionais correspondentes de completa aceitação por outras pessoas importantes para nós, como um bom terapeuta e amigos compreensivos — podem, portanto, remodelar gradualmente a autorrepresentação e ajudar a resolver antigos e prejudiciais esquemas de emoções negativas, como a vergonha e o perfeccionismo.

A vinda do Espírito Santo em Cristo

No capítulo 4, já examinamos algumas das implicações terapêuticas do Espírito Santo, que habita em nós. Voltamos ao tópico para explorar como a relação disso com a união com Cristo multiplica seus benefícios. Como Calvino (1559/1960) observou: “Enquanto Cristo permanecer fora de nós e estivermos separados dele, tudo o que sofreu e fez pela raça humana permanece inútil e sem valor para nós. […] Portanto, para compartilhar conosco o que ele recebeu do Pai, teve de se tornar nosso e habitar em nós” (p. 537). Se somente o Espírito habita em nós, podemos ser inclinados a perceber o Deus que habita impessoalmente como apenas o “poder” de Deus dentro de nós. No entanto, esse é o Espírito de Cristo, e, depois de ler sobre Jesus nos Evangelhos, nós o conhecemos como pessoa, e isso nos ajuda a interpretar corretamente sua atividade dentro de nós como pessoa. Por causa da pericorese da Trindade, Cristo é um amigo (Jo 15.12) que realmente é mais chegado que um irmão (Pv 18.24). Portanto, podemos conhecer Cristo por meio do Espírito como companheiro interior, que conhece intimamente nossas alegrias e tristezas e com quem é natural que compartilhemos tudo de modo consciente.

Com base em nossa análise anterior sobre o pecado, também podemos observar que a habitação do Espírito Santo preenche o vazio existencial criado pelo pecado original que está no âmago de todo ser humano. A lacuna deixada pelo afastamento dos seres humanos em relação a seu Criador levou a um profundo sentimento de vergonha que assombra todos os seres humanos e inconscientemente motiva as pessoas a tentar preenchê-lo com coisas criadas, que se tornaram ídolos. Somente um Deus infinito pode preencher esse vazio; assim, o Espírito Santo é o único capaz de atender de modo satisfatório a essa necessidade eticoespiritual universal. Consequentemente, os cristãos não precisam mais sentir essa vergonha primordial; assim, quando o fazem, podem refletir meditativamente sobre como o Espírito habita neles muito mais profundamente do que esse sentimento de vergonha e, em espírito de oração, imaginá-lo resolvendo e minando esse sentimento por dentro. A mesma Palavra de Deus que os santificou — declarativamente — também enviou o Espírito Santo a seu coração para santificá-los na prática, ao longo do tempo, por meio de sua presença imediata em seu interior. Dos dois pontos de vista, os cristãos são

santificados; portanto, sua vergonha objetiva foi eliminada — são íntegros e completos, entre outros motivos, porque são habitados por seu Deus.

Há também dons extraordinários que o Espírito Santo pode conceder aos conselheiros cristãos; por exemplo, exortação, encorajamento, cura, sabedoria, conhecimento, discernimento de espíritos e misericórdia (Payne, 1995; Tan, 1999). Muitos conselheiros cristãos relatam "sugestões internas" do Espírito Santo que ajudam a guiar o processo de aconselhamento e podem orientar o conselheiro sobre o que buscar para melhor promover cura psicoespiritual. O Espírito Santo também pode ser derramado sobre os aconselhados durante uma sessão, levando a uma experiência imediata de paz, discernimento ou perdão de alguém que os magoou. Infelizmente, essas experiências desaparecerão, de modo que a experiência em si não é o objetivo, mas pode ser interpretada como incentivo para buscar mudanças "estruturais" mais profundas e duradouras por meio do trabalho contínuo e aprofundado da salvação cristoformativa. Diante do registro bíblico de curas físicas e dos relatos esporádicos mas bem documentados desse tipo de cura ao longo da história da igreja, os cristãos devem orar por uma cura psicológica extraordinária e milagrosa, efetuada pelo Espírito Santo, mas sempre conscientes de que Deus em geral parece preferir usar meios comuns, da ordem criada, para curar a alma corporificada de seus filhos.

Tan e Ortberg (1995), Payne (1995) e Smith (2002) também defendem a confiança expressa no Espírito Santo durante as sessões de aconselhamento para orientar o uso de imagens mentais a respeito de Cristo e a cura da alma. A Bíblia fornece um amplo conjunto de metáforas e imagens relevantes que também podem ser sugeridas por conselheiros que confiam menos diretamente no Espírito (veja Beck, 2011; Ryken, Wilhoit e Longman, 1998). De qualquer modo, o Espírito pode tornar a verdade do evangelho mais significativa da perspectiva emocional e relacional, em parte graças à ativação de outras regiões emocionais do cérebro, em conjunto com as regiões discursivas, que podem levar a descobertas terapêuticas e também a uma transformação mais gradual nas percepções, valores, sentimentos e afetos dos aconselhados.

A complexidade da autorrepresentação cristã

Resumindo alguns temas-chave do capítulo: a união com Cristo e todas as suas bênçãos espirituais são dadas a todos os crentes de maneira igual e imediata, quando creem nele, fornecendo recursos essenciais para a construção de seu novo eu. O Senhor todo-poderoso diz quem são agora; então, já têm o direito transcendente — estabelecido fora deles e de suas limitações — de se apropriarem de seu chamado divino, incluindo a participação na comunhão trinitária e a construção de um novo entendimento a respeito de si mesmos, e essa é a base de seu bem-estar e cura. Essa apropriação não é fácil por causa do pecado, ainda mais se houver obstáculos biopsicossociais substanciais no caminho, mas Deus estabeleceu condições transcendentes que lhes permitem fazê-lo, mesmo que ainda possam se sentir impotentes.

O eu é a soma total de todas as autorrepresentações ou autoesquemas que uma pessoa tem (Harter, 2012; Markus, 1977). O desafio que os crentes enfrentam é a reorganização de suas autorrepresentações de acordo com quem o Pai diz que são em Cristo. Isso é quem são de fato. Podemos chamar esse subconjunto de autorrepresentações de "verdadeiro eu do crente".[17] Vejamos o exemplo de Maria: cristã, avó, diabética, joga tênis, dirige um departamento de relações públicas, conscienciosa e amável, membro de uma igreja local ortodoxa e pecadora. Mas quem Maria é realmente, quem ela é mais verdadeiramente, é Maria em Cristo: filha de Deus, santa e amada, assentada com Cristo no céu e, portanto, já ética e espiritualmente perfeita e completa. Os fatores que mais influenciam a autocompreensão e a autoavaliação dos crentes devem vir do alto, e não de qualquer coisa terrena; portanto, não de suas próprias realizações (que, de qualquer modo, são dons de Deus, 1Co 4.7) ou de sua pecaminosidade, que foi resolvida em Cristo. "Pertencer a Cristo torna desprezível qualquer outra fonte de segurança: riqueza, educação, nascimento nobre, poder político ou eclesiástico. Andamos de cabeça erguida no mundo porque pertencemos a Deus" (Charry, 1997, p. 42).

Isso sugere que o verdadeiro eu de uma pessoa, assentado com Cristo nos céus, deve ser mantido conscientemente diferenciado de seu eu empírico efetivo (James, 1890). O eu efetivo é uma combinação de tudo o que realmente somos aqui na terra. Para os cristãos, isso inclui sua boa infraestrutura criada, que lhes confere uma identidade pessoal única (seus pontos fortes, personalidade, corpo, boas motivações, ideais, desejos e assim por diante, o que poderíamos chamar de seu eu criado), todas as suas características caídas (que Paulo chama de "velho homem", que se corrompe, Ef 4.22), e todas as suas características que pertencem à nova criação, realizadas até esse momento (que Paulo chama de

“novo homem”, que se renova, Cl 3.10). Consequentemente, o eu efetivo (terreno, empírico) é muito mais “desordenado” do que o eu verdadeiro (celestial, do alto). O eu efetivo ainda não é empírica ou existencialmente justo e santo (embora seja em Cristo). Embora o eu efetivo dos cristãos tenha bondade segundo a obra criadora e segundo a obra redentora e seja capaz de realizar algum bem (aceitável a Deus), além de ser uma imagem de Deus melhor do que era antes da conversão (por causa da conformidade com Cristo, ainda imperfeita), ele continua sendo capaz de exibir grande dose de egoísmo e peca por causa do pecado remanescente. Por conseguinte, colocar o foco principal do senso de identidade no eu efetivo será algo desencorajador para alguns e encorajador para outros, mas, de qualquer forma, dificulta a transformação em um novo eu em Cristo. No entanto, talvez a maioria dos cristãos, na maior parte do tempo, baseie seu autoentendimento e avaliação naquilo que seu eu efetivo está fazendo. Afinal, o eu efetivo é o que o cristão demonstra o tempo todo, e é sobre ele que recebe feedback (Bem, 1972).

Contudo, como já dissemos, os cristãos devem fixar a mente nas coisas lá do alto, e isso inclui seu autoentendimento e autoavaliação.[18] Consequentemente, os terapeutas cristãos devem constantemente dirigir a atenção de seus aconselhados para seu eu verdadeiro e enfatizar sua suprema importância dentro do sistema da identidade cristã. O primeiro passo é compreender esse ponto cognitivamente. No entanto, com o passar do tempo, os crentes precisarão se apropriar de seu eu verdadeiro de forma mais profunda que a meramente cognitiva. Os mais propensos à vergonha, em particular, terão de vencer uma forte resistência inconsciente a esse objetivo, porque a culpa, a vergonha e o senso de indignidade ainda não resolvidos podem fazer com que o ensino da identidade em Cristo pareça errado, se não cruel. A oração de cura ou a terapia cristã focada nas emoções (e.g., Kim e Johnson, 2013) pode ser útil para minar os obstáculos profundos à interiorização do eu verdadeiro que os aconselhados experimentam, aliada à aceitação afetuosa do terapeuta, que é um sinal concreto da aceitação do Pai.

Ao mesmo tempo, os crentes não devem se concentrar exclusivamente em seu eu verdadeiro e ignorar o eu efetivo. As autopercepções (Bem, 1972) do eu efetivo são automáticas e têm valor inestimável — pelo menos à medida de sua precisão —, já que vinculam a autoconsciência a como a pessoa está realmente vivendo e se relacionando com os outros. O eu efetivo também é o eu genuíno do indivíduo, ou seja, quem ele é existencial, sincera e autenticamente, sem a ocultação e a pretensão tão comuns entre os seres humanos, que às vezes é

chamada “falso eu”.[19] Aliás, fundamentar a autocompreensão primordialmente no verdadeiro eu permite aceitar o eu efetivo, uma vez que, em Cristo, nosso eu efetivo é declarado perfeito e completo, e, portanto, não precisamos fingir que somos de determinada forma. A chave para o desenvolvimento de um eu cristão maduro parece estar no equilíbrio certo entre o eu verdadeiro e o eu efetivo, de modo que o primeiro tenha maior “peso” dentro da autorrepresentação geral, e, ao mesmo tempo, aceitar cada vez mais quem realmente somos. Para alcançar esse equilíbrio certo, é preciso dedicar tempo e esforço à incorporação de autorepresentações emocionalmente carregadas do eu verdadeiro nos nossos autoesquemas, por meio da comunhão com Deus, da leitura da Bíblia, da meditação, da manutenção de um diário, de imagens guiadas,[20] e da aceitação empática por parte do terapeuta.

Comparação com a teoria secular a respeito do eu. Os termos “eu efetivo” e, especialmente, “eu verdadeiro” também foram usados por psicólogos seculares (e.g., Harter, 2012; Horney, 1950; Masterson, 1988; Rogers, 1961), e pode ser útil fazer uma comparação entre os modelos seculares e a formulação cristã apresentada anteriormente. Embora exista certa variação na terminologia, todos os modelos seculares postulam algo parecido com o “eu efetivo”. Horney (1950), por exemplo, definiu o eu efetivo (ou empírico) como “tudo o que uma pessoa é em dado momento: corpo e alma, saudável e neurótico” (p. 158).[21] Contudo, sua noção de eu efetivo (ou o que quer que seja análogo no respectivo sistema, com exceção de Harter, que não tem nenhum componente comparável) é surpreendentemente diferente da definição cristã de eu efetivo. Horney, por exemplo, definiu o eu efetivo como “nosso centro mais vivo” (p. 157), “a força ‘original’ para o crescimento e a realização individual” (p. 158) e “a fonte de forças emocionais, de energias construtivas” (p. 173).[22]

Esses modelos seculares do eu (com exceção do modelo de Harter) postulam em seu núcleo um conjunto dinâmico de motivações e desejos positivos que são básicos para a humanidade e que foram, infelizmente, encobertos por defesas e inibições geradas por experiências sociais patológicas precoces e restrições éticas nocivas (a “Queda”, segundo o secularismo). A confiança nesse núcleo, seja lá como for chamado, é um análogo à fé em seu sistema terapêutico secular (veja Horney, 1950, p. 157-8; Masterson, 1988, p. 38-50; Rogers, 1961, p. 118-19, 175).

Interpretados segundo o cristianismo, psicólogos seculares têm destacado

aspectos valiosos da graça criadora — a bondade progressiva do eu criado — de que tratamos no capítulo 7 (e.g., autoestima, orientação positiva e sabedoria intuitiva, e tudo isso faz parte da lei de Deus inscrita em nosso coração). No entanto, como já repetimos algumas vezes, o pecado distorceu essas boas dinâmicas de criação e de maturação, de modo que agora levam o indivíduo a buscar a autonomia religiosa e a autossuficiência, e a psicologia secular desenvolveu modelos do eu que refletem e apoiam esse objetivo. Com o eu no centro da vida humana, alguns desses modelos elevam nossa qualidade moral criada à posição de força vital quase mística e "redentora", na qual podemos confiar para nos guiar ao bem-estar. Contudo, do ponto de vista cristão teocêntrico, esses modelos, na melhor das hipóteses, estão promovendo uma forma mais sutil, instruída e socialmente adaptativa de narcisismo. Em contraste, os modelos cristãos do eu são fundamentalmente relacionais e exocêntricos. Segundo o cristianismo, o eu mais saudável é aquele que procura aprender a basear a busca de seu bem-estar e identidade, acima de tudo, no relacionamento verdadeiro, fora de si mesmo: no Deus triúno e na relação com ele, em seu verdadeiro eu, em Cristo, no céu, e em suas relações com os outros, em cujo amor recíproco ele aprende a amar os outros como a si mesmo. O eu criado, com todos os seus dons e poderes, tem melhores condições de realizar seu potencial e encontrar sua maior realização e felicidade, dada por graça, dentro dessa matriz relacional, porque para isso ele foi projetado.

O jejum aplicado ao crescimento psicoespiritual

Durante o período em que Jesus ministrou na terra, pessoas perguntavam-se por que seus discípulos não jejuavam, embora as pessoas mais devotas a Deus naquela época normalmente jejuassem. Isso chegou aos ouvidos de Jesus e ele respondeu que, enquanto ele estivesse com os discípulos, não era ocasião de jejuar. "Mas virão dias em que o noivo lhes será tirado, e então jejuarão naqueles dias" (Mc 2.20), e esse tempo é agora.

Consequentemente, o jejum tem sido usado há séculos pelos cristãos para promover a formação espiritual, fazendo com que os crentes se concentrem no pão do céu e não no pão da terra. Os conselheiros cristãos podem considerar recomendá-lo como intervenção terapêutica para os que estiverem abertos a isso.

“Jesus Cristo e o Espírito Santo estão orando por mim”

Como vimos, a ascensão iniciou uma era única da história humana, na qual tanto o Filho de Deus quanto o Espírito Santo estão orando ao Pai em prol de seus filhos. Esse fato surpreendente tem relevância para a terapia. Muitos aconselhados se sentem solitários, indignos de ser amados e desprezados por Deus e pelas pessoas. O simples fato de saberem do interesse de dois membros da Trindade em sua vida não necessariamente mudará a sensação de abandono que experimentam. No entanto, podem ser encorajados a “guardar” essa verdade ao meditar nela constantemente. Refletir profundamente e abrir a alma para a “possibilidade” de que o Filho, no céu, e o Espírito, em nosso coração, estejam pessoalmente interessados em nossas preocupações, necessidades e falhas e nos defendam diante do Pai fornece mais uma estratégia para ajudar a desencadear a profunda mudança de paradigma psicoespiritual que é um dos objetivos da terapia cristã. Não estou sozinho. Deus cuida de mim. Eu sou importante para ele. Os aconselhados podem fazer uso da mente para imaginar Jesus no alto e sentir o Espírito Santo em seu interior orando por eles com anseio profundo por seu bem e orando por eles com maior intensidade e deliberação do que em qualquer outro lugar do universo, e assim deixarem essa percepção penetrar nos recônditos mais solitários e remotos de sua alma.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Owen, J. (1965). “The grace and duty of being spiritually-minded.” In: The

works of John Owen(Edinburgh: Banner of Truth Trust), vol. 7.

Contemporâneos

Anderson, N. Victory over the darkness (Ventura: Regal, 2000).

_____. Vitória sobre a escuridão: alcançando a plenitude de Cristo em sua vida (São Paulo: Bom Pastor, 2018).

Appleby, D. W.; Ohlschlager, G. Transformative encounters: the intervention of God in Christian counseling and pastoral care (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Campbell, C. R. Paul and union with Christ: an exegetical and theological study (Grand Rapids: Zondervan, 2012). [‡]

Canlis, J. Calvin's ladder: a spiritual theology of ascent and ascension (Grand Rapids: Eerdmans, 2010). [‡ Estudo minucioso sobre como Calvino entendia a participação relacional na comunhão de Deus por meio da nossa união com a ascensão de Cristo.]

Chester, T.;Woodrow, J. The ascension: humanity in the presence of God (Ross-shire: Christian Focus, 2013).

Farrow, D. Ascension and ecclesia (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). [‡]

Kapic, K. M. God so loved, he gave (Grand Rapids: Zondervan, 2010).

O'Donovan, O. Resurrection and moral order (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). [‡]

Prime, D. The ascension: the shout of a King (Surrey: Day One, 1999).

Purves, A. Reconstructing pastoral theology: a Christianological foundation (Louisville: Westminster John Knox, 2004). [‡ Embora Purves erre quanto à substituição penal, esse livro, notável em todos os demais aspectos, mostra que a

união com Cristo e sua contínua intercessão vicária por seu povo são elementos básicos da vida cristã.]

Torrance, T. F. Atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2009). [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Devemos observar que, em sua divina natureza, o infinito Filho de Deus ainda era um com o Pai “no céu” quando encarnou e assumiu/acrescentou uma natureza humana finita (além de uma consciência humana finita). Na encarnação, não se esvaziou de sua natureza divina, mas continuou sendo quem era e o que era: o eterno Filho de Deus. No entanto, na ascensão, tendo agora duas naturezas — divina e humana —, entrou na presença imediata do Pai pela primeira vez, embora, em sua natureza divina, jamais tivesse saído. Essa conclusão decorre necessariamente do ser do Filho de Deus, visto que a natureza divina não se tornou humana — somente a Pessoa do filho de Deus fez isso (Bavinck, 2006). Esse é mais um dos grandes mistérios da fé cristã.

[2] A segunda vinda de Cristo também é considerada parte de sua exaltação (Bavinck, 2006, p. 436).

[3] O misterioso Melquisedeque era um rei de Salém (i.e., um rei de paz e de justiça, Hb 7.2), que abençoou Abraão (Gn 14.18-20), o pai do povo judeu, em quem todas as famílias da terra seriam abençoadas (Gn 12.3).

[4] Essa frase é uma adaptação de um lema de Men at the Cross [Homens diante da Cruz] (www.crossmg.org), geralmente repetido em suas reuniões: “Você é bem-vindo, e tudo o que trouxer para cá é bem-vindo”. Poderíamos dizer que fé e arrependimento são requisitos, de certa maneira, mas são mais bem entendidos como correlatos necessários do dom de Cristo anunciado no evangelho. Em vez de ser pré-requisitos ou condições, são os aspectos positivo e negativo da receptividade ativa. A consequência do recebimento de Cristo é a morte para a autonomia, incluindo uma versão cristã de autonomia.

[5] Embora devamos ter cuidado de não extrair ideias erradas do estudo das palavras, o radical da palavra empregada aqui com o significado de bênção, eulogia, lembra que as bênçãos são verbais por natureza, e isso combina muito bem com o fato de que muitas das bênçãos da união com Cristo se baseiam em

atos de fala declarativos que Deus profere com respeito a todos os que creem em Cristo: justificação, adoção e santidade, para citar três exemplos. Trataremos desse aspecto da salvação mais adiante neste capítulo.

[6] "Para Calvino, a obra do Espírito é um trabalho de transposição: tomar o que estava na esfera da fisicalidade e transportá-lo para o domínio da Trindade" (Canlis, 2010, p. 116-7).

[7] O que se segue será, espero, mais moldado pela Bíblia e pelo verdadeiro processo temporal de salvação do que a ordo salutis que emergiu do escolasticismo protestante, cujos aspectos eram relativamente mais restritos pela lógica. Veja em Murray (1955) um exemplo da influência do escolasticismo protestante no século 20. Veja uma crítica da ordo salutis clássica, do ponto de vista da história da redenção, em Gaffin (1978). Veja uma análise mais elaborada do presente modelo em Johnson (2011a).

[8] Alguns calvinistas podem concluir que o atual modelo de salvação põe muita ênfase no papel da atividade humana em detrimento da divina. No entanto, a longa abordagem sobre a atribuição cristã no capítulo 4 deve ser capaz de amenizar qualquer receio de que o autor seja um proponente do semipelagianismo. Toda atividade realizada por crentes é, em última análise, causada pelo Espírito Santo (Fp 2.13; e, nesse caso, exercida dentro da providência e da execução dos decretos de Deus). A relação entre a atividade divina e a humana é um paradoxo que talvez não possa ser resolvido por nossa razão. Os crentes simplesmente devem fazer seu melhor para articular a coordenação entre a atividade divina e a humana na salvação e na vida cristã (e na providência, mas essa é outra questão).

[9] O mistério da eleição eterna é a descoberta temporal da fé em Cristo. Foi por isso que Calvino (1559/1960) escreveu, com razão: "Cristo, então, é o espelho no qual devemos, e, sem ilusão, podemos, contemplar nossa própria eleição" (p. 970). Sem essa estrutura cristocêntrica, a doutrina da eleição, em vez de servir de consolo, pode se tornar um empecilho para o florescimento humano, como aconteceu muitas vezes entre os puritanos. Isso porque muitos protestantes pós-Reforma, seguindo uma lógica hipercalvinista mais do que a das Escrituras, trataram a eleição sob o título dos decretos divinos, abstraída de Cristo. Uma coisa que podemos fazer com os aconselhados atormentados por não saberem se são eleitos ou não é simplesmente incentivá-los a novamente crer em Cristo.

[10] “A fé é a principal obra do Espírito Santo” (Calvino, 1559/1960, p. 541).

[11] Alguns talvez se perguntem por que uma definição de salvação como ato de fala é melhor que as definições reformadas mais tradicionais, que se concentram nos termos justificação e santificação. Para começar, a teoria do ato de fala (TAF) permite construir e expandir a distinção reformada tradicional entre justificação (o que Deus disse sobre os crentes) e santificação (o que Deus [primordialmente] e os próprios crentes [secundariamente] fazem para santificar os crentes). Um problema nas definições tradicionais é que não se percebe uma ligação orgânica entre justificação e santificação, o que parece permitir que os crentes sejam justificados, mas não santos. A TAF torna muito mais clara a natureza semiodiscursiva de tudo o que está relacionado à salvação. Além disso, a salvação declarativa inclui tudo o que Deus diz sobre os crentes em Cristo (não apenas a justificação), e os efeitos perlocucionários da salvação declarativa consistem em todas as maneiras pelas quais os atos de fala de Deus em Cristo afetam os crentes (não só a santificação) e conecta esses efeitos diretamente à palavra de Deus. Para uma explicação mais detalhada, veja Johnson, 2011a.

[12] Contudo, não há consenso entre os teóricos dos atos de fala sobre a questão de considerar ou não o entendimento como efeito perlocucionário. Em minha opinião, ele é.

[13] O Espírito é “o mestre interior por meio do qual a promessa da salvação penetra nossa mente, uma promessa que, sem a atuação dele, fica no ar ou só chega até o ouvido” (Calvino, 1559/1960, p. 541).

[14] “Ao passo que, se pudéssemos deixar isso claro para nossa alma, que Deus é nosso, e então encher a mente com as grandes riquezas que temos nele, expostas em Cristo, e nas promessas, não precisaríamos nos preocupar com nada, mas apenas segurar um grande vaso de fé para receber o que nos é oferecido, ou melhor, cumprido em nós” (Sibbes, 1635/1973, p. 272).

[15] Esse aspecto foi chamado salvação reformadora em Johnson, 2007, caps. 6, 8 e 12.

[16] Como o uso expresso de imagens mentais com o propósito de alcançar a cura das almas não é diretamente ordenado na Bíblia, alguns cristãos se opuseram a seu uso, argumentando que ele tem mais em comum com o pensamento da Nova Era do que com o cristianismo (e.g., Hunt e McMahon, 1985). Essa preocupação

também está enraizada no que alguns podem denominar “princípio regulador” do aconselhamento cristão, a crença de que somente o que é explicitamente ensinado na Bíblia deve ser praticado pelos cristãos. No entanto, essas restrições à aplicação do ensino bíblico infringem a liberdade do cristianismo da nova aliança e são terapeuticamente míopes. É melhor usar o que poderíamos chamar “princípio normativo do aconselhamento cristão”, a crença de que os cristãos são livres para usar quaisquer técnicas de aconselhamento não proibidas na Bíblia, juntamente com o “princípio doxológico”, de que somos livres para usar tudo o que possa contribuir para a glória de Deus. Além disso, o uso difundido de metáforas e imagens na Bíblia e a proporção da Bíblia composta de narrativa histórica parecem incentivar o uso da imaginação. A faculdade humana da imaginação faz parte da boa criação de Deus e, como todos os bons dons, pode ser usada para o mal. No entanto, é difícil pensar em um uso melhor desse dom do que no serviço da glória cristoformativa e terapêutica de Deus.

[17] Lincoln (1981) rejeita corretamente a ideia de que “o crente tem um sósia, que é seu verdadeiro eu no céu” (p. 128). Em vez disso, “a força da declaração de Paulo para os colossenses é que, como a vida deles está oculta com Cristo em Deus, não precisam mais sentir necessidade de apaziguar os poderes celestes para alcançar a presença divina. Estando em Deus, têm plenitude e grande segurança” (p. 128-9). Isso é verdade, dentro de suas limitações, mas o que Paulo estava querendo mesmo dizer? O eu efetivo não é algum tipo de sósia ontológico, um gêmeo espiritual vivendo em um universo paralelo. Deus considera e reconhece que o ser individual do crente está tão entrelaçado com Cristo e com tudo o que ele é e fez, que constitui nosso ser ali, transcendendo o tempo e o espaço. Portanto, também do ponto de vista escatológico, já estamos lá, embora ainda não no sentido temporal.

[18] Os cristãos também são exortados a “não olhar para as coisas que se veem, mas para as que não se veem; porque as que se veem são temporais, mas as que não se veem são eternas” (2Co 4.18). No contexto do eu, o efetivo constitui tudo o que é visível e temporal a respeito do indivíduo, ao passo que o verdadeiro é invisível e eterno.

[19] Além de vender aos outros (e à própria pessoa) a imagem do eu ideal como se fosse o eu efetivo, o falso eu inclui a repressão da pecaminosidade, do afastamento em relação a de Deus e da suposta autonomia do indivíduo, algo que os sistemas terapêuticos seculares e os sistemas religiosos falsos não podem resolver, mas só reforçar.

[20] Por exemplo, “Como você está em Cristo, imagine-se como membro da realeza, vestido de roupas imaculadamente brancas”, e assim por diante.

[21] Harter (2012), no entanto, chama isso “verdadeiro eu” — “as verdadeiras competências e adequações do indivíduo” (p. 64). Rogers (1961) também fez referência passageira ao verdadeiro eu, sugerindo que ele é “algo confortavelmente descoberto nas experiências do indivíduo, não imposto a ele” (p. 114). Horney, Harter e Rogers contrastam essa entidade com o eu ideal.

[22] Embora Rogers tendesse a não usar o termo verdadeiro eu por acreditar que o eu é mais processo do que estrutura (1961, p. 107-24), assim como Horney, ele tinha a firme convicção de que os seres humanos são caracterizados por uma “tendência e esforço progressista de realizar, manter e aprimorar” a si mesmos (1951, p. 487; veja tb. p. 489).

Masterson (1988), teórico da relação de objetos, combina o eu efetivo e o eu verdadeiro de Horney em sua noção de eu verdadeiro, que ele define como “a soma das imagens intrapsíquicas do eu e de outras pessoas significativas, bem como os sentimentos associados a essas imagens, juntamente com as capacidades de ação no ambiente, guiadas por essas imagens” (p. 23). Mas ele também acredita que o verdadeiro eu inclui o impulso de alcançar competência e realização pessoal nas tarefas da vida, que engloba capacidades construtivas do indivíduo, como autoconsciência, assertividade, autoafirmação, criatividade, intimidade e autonomia saudável (veja cap. 2 sobre o desenvolvimento do eu verdadeiro, e cap. 3 sobre o eu verdadeiro em ação).

QUINTA PARTE

A terapia divina

Com base na união com a vida, a morte, a ressurreição e a exaltação de Cristo, pela declaração do Pai e pela habitação do Espírito, os crentes foram trazidos para a comunhão do Deus triúno e para a comunidade e tradição da nova criação, chamada igreja, e agora estão sendo moldados à imagem de Cristo, principalmente no contexto desses dois relacionamentos primordiais. Assim, a vida deles agora é inteiramente marcada por um conflito histórico-redentor fundamental entre sua antiga maneira de viver no mundo — sua psicopatologia — e seu novo modo de vida, no qual foram incorporados e no qual estão aprendendo a participar por intermédio do Espírito Santo e da fé. A psicoterapia e o aconselhamento cristãos facilitam a resolução contínua do conflito e a passagem do antigo para o novo, por meio da diferenciação redentora, que envolve distinguir com clareza o novo — reconhecer pessoalmente nossa qualidade moral criada individual e todas as bênçãos da nossa união com Cristo — em relação ao antigo — mortificar o pecado e remir a qualidade moral criada danificada, promovendo sua cura, sempre que possível; e o facilitam também por meio da integração redentora, que envolve a crescente purificação e unificação do corpo/alma por meio da comunhão com o Deus triúno, do amor bidirecional por outros crentes (e por outras pessoas criadas à imagem de Deus) e de uma nova autocompreensão, aceitando e reconhecendo tudo o que somos agora, pelo Espírito e pela fé.

—16—

O abraço santo do corpo de Cristo

Todo o corpo, bem ajustado e mantido unido com o auxílio de todas as juntas, segundo o funcionamento correto de cada parte, efetua o seu próprio crescimento para a edificação de si mesmo em amor.

Efésios 4.16

A vida social em um mundo caído está repleta dessa promessa e perigo. Os seres humanos não podem se desenvolver sem a ajuda de outros, mas os outros são muitas vezes a causa de seu sofrimento mais profundo. Como disse Agostinho (1958), “Não há nada tão social por natureza, e tão antissocial pelo pecado, quanto o homem” (p. 268), e essas duas percepções se repetem por toda a tradição cristã. Exaltando a solidão, no fim da Idade Média, Tomás de Kempis (2003) citou Sêneca: “Sempre que estive entre os homens, voltei menos humano” (p. 17). Por sua vez, o pastor puritano Richard Sibbes (1635/1973) perguntou: “Se Deus, no estado de inocência, julgou adequado que o homem tivesse uma auxiliadora, se Deus julgou adequado enviar um anjo para consolar Cristo em suas agonias, deveria o homem julgar que o consolo de outro é mais do que aquilo de que [ele] precisa?” (p. 195). Dada a redenção de Cristo, podemos esperar que a vida social cristã seja um aperfeiçoamento substancial em relação às formas não redimidas, e ela pode ser (e.g., “indivíduos regularmente envolvidos com uma congregação têm redes sociais maiores, interagem com os membros da rede com mais frequência, recebem tipos de apoio mais variados e consideram suas redes de apoio mais satisfatórias e mais confiáveis do que as pessoas que não frequentam cultos regularmente”; Park e Slattery, 2013, p. 548). No entanto, talvez por causa do aumento das

expectativas, os conflitos e escândalos que ocorrem de vez em quando na igreja tenham provocado maior sentimento de decepção. Muitos ocidentais estão desiludidos com a igreja institucional, e mesmo muitos cristãos não consideram suas igrejas como lugar de cura e florescimento psicológico. Não é pouca ironia que Deus tenha designado a igreja para ser a melhor prova de sua existência na terra e feito dela o local de comunhão dos sinais corporificados da nova criação vindoura, a manifestação principal de sua glória e sua clínica de cuidado da alma para a humanidade! O que ele estava pensando? Vamos investigar esse mistério.

O ENSINO SOBRE O CUIDADO DA ALMA EM RELAÇÃO À IGREJA

Uma definição

Existem muitos entendimentos cristãos diferentes acerca da igreja (Dulles, 1991; Volf, 1998). Seguindo Allison (2012), neste livro definimos igreja como “povo de Deus que foi salvo pelo arrependimento e fé em Jesus Cristo e foi unido a seu corpo pelo batismo com o Espírito Santo” (p. 29).

A Trindade como o arquétipo da igreja

No capítulo 2, a Trindade foi descrita como um Deus que é uma comunhão de pessoas, e foi defendida a ideia de que os seres humanos foram criados para ser uma imagem desse Deus à medida que se tornam indivíduos em comunhão uns com os outros. A igreja é especialmente designada para ser o local em que isso ocorre. Lembramos que um dos argumentos racionais de Edwards para a existência da Trindade se baseava em beleza ou excelência: “Um ser sozinho não

pode ser excelente", escreveu ele (1994, p. 284), e mentes em comunidade são "os únicos […] seres apropriados" (1758/1970, p. 206), porque "a mais alta excelência […] tem de ser o consentimento mútuo entre os espíritos" (1758/1970, p. 337). Essa beleza é encontrada de forma superlativa no Pai e no Filho, que têm eterno prazer um no outro e consentem um com o outro, um amor que, segundo Edwards (e Agostinho e Tomás de Aquino antes dele), é o Espírito (1758/1970, p. 364).[1] Edwards também argumentou que um ser perfeitamente bom teria "uma tendência de comunicar toda a sua felicidade" (1994, p. 263), o que não poderia ser perfeitamente realizado, exceto se a comunicação fosse feita a outro ser igual a ele, e isso só encontramos na Trindade (McClymond e McDermott, 2012). Assim, os três formam juntos uma "sociedade infinitamente doce e gloriosa" (Edwards, 2006, p. 153), ou "família" (Edwards, 2000, p. 367).

Edwards (2000) argumentou que um ser tão feliz também teria prazer em manifestar sua beleza, trazendo à existência uma imagem criada de seu mútuo consentimento e felicidade pessoais, e "parece ser desígnio de Deus acolher a igreja na família divina como a esposa de seu Filho" (p. 367). Obviamente, o fato de a esposa ter um passado de má reputação (destacado em Ez 16 e Oseias) complica terrivelmente o drama familiar. A ação do drama intensifica-se imensuravelmente na plenitude do tempo (Gl 4.4) com o resgate e a purificação da noiva, realizado por meio do sacrifício do noivo (Ef 5.25,26). Por intermédio da morte e da ressurreição deste, os que participam pela fé, com o consentimento da Trindade, são trazidos para a união conjugal com Cristo e, assim, são "admitidos na gloriosa sociedade" da Trindade (Edwards, 2006, p. 153)! "Como tu, ó Pai, estás em mim e eu em ti", orou Jesus, "também estejam eles em nós […] para que sejam um, como nós o somos; eu neles, e tu em mim, a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade, para que o mundo saiba que tu me enviaste e os amaste, como também me amaste" (Jo 17.21-23). Portanto, a própria comunhão/koinōnia da igreja é, ao mesmo tempo, um reflexo da comunhão/koinōnia da Trindade e participação nela (1Jo 1.3) (Danaher, 2004; McClymond e McDermott, 2012).

Nossa união com Cristo, entretanto, "não é algo que acontece apenas a indivíduos isolados, mas, sim, a um grupo de pessoas que, juntas, formam o 'corpo' de Cristo: a igreja. União com Cristo implica união com outros" (Vanhoozer, 2010, p. 292). A nova criação é uma "nova humanidade" (Ef 2.15) que tem uma dimensão necessariamente coletiva (Lincoln, 1990, p. 287; veja tb. Ridderbos, 1975) — somente juntos são a "igreja dos primogênitos" (Hb 12.23).

O “corpo” é uma das principais metáforas que Paulo usa para comunicar a dimensão coletiva da união com Cristo. Os crentes “são um só corpo em Cristo” (Rm 12.5), “o corpo de Cristo e, individualmente, membros dele” (1Co 12.27). A analogia tem importantes associações que ressaltam a diversidade na unidade da igreja; comunhão, harmonia e cooperação; serviço mútuo; e submissão à cabeça — elementos que expressam também o consentimento mútuo e a semelhança coletiva dos membros em comunidade na Trindade. Paulo também ligou sugestivamente essa metáfora do corpo a outra: o pão da ceia do Senhor, que simboliza a morte de Cristo (1Co 10.16,17; 11.24-29; e Mt 26.26). A ligação dessas metáforas acentua a origem redentora[2] e a unidade da igreja (1Co 10.17), e talvez também seu chamado para sofrer com Cristo (Fp 3.10).

Paulo também ensinou que os crentes são batizados no corpo de Cristo “em um só Espírito” (1Co 12.13). A igreja, portanto, não é apenas uma associação humana voluntária — como o Lions Club —, mas é criada em última instância pelo Espírito, que edifica os crentes “para habitação de Deus” (Ef 2.22).[3] O Espírito estende os limites da comunhão da Trindade, mediando a graça por meio das comunidades locais de crentes habitados por ele, que idealmente estão crescendo juntos para se tornarem agentes pessoais mais saudáveis, em sadia comunhão (Jo 17.21-26; 1Jo 1.3). Nos cultos da igreja, onde Deus está presente entre seu povo mais do que em qualquer outro lugar na terra, os cristãos estão conscientemente tomando posse da glória dele (sua plenitude de significado), desfrutando dela e compartilhando-a.

A igreja como o éctipo da Trindade

Edwards observou que “nenhuma criatura razoável pode ser feliz, como se vê, sem sociedade e comunhão”, e “a felicidade da sociedade consiste nisso, nas comunicações mútuas da felicidade de cada um” (1994, p. 264). Como Cristo está no céu, a igreja é agora o local preeminente designado pelo Deus triúno para exibir sua felicidade comunitária na criação. As exortações para que todos tenham “o mesmo modo de pensar”, mantenham “o mesmo amor, unidas em espírito, com um único objetivo” (Fp 2.2), promovam “a unidade do Espírito no vínculo da paz” (Ef 4.3) e amem uns aos outros (Jo 13.34,35) são expressões do propósito doxológico divino de reproduzir análogos da Trindade nesta era, em

todo o mundo.[4]

No capítulo 2, observamos que a Trindade é o arquétipo da humanidade, fornecendo um modelo de maturidade caracteristicamente cristão para a vida humana que harmoniza e equilibra os ideais dialéticos/recíprocos de ação pessoal vigorosa dentro de uma comunhão vigorosa, em dependência do Deus triúno. A igreja foi criada de novo para se tornar o principal éctipo da forma pessoal-comunitária do Deus triúno na terra.

Em contrapartida, por causa da graça criadora, bons modelos de agência pessoal e comunitária podem ser encontrados fora da igreja. Uma característica importante da igreja é o fato de que ela reflete receptivamente o caráter eticoespiritual de Deus, ou seja, sua santidade (ou, poderíamos dizer, seu esplendor ou sua suprema devoção a si mesmo como Trindade), encontrada preeminentemente em Jesus Cristo. A qualidade do amadurecimento cristão é diferente da maturidade secular. "'Formação' […] significa, em primeiro lugar, que Jesus está sendo formado em sua igreja" (Bonhoeffer, 1955, p. 83) pela manifestação de seu caráter, "dentro dos padrões da vida comunitária" (McIntosh, 2008, p. 10). Graças às interações uns com os outros, os membros do corpo de Cristo são agora os principais protagonistas visíveis no drama divino da manifestação da forma e do esplendor da Trindade.

Trazida à existência pela palavra de Deus e capacitada pelo Espírito

Do mesmo modo que a primeira criação foi trazida à existência pela Palavra de Deus, a segunda, a igreja, também foi, e de três maneiras. Primeiro, a igreja é constituída por Jesus Cristo, a Palavra de Deus, em cuja vida, morte, ressurreição e exaltação ela existe. Em outras palavras, ela é estabelecida pela Palavra do Pai, cuja declaração de salvação em Cristo é proferida sobre todos os que creem e (acrescentamos) que se reúnem em nome de Cristo (Mt 18.20). Segundo, a igreja está sendo transformada na imagem daquele a quem ama, por meio da união e da comunhão com Cristo. E, terceiro, ela está sendo reconstituída à medida que toma posse das Escrituras com profundidade cada vez maior. Em seus vários gêneros e dois Testamentos, as Escrituras articulam a forma da igreja — seus critérios de associação (arrependimento e fé em Cristo); seus ritos de iniciação

(batismo) e celebração (a ceia do Senhor); a estrutura geral de suas principais reuniões (sua liturgia, incluindo pregação e ensino, adoração, canto, oração, confissão, ordenanças e conversas coletivas); seu centro (Deus) e a base de sua vida (união com Cristo); sua maneira de viver (A Bíblia descreve suas virtudes e ideal de maturidade, ética, limites, violações e regras de excomunhão); e o padrão geral de sua cura da alma.

No entanto, por si só, a letra mata; somente o Espírito Santo lhe dá vida (2Co 3.3-18, espec. 2Co 3.6). A igreja também é pneumodinâmica (Allison, 2012, em um empréstimo de Coe, 2000): capacitada pelo Espírito a dar frutos para Deus (Jo 15.5; Gl 5.22,23). Assim como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos segundo o Espírito (Rm 1.4), o Espírito agora ressuscita dentre os mortos "o corpo de Cristo", a igreja, ungindo sua adoração, ensino, liturgia e relacionamento com as primícias da nova criação, por meio dos dons do Espírito e da cura de seus membros, para que reflitam cada vez mais a glória de Cristo.

Salvação eclesial

Os seres humanos são igualmente seres pessoais e sociais, de modo que a salvação é tanto pessoal quanto social.[5] No capítulo anterior, focamos principalmente no lado pessoal da salvação. Aqui, analisamos sua consequência social. Com raras exceções, a salvação declarativa, experimental e cristoformativa acontece com pessoas que têm um relacionamento significativo com outros cristãos. A apropriação pessoal e a internalização da união com Cristo estão geralmente relacionadas com sua apropriação e internalização social. Portanto, a salvação eclesial é a formação de comunidades de amigos, unidos a Cristo, unidos a Deus pela nova aliança, e deve caracterizar-se por teocentrismo, unidade, amor santo e transparência crescente, por meio do Espírito Santo, pela fé. Desde o início, o propósito do Deus triúno tem sido suscitar de uma humanidade pecadora, sofredora e destruída uma comunidade de novas criaturas, por meio da vida, morte, ressurreição e exaltação de Cristo — uma comunidade que cada vez mais se assemelhe à comunhão triúna.

Salvação pessoal e social são promovidas pela prática receptiva do amor santo de Deus em Cristo, em conjunto, dentro do corpo de Cristo. O apóstolo Paulo

escreveu que Deus constituiu os líderes da igreja

para equipar os santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo, até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, à maturidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo. Assim, não devemos mais agir como crianças, agitados de um lado para o outro pelas ondas e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro; mas, falando a verdade em amor, devemos crescer em todos os aspectos naquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo, bem ajustado e mantido unido com o auxílio de todas as juntas, segundo o funcionamento correto de cada parte, efetua o seu próprio crescimento para a edificação de si mesmo em amor (Ef 4.12-16).

Aqui Paulo apresenta um belo ideal de uma comunidade de amor santo que cresce continuamente, experimentando crescimento recíproco, interativo e em espiral, na qual os membros individuais da igreja aprendem juntos a praticar a cristoformidade, “falando a verdade em amor” — se existe uma frase prolífica, é esta —, com cada membro fazendo o melhor possível para edificar os outros em amor santo.[6] Na Bíblia não há descrição melhor do modo em que a comunidade cristã de pecadores-santos danificados executa seu desenvolvimento terapêutico/recíproco para se tornar a imagem dele e uma sociedade de amigos como ele (Jo 15.15).

A apropriação comunitária da salvação de Cristo ocorre de modo formal na liturgia do culto público das igrejas locais, por meio de pregação, do ensino, do canto, da leitura das Escrituras, da recitação, do testemunho, do batismo, da confissão e da celebração da ceia do Senhor. Contudo, também ocorre informalmente na vida cotidiana, como evidenciado pelos muitos mandamentos do Novo Testamento que contêm “uns aos outros”: amar (1Ts 3.12; 1Pe 1.22), entregar-se (Ef 5.21), ensinar e admoestar (Cl 3.16); exortar (Hb 3.13), confortar e concordar (2Co 13.11), estender hospitalidade (1Pe 4.9), encorajar e edificar (1Ts 5.11), demonstrar bondade e perdoar (Ef 4.32), servir (Gl 5.13; 1Pe 4.10), suportar (Cl 3.13), fazer o bem (1Ts 5.12), confessar os pecados (Tg 5.16), levar os fardos (Gl 6.2) e estimular ao amor e às boas obras (Hb 10.24).[7] Esses são exemplos de práticas que visam a aumentar a semelhança com Cristo (tornar a

pessoa mais íntegra e mais santa) e que só podem ser realizadas em conjunto. A salvação eclesial transforma os cristãos em eus eclesiais (Grenz, 2001), cuja identidade está fundamentada no amor de Deus e na vida de sua igreja.

Uma comunidade de paradoxo e ironia

Pelo menos, esse é o intento de Deus. Mas todos sabemos que a realidade atual está muito aquém da glória de Deus. Paradoxo e ironia permeiam a igreja (Allison, 2012), principalmente por causa da tensão já/ainda não, que também caracteriza a igreja nesta era, bem como pela natureza finita e temporal da vida social, ambas as quais requerem um modelo desenvolvimentista da vida da igreja — mas não um modelo perfeccionista. “E todos nós, com o rosto descoberto, contemplando a glória do Senhor, estamos sendo transformados na mesma imagem [pessoal-comunitária], de glória em glória” (2Co 3.18, ESV).

Uma comunidade contraditória que está se tornando centrada em Deus. A igreja é a instituição social que, mais do que qualquer outra, tem como objetivo principal adorar a Deus. À medida que essa orientação caracteriza seu ensino e liturgia, e permeia sua vida, os membros de uma igreja são cada vez mais atraídos para essa órbita. E, à medida que se aproximam de Deus, aproximam-se uns dos outros. Deus é sua unidade.

No entanto, o pecado remanescente de seus membros serve de força centrífuga constante, atraindo-os para ídolos, propósitos e preferências rivais. Mesmo uma ênfase na centralização em Deus pode se tornar uma base inconsciente para o narcisismo não resolvido. Portanto, as igrejas locais precisam buscar atingir seu objetivo teocêntrico com autocrítica, conscientes de que seu conhecimento e amor a Deus estão misteriosa, mas diretamente, correlacionados com seu conhecimento e amor a si mesmos e aos outros, em Cristo. Aliás, poderíamos conceber a igreja ideal como o espaço social/dialógico dentro do qual as relações entre o conhecimento de Deus, o amor a ele, a si mesmo e aos outros estão sendo deliberadamente cultivadas em Cristo de modo recíproco.

Pontos locais da igreja universal. A igreja local é um grupo de crentes que se reúnem fisicamente, com regularidade, em um local específico, para adorar,

ouvir a Palavra e celebrar a ceia do Senhor e o batismo, tendo selado com Deus uma aliança conjunta de amar e servir a ele e uns aos outros.[8] Em geral, dá-se mais atenção às reuniões públicas de adoração (aos domingos, para a maioria das igrejas; aos sábados, para os adventistas ou outros sabatistas). Mas os membros de comunidades cheias de vida encontram outros motivos para se reunirem durante a semana.

Contudo, as assembleias locais são microcosmos da igreja universal, composta de todos os crentes que vivem na terra em algum ponto do tempo, englobando e transcendendo todas as igrejas locais e denominações.[9] Os dois polos dessa dialética são importantes. No entanto, a igreja local precisa ter prioridade funcional em nossos valores, já que é o único lugar em que a igreja faz o que foi "chamada" a fazer.[10] No que diz respeito ao propósito terapêutico, os cristãos precisam de locais sociais/dialógicos onde possam cultuar a Deus com outras pessoas e ter experiências de comunicação face a face uns com os outros durante um período de tempo suficientemente longo para influenciar seu cérebro/alma com o discurso e amor da nova criação, e a igreja local é o lugar que Deus designou especialmente para que isso acontecesse — em nome de Cristo.

Uma comunidade marcada pela unidade na diversidade. "O Espírito Santo nos une em Cristo ao mesmo tempo que estimula a singularidade de cada pessoa por meio de uma diversidade de dons do Espírito" (Tanner, 2001, p. 83). Deus criou os seres humanos com uma notável diversidade e com a tendência natural de ser atraídos para a semelhança. Consequentemente, tendem a formar grupos homogêneos que diferem entre si, uma tendência criada que a Queda transformou em vício. Forjar a unidade sobrenatural dessa diversidade caída faz parte do plano doxológico da Trindade. Jesus orou para que seus seguidores fossem "um; e como tu, ó Pai, estás em mim e eu em ti, também eles estejam em nós" (Jo 17.21). Portanto, a unidade da igreja foi muito enfatizada no Novo Testamento (e.g., Ef 2.13-16; 4.3-6,13-16; Fp 2.1-5; Cl 3.14), e a desunião (divisão, contenda e inimizade) é severamente criticada (e.g., 1Co; Gl 5.19-21; 1Tm 6.3-5; 2Tm 2.23,24). Comparar os membros da igreja a diferentes partes do corpo que precisam uma da outra para funcionar corretamente foi, portanto, uma metáfora estratégica, transformando diferenças individuais que podem afastar as pessoas em bens que podem uni-las (veja, e.g., 1Co 12.12-31).

A valorização da diversidade é comum hoje em dia (e podemos perceber que os pressupostos cristãos ajudaram a moldar essa forma de pensar, embora a história

seja complexa). No entanto, mesmo nesse aspecto, Deus chama nossa atenção: “Não é este o jejum que escolhi: que quebres as correntes da iniquidade, desfaças as cordas da servidão, deixes livres os oprimidos e quebres todo jugo? Não é também que repartas o teu pão com os famintos e tragas para tua casa os pobres desabrigados; e, se vires o nu, o cubras; e não te escondas da tua própria carne?” (Is 58.6,7). Ensinamentos do Antigo Testamento como esse foram fundamentais para a mensagem e o ministério do Messias (Mt 25.31-46; Lc 4.18). “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus” (Mt 5.3). O apóstolo Paulo exultou na preferência de Deus pelos loucos do mundo, pelos fracos, pelos humildes e pelos desprezados (1Co 1.26-29). Portanto, podemos esperar que as igrejas de hoje sejam caracterizadas por significativa diversidade biopsicossocial e eticoespiritual, em que os membros se distribuem ao longo de um contínuo de maturidade psicoespiritual semelhante à distribuição normal. A variedade biológica e relacional das pessoas que se reúnem em uma igreja local geralmente causa muitos problemas — e também cria um prisma pelo qual a glória infinita de Deus pode brilhar em combinações aparentemente intermináveis (Hart, 2003).[11] À diversidade própria da obra criadora, o Espírito acrescenta diversidade redentora, por meio dos dons que distribui “como lhe apraz” (1Co 12.11), dados “para o bem comum” (1Co 12.7; veja Rm 12.3-8; 1Co 12.4-11; Ef 4.11-16).

Uma comunidade de amigos caídos. A verdadeira amizade consiste em amor recíproco. Portanto, o amor mútuo da Trindade é o padrão eterno da verdadeira amizade, bem como da vida da igreja local. No entanto, ao contrário da Trindade, os membros de uma igreja local são falhos. Isso torna o crescimento psicoespiritual da igreja extremamente desafiador! No capítulo 2, aprendemos algumas coisas sobre o amor que podem ser praticadas na igreja. Primeiramente, o amor benevolente deseja o bem-estar do amado e se apoia na total reciprocidade desse bem-estar e amor (Tomás de Aquino, 1945, vol. 1, p. 217; Edwards, 1765/1960). Portanto, se o amado não está prosperando ou não está retribuindo esse amor, o desejo do amor benevolente não é realizado. O exemplo máximo de amor — o amor da Trindade — é concretizado e completamente recíproco. Por sua vez, o amor entre os seres humanos falhos não pode ser de todo correspondido e, portanto, não pode ser concretizado. Assim, o benevolente amor de Deus pelos seres humanos procura promover seu bem-estar e seu amor recíproco, e o amor entre verdadeiros amigos também.[12] Portanto, essa amizade tem de ser mais que simples respeito incondicional.

Também aprendemos que o amor deseja uma união diferenciada com o outro (Tomás de Aquino, 1945, vol. 1, p. 217; Edwards, 1765/1965). Stump (2010) entende que essa união envolve estar mutuamente presente, implicando uma relação eu-tu e atenção compartilhada, além de proximidade mútua, ou seja, o desejo de um estar com o outro, o compartilhamento de pensamentos e sentimentos e a integração interna das duas pessoas em torno do bem. A integração interna, lembramos, inclui uma autoconsciência substancial (um pré-requisito para compartilhar pensamentos e sentimentos) e a ordenação adequada dos desejos de uma pessoa em relação ao bem. Compartilhar pensamentos e sentimentos é intrínseco ao amor, porque o(a) amante deve conhecer o(a) amado(a) como ele(ela) realmente é, se o(a) amante quiser amar o(a) amado(a). Caso contrário, amará uma ilusão, uma projeção mutuamente construída, um falso eu.

O compartilhamento das ideias e sentimentos é facilitado pelo evangelho da graça e pela humildade e empatia mútuas. Referindo-se ao que chamamos agora empatia, Sibbes (1635/1973) escreveu que ela "tem uma força estranha, como vemos nas cordas de um instrumento, que, ao serem tocadas, como se diz, fazem mover cordas de outro instrumento" (p. 193). A escuta empática corrobora a qualidade moral criada do outro ao levar a sério suas emoções e comunicar que essas emoções são importantes — sinais de seus valores —, ainda que deturpem a realidade atual até certo ponto, porque o significado emocional corrente muitas vezes reapresenta as experiências da história (Johnson, 2007, cap. 9). Tornar-se um amigo melhor, portanto, também envolve um diálogo face a face: cada um compartilhando pensamentos, emoções, histórias pessoais, e praticando a escuta empática.

Por fim, observamos no capítulo 2 que o amor satisfeito implica prazer (Edwards, 1765/1960; Pruss, 2013). O prazer "reage proporcionalmente ao valor" (Von Hildebrand, 2009), correspondendo à beleza de seu objeto; e, como a beleza de Deus é infinitamente maior que a de qualquer outro ser, o deleite nele é, em princípio, ilimitado. Como o amor adequado a todas as outras pessoas é segundo a imagem de Deus, a beleza criada é proporcional a quanto essa pessoa corresponde à imagem de Deus, à sua beleza criada, a seu amor a Deus e à semelhança com ele. Portanto, o amor santo aos amigos inclui necessariamente a apreciação e a afirmação do outro.

O amor cristão é regulado pelos mais altos padrões eticoespirituais: é "o cumprimento da Lei" (Mt 5; Rm 8.4; Gl 5.14). No entanto, esse cumprimento

(ou obediência) vem de sua completeza e perfeição em Cristo, no qual não há "nenhuma condenação" (Rm 8.1). Portanto, como os santos ainda são pecadores (Emlet, 2009), o santo amor dos amigos implica tolerância e perdão. "O amor cobre uma multidão de pecados" (1Pe 4.8). "A própria vida e alma da amizade reside na liberdade, temperada com sabedoria e fidelidade. Amor com compaixão e paciência para suportar tudo e esperar tudo, e não ser facilmente provocado pela instabilidade da pessoa com quem lidamos" (Sibbes, 1635/1973, p. 193).

No caso extremo de pecado grave, contínuo e sem arrependimento, o amor santo pode levar, com relutância, à disciplina pela igreja (1Co 5; Leeman, 2010).[13] O amor não consegue simplesmente ficar de braços cruzados e deixar um amigo jogar fora seu próprio bem-estar e se destruir; compaixão, piedade e ação são necessárias. Quando a igreja é forçada a reagir a um membro extremamente desobediente, a comunicação de seu amor deve ser primordial, com lágrimas e súplicas. Um tratamento meramente judicial da queda de um membro no pecado transmite ares de superioridade por parte de quem o disciplina e é, em última análise, antagônico; já uma reação marcada pela graça transmite humildade e um desejo genuíno pelo bem da pessoa em pecado. E, sempre que a disciplina eclesiástica se torna necessária, a igreja deve se perguntar onde foi que ela falhou com esse membro. Assim como no caso do divórcio, esse não é o ideal de Deus, mas às vezes é necessário.

Do ponto de vista cristão, o amor a Deus, ao próximo e a si mesmo são reciprocamente inter-relacionados, porque desejar o bem de Deus, do outro e de si mesmo visa à união ou ao consentimento diferenciado dos três. Todo amor na criação, em qualquer grau, consciente ou inconscientemente, origina-se do amor de Deus por si mesmo em sua natureza pessoal tríplice, e a ele se assemelha. E Deus deseja que os membros de suas igrejas participem cada vez mais conscientemente de seu amor e juntos consintam em tornar-se amigos cada vez melhores e "preciosos [um] para o outro" (Edwards, 1989, p. 129).

Uma comunidade de pessoas caídas e amadas.[14] "A igreja de Cristo é um hospital comunitário, onde todos padecem de algum tipo de doença espiritual" (Sibbes, 1635/1973, p. 34): perfeitos em Cristo, chamados a amar com amor santo, porém ainda caracterizados por pecado remanescente e diferentes graus de sofrimento e dano biopsicossocial. Que tipo de atmosfera dentro das igrejas locais promoveria melhor o desenvolvimento de uma autocompreensão tão complexa? Em teoria, podemos supor que conhecer o amor que Deus oferece

de modo gratuito no evangelho facilitaria automaticamente o surgimento de comunidades caracterizadas pela honestidade e transparência, cujos membros aceitam, toleram e perdoam uns aos outros, no contexto de sua união com Cristo e de sua busca da semelhança com Cristo. No entanto, mesmo que conheçam bem o evangelho intelectualmente, os cristãos ainda podem não ser de todo transparentes, em virtude dos altos níveis de vergonha e culpa não resolvidas e inconscientes[15] que se traduzem em atitudes defensivas, legalismo, comportamento passivo-agressivo, grosseria e arrogância com os membros da família.[16] Por que isso acontece?

Vimos que principalmente a vergonha faz com que as pessoas queiram se esconder (Gn 3.8). Mas como alguém percebe suas falhas? De modo paradoxal, a boa lei de Deus, quando aliada ao pecado, pode de fato intensificar a vergonha e a culpa ao expor a pecaminosidade (Rm 7.7-24), e isso, por sua vez, facilmente ativa a vergonha em relação ao dano biopsicossocial, sobretudo em personalidades com essa tendência. Por causa disso, os membros de igrejas que mantêm os mais altos padrões éticos costumam ter maior dificuldade de falar francamente sobre suas imperfeições.

No entanto, a solução não é baixar o padrão. Igrejas que enfatizam apenas a aceitação e a graça, sem nunca confrontar seus membros, tendem a criar comunidades marcadas por descrença e desespero inconscientes, que mostram poucas evidências de ressurreição ao longo do tempo. Para encontrar o equilíbrio nesse aspecto, é preciso discernimento sobrenatural, e devemos acrescentar que é provavelmente parte do desígnio de Deus que diferentes igrejas atendam a diferentes tipos de necessidades dos crentes em diferentes estágios de sua vida cristã.

No entanto, as narrativas bíblicas e as epístolas deixam bem claro que os crentes na terra são caracterizados pela imperfeição. “Portanto, devemos esperar uma igreja imperfeita” (Kuyper, 1948, p. 54). Aceitar as fraquezas de nossa igreja e desistir de procurar a igreja perfeita são sinais importantes do amadurecimento cristão. “Só uma comunidade que enfrenta essa desilusão, com todos os seus aspectos infelizes e nefastos, pode ser o que deveria ser aos olhos de Deus e começa a compreender com fé a promessa que lhe é dada. […] Uma comunidade que não pode suportar nem sobreviver a esse tipo de crise, que insiste em manter sua ilusão, quando deveria rejeitá-la, perde permanentemente, naquele momento, a promessa da comunhão cristã” (Bonhoeffer, 1954, p. 27). Isso ocorre porque o amor santo de Deus só pode ser recebido na proporção direta da honestidade e da

transparência de um indivíduo sobre si mesmo (e sobre sua igreja).

Apoiadas no conhecimento do evangelho, experiências cada vez mais profundas de união e comunhão com Cristo por parte dos líderes da igreja e de uma massa crítica de seus membros gradualmente permitem que a comunidade pratique aceitação, tolerância, confissão[17] e perdão uns com os outros, sabendo que os crentes já são perfeitos em Cristo e serão aperfeiçoados no céu, enquanto se esforçam para entrar no "descanso" da semelhança com Cristo (Mt 11.28; Hb 4.11). A cruz e a ressurreição criaram novo espaço social/dialógico, no qual a "hostilidade" da condenação, da culpa e da vergonha da lei foi divinamente eliminada (Cl 2.10-23),[18] abrindo novas possibilidades para a liberdade de expressão genuína (Jo 8.36) que promove a cura relacional e o progresso psicoespiritual. Nesse espaço, reside a possibilidade de união diferenciada com outros seres humanos, envolvendo proximidade mútua (empatia, compartilhamento de pensamentos e sentimentos), diálogo cortês, que mina o conflito interno e promove a integração interna, prazer na companhia do outro (de forma ideal, independentemente de suas falhas) e o empenho cada vez mais bem-sucedido em promover o bem-estar uns dos outros. Por meio de nossas experiências com o Cristo crucificado e ressuscitado das Escrituras e de nossas experiências do santo amor de uns para com os outros, podemos "crescer em tudo naquele que é a cabeça, Cristo" (Ef 4.15).

Mesmo assim, devemos confessar que a realidade de nossas igrejas difere consideravelmente dos objetivos da Bíblia. Seguindo uma sugestão de Kierkegaard (Evans, 2009, p. 39-40), podemos ver nossas igrejas (e a nós mesmos) sob o prisma da ironia. Que absurdo e que presunção que comunidades imperfeitas como as nossas reivindiquem representar o Deus perfeito neste mundo! E, no entanto, isso também faz parte da glória de Deus, e aceitar o paradoxo e a ironia nos ajuda na caminhada.

A igreja vindoura

A igreja é também uma comunidade escatológica (eschatos, "o último", referindo-se às "últimas coisas") — sinal que aponta para a cidade perfeita de Deus nos tempos vindouros. A noiva de Cristo — a igreja universal — tornar-se-

á de fato una e santa no momento de seu casamento com o Cordeiro (Ef 5.26; Ap 19.7,8), uma comunidade de suprema beleza (Ap 21.9-21), “a qual tem a glória de Deus” (Ap 21.11). Então, não haverá mais obstáculos que impeçam seus membros de receber, experimentar e devolver o santo amor de Deus e compartilhá-lo uns com os outros. Haverá perfeita integração interna e total transparência — conheceremos plenamente, assim como somos plenamente conhecidos (1Co 13.12), e teremos o restante da eternidade para crescer em santo amor a Deus e uns aos outros.

Em razão disso, as igrejas locais agora, na melhor das hipóteses, são antecipações daquela comunidade eterna; e, na pior das hipóteses, fazem-nos ansiar por ela. Enquanto isso, são missionárias, cidades situadas no alto de um monte (Mt 5.14), cujos membros participam de todos os aspectos lícitos de sua sociedade, amando seus próximos e convidando-os a irem a Cristo para que também possam se tornar membros de seu corpo antes que venha o fim.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Congregar-se faz bem à alma

“Engrandecei ao Senhor comigo, e juntos exaltemos o seu nome” (Sl 34.3). De muitas maneiras, e como em nenhum outro lugar, a terapia pode acontecer em uma ambiente de culto público. Para começo de conversa, ser guiado em adoração pela liturgia de uma igreja e por ministros habilidosos pode tirar uma pessoa dos estreitos limites de sua subjetividade e fazê-la ponderar as realidades de cura da alma de que necessita, mas em que não pensaria sozinha, dado o estado atual de sua alma. Reuniões públicas da igreja criam oportunidades para desenvolver nova perspectiva sobre Deus e ter experiências com ele que penetrem nossos pensamentos habituais e rotinas: uma visão encorajadora da beleza de Deus, gratidão por Cristo, convicção do pecado, consciência da

distância de Deus, reconhecimento da ansiedade ou da amargura não resolvidas — tudo isso leva a um novo despertar e determinação. A boa pregação instrui sobre Deus, sobre a humanidade e sobre a salvação; dá orientação ética e relacional; apresenta aplicações detalhadas do evangelho aos problemas da vida cotidiana e da alma, além de ensinar a ler a Bíblia para a cura da alma. Basicamente, é uma proclamação pública da lei e do evangelho de Cristo que ajuda no autoexame e convida os ouvintes a reiterar a certeza de que estão quites com Deus em Cristo simplesmente por crerem na promessa de Deus (Paulson, 2011). Hinos e canções podem animar o coração, comovê-lo até as lágrimas e ajudar as pessoas a entregar seus fardos.[19] A ceia do Senhor foi projetada para nos lembrar de nossa pecaminosidade, do amor de Cristo e da dádiva de nossa união com ele. Num culto bem planejado (e ao longo do calendário da igreja), os membros terão oportunidade de louvar, agradecer, lamentar, confessar, perdoar, encorajar e celebrar, fornecendo terapia preventiva semanal e ensinando implicitamente os santos a praticar seu próprio cuidado da alma nos moldes cristãos.

Uma comunidade de amigos que se torna cada vez melhor

Uma vez que os membros de todas as igrejas locais ainda são falhos e pecaminosos, de que maneira podem se aperfeiçoar como sociedade de amigos? Para começo de conversa, o contínuo prazer de Deus nos membros de Cristo (Sf 3.17; Ef 1.7) fornece a base para o amor comunitário da igreja, que nada mais é que uma participação nesse prazer divino e uma representação dele. Mas essa representação também é parte essencial do plano doxológico de Deus para a cura dessas pessoas. À medida que os membros da igreja celebram a bondade de Deus uns nos outros e em nome de Cristo, ao praticarem o respeito e a afirmação mútuos, reconhecendo e praticando seus dons, exortando uns aos outros, mas relevando e suportando os pecados, fraquezas e erros uns dos outros, eles se dão novos tipos de experiências sociais — que também são experiências concretas do Espírito de Cristo que habita em todos eles. Essas experiências podem ajudar a resolver os padrões relacionais patológicos e os esquemas de emoções negativas de forma mais poderosa que o culto e a meditação, porque o impacto neurológico da interação com seres corporificados é maior que o da interação com um ser imaterial, até mesmo Deus — que projetou a vida humana dessa

maneira! “Embora às vezes o Espírito de Deus console imediatamente a alma, o que sem dúvida é o que há de mais doce, na maioria das vezes ‘o sol da justiça, que traz salvação nas suas asas’ (Ml 4.2), transmite os raios de seu consolo com a ajuda de outras pessoas, nas quais estará escondida grande parte da consolação que ele nos traz; […] Deus não raro retém nosso consolo para nos levar a buscar nossos amigos cristãos, por meio dos quais ele pretende nos fazer o bem” (Sibbes, 1635/1973, p. 195).

Igrejas funcionais oferecem ampla gama de “apoio social”, definido como “assistência emocional, informativa e instrumental”, que recebemos de outras pessoas (Dunkel-Schetter e Bennett, 1990). Ajuda instrumental refere-se a apoio material (e.g., dinheiro, meios concretos), ajuda informativa é aconselhamento gabaritado e ajuda emocional consiste em expressões de cuidado e atenção. Especialmente valiosa, segundo Sarason, Pierce e Sarason (1990), é a comunicação de um senso de aceitação. Muitas evidências empíricas mostram que o apoio social está relacionado a resultados positivos de saúde física e mental (Leach, 2015; Uchino, 2004), e as igrejas locais são “instituições mediadoras” ideais para sua provisão (Berger e Neuhaus, 1976).[20] O que distingue as igrejas de outras instituições de apoio social é o fato de que seu alicerce é o evangelho de Cristo, que dá aos crentes uma base transcendente para a aceitação mútua.

O valor terapêutico de pertencer a uma comunidade que busca cultivar uma amizade genuína é multiforme. Esse apoio pode ajudar a minar a tendência legalista/perfeccionista que aflige muitos cristãos, sobretudo no início da idade adulta. Também pode ajudar a resolver a vergonha por meio da aceitação mútua face a face (Rm 15.7). Pesquisas sobre “apego seguro adquirido” (Hesse, 2008) sugerem que amizades significativas e de longo prazo nas igrejas locais podem ajudar a reparar déficits causados por relacionamentos nocivos anteriores. “Há uma doce visão de Deus na face de um amigo” (Sibbes, 1635/1973, p. 192). Os crentes são, idealmente, “objetos de transição” uns para os outros, em relação a Deus. “Um ministério de cura que se entende como a cura das almas em [um] sentido cristológico nada mais é do que a continuação do próprio ministério de Cristo por meio de nossa vida, já que o Espírito de Cristo vive e trabalha em nós” (Anderson, 1982, p. 201).

Por causa de sua finitude, fraqueza e pecado remanescente, os crentes também precisam de um diálogo com outras pessoas que envolva responsabilidade e desafio mútuos. Portanto, as igrejas que promovem a amizade entre seus

membros podem oferecer-lhes treinamento sobre como incentivar uns aos outros a ser honestas em relação a suas experiências, lutar contra desejos imorais, lamentar e perseverar no sofrimento, praticar disciplinas psicoespirituais, perdoar-se quando necessário e assim por diante. Exortar com graça é uma arte e requer prática e feedback (mais uma vez, consulte Wachtel, 2011, que demonstra uma notável sabedoria, proveniente da graça criadora, a respeito dessa arte).

Como as igrejas se tornam melhores comunidades de amigos? Além de atrair seus membros para um maior bem comum — o Deus santo e amoroso —, o modelo de amor de Stump (2012) sugere que elas precisam incentivar os membros a se reunir regularmente para conversar face a face, onde possam praticar o hábito de estar intencionalmente presentes, dando atenção uns aos outros e compartilhando pensamentos, sentimentos, preocupações e histórias com aceitação e compaixão mútuas (e.g., em pequenos grupos [que exigem um bom treinamento de líderes] e seminários de fim de semana). Por fim, a equipe e a programação da igreja refletem e comunicam suas prioridades. As igrejas que levam a sério o cultivo de amizades genuínas estruturam oportunidades para que se desenvolvam naturalmente e contratam pessoas para supervisionar seus ministérios de cuidado da alma e formação espiritual, se puderem pagar por esse serviço.

Uma escala contínua de cuidado no âmbito da comunidade cristã local

Embora as igrejas locais tenham um papel especial a desempenhar na cura da alma do povo de Deus, são poucas as que têm condições de fazer tudo. Vamos examinar, a seguir, a variedade de serviços de assistência à alma que uma comunidade de igrejas cristãs de tamanho razoável e bem equipada pode fornecer em determinada região.

Liderança pastoral. Deus estabeleceu o ofício de pastor (Ef 4.11; também chamado bispo [At 20.28; 1Tm 3.1-7] e presbítero [1Tm 5.17]) para guiar as congregações locais na direção de uma crescente conformidade com Cristo e para curar almas em nome dele. É claro que as denominações têm discordâncias em relação a esse assunto. Essa descrição representa um entendimento "congregacional". Desde o início da igreja, esse ofício esteve

associado a ser um "pastor de almas" (At 20.28; Hb 13.17; a palavra grega — poimēn — significa "indivíduo que leva os animais ao pasto e os vigia") e, mais tarde, um "médico de almas" (Gregório de Nazianzo, 1996). Grande parte do trabalho pastoral diz respeito a cuidar do bem-estar psicoespiritual do povo de Deus, seja pregando, visitando, administrando as ordenanças, seja realizando casamentos ou funerais, além da tarefa mais óbvia do cuidado da alma, que é dar aconselhamento. Mesmo na cultura ocidental contemporânea, em que o campo da saúde mental se tornou radicalmente secularizado, os pastores ainda são muitas vezes os primeiros a ser chamados quando alguém tem uma crise ligada à saúde mental (Stanford e Philpott, 2011). Os pastores que melhor cumprem suas funções desempenham todos os seus deveres ministeriais atentos a seu significado terapêutico. Hoje em dia, infelizmente, alguns pastores se veem mais como professores, palestrantes motivacionais ou CEOs do que como pastores de almas.

No entanto, os pastores são encarregados de liderar e guiar o povo de Deus rumo ao amadurecimento psicoespiritual em Cristo (Ef 4.11-16). Assim, suas responsabilidades incluem avaliar de que modo tudo o que fazem se reflete no cuidado da alma e esforçar-se para que o cuidado da alma seja uma alta prioridade na vida de sua igreja. Isso pode ser comunicado aos membros de várias maneiras, como orar publicamente (com sabedoria) sobre questões gerais de saúde mental; ter um "domingo da saúde mental"; trazer palestrantes e realizar seminários sobre tópicos comuns do cuidado da alma, como depressão, ansiedade e dependência; e organizar a igreja para facilitar ao máximo o cuidado da alma no âmbito da igreja (e.g., em grupos pequenos). Além disso, a maioria dos ministros provavelmente faz aconselhamento individual toda semana. Nesse caso, em geral praticam o que hoje é chamado "aconselhamento bíblico" — um tipo de cuidado da alma que trabalha sobretudo com os ensinamentos bíblicos —, já que são treinados no manejo da Bíblia, o guia de Deus para o cuidado da alma que contém os "primeiros princípios" cristãos sobre o assunto (2Tm 3.15-17). O ideal é que os pastores adotem uma forma renovada de aconselhamento bíblico, que critica o secularismo, mas está aberta a pesquisas empíricas válidas, interpretadas do ponto de vista cristão (veja os materiais preparados pelo corpo docente da Christian Counseling and Educational Foundation; MacDonald, Kellemen e Viars, 2013; Kellemen, 2014). Mesmo assim, isso costuma significar que a maioria dos pastores precisará de um treinamento em aconselhamento mais profundo do que em geral se obtém em um típico curso de seminário. Os que tiverem um dom especial nessa área devem considerar a possibilidade de dedicar tempo maior para desenvolver suas habilidades de aconselhamento e

talvez aprofundar sua formação em assuntos ligados ao cuidado da alma, seguindo o exemplo de Richard Baxter (1981; 1990).

Para complicar imensamente seu trabalho, os pastores (e suas famílias) são muitas vezes colocados em pedestais, e as pessoas esperam que sejam representações idealizadas dos membros de sua congregação — e, portanto, sem falhas. Isso pode criar fortes pressões psicossociais, reforçando defesas aprendidas anteriormente, o que pode fazer com que tenham dificuldade de ser honestos com eles mesmos e com a igreja sobre o pecado remanescente e até mesmo sobre seu sofrimento e os danos biopsicossociais que possam ter. Isso sem dúvida contribui muito para a frustração e o esgotamento pastoral.

Essa dinâmica perfeccionista de fato inibe a autoconsciência necessária para o amadurecimento cristão genuíno, estabelecendo em muitas igrejas um trágico padrão recíproco, no qual a ignorância a respeito de si mesmo acaba sendo implicitamente reforçada, a falta de autenticidade torna-se normativa e o objetivo passa a ser o mero desempenho externo. Como os líderes não podem levar os outros para mais longe do que eles mesmos conseguem chegar, essas igrejas tendem a alcançar um platô psicoespiritual, e coisas que, em outras circunstâncias, seriam bons sinais de maturidade genuína passam a ter a precedência (e.g., conhecimento da Bíblia, boas obras, línguas). Assim, os pastores precisam do encorajamento de seus colegas e, idealmente, da liderança leiga da igreja para continuar abertos a novas experiências com Cristo e à autorrevelação e transparência.

Equipe de apoio para o cuidado da alma. Igrejas maiores também têm condições de contratar outros profissionais gabaritados para se encarregar principalmente de tarefas de aconselhamento ou direção espiritual,[21] os quais também podem fazer a superintendência principal de outros tipos de atividades de cuidado da alma na igreja (como treinamento de líderes de grupos pequenos, aconselhamento leigo ou orientação para o casamento). Há diferenças de opinião no que se refere à relação entre aconselhamento profissional e o aconselhamento baseado na igreja, e isso é saudável; por exemplo, alguns acham que as igrejas não devem contratar conselheiros licenciados para evitar a ideia de responsabilidade da igreja associada à licença profissional; em vez disso, devem simplesmente encaminhar as pessoas a profissionais de saúde mental cristãos (PSMs, como conselheiros, psicoterapeutas, médicos e psiquiatras) (Hannaford, 2009). Já outras igrejas empregam PSMs para oferecer aos cristãos um nível de habilidade terapêutica

superior à de um típico membro da equipe pastoral, para assim fornecer maior variedade de serviços de cuidado da alma centrados em Cristo, sob a supervisão da liderança pastoral. Qualquer que seja o caminho que uma igreja escolha, a chave é encontrar conselheiros licenciados que sejam centrados em Deus e tão bem informados sobre os recursos terapêuticos da fé cristã quanto sobre a ciência humana contemporânea, sendo capazes de interpretar a segunda de acordo com a primeira.

Um ministério de cada um dos membros. Além disso, o ensino do Novo Testamento (e o livro de Provérbios) sugere que o amadurecimento cristão na igreja envolve o processo em que cada membro se torna mais bem preparado para ser um amigo espiritual dos outros (Ef 4.12-16; Kellemen, 2016). Embora nem todos na igreja tenham o dom de aconselhamento, grupos pequenos de vários tipos oferecem, regularmente, oportunidades para que os membros pratiquem o amor e as habilidades básicas do aconselhamento em "conversas sobre problemas", ou seja, "conversas em que as pessoas falam sobre seus problemas, desde os aborrecimentos cotidianos até os grandes acontecimentos da vida que trazem desafios, ameaças ou perdas estressantes" (Goldsmith, 2004, p. 4). Diferentes filosofias de ministério ditam os tipos de grupos pequenos que as igrejas desenvolvem, como ensino, evangelização ou apoio social, mas as igrejas mais saudáveis esforçam-se para encontrar um equilíbrio entre o crescimento interno e a expansão, sabendo que o ministério externo é mais bem alimentado pelo amor mútuo dos irmãos e irmãs.

Igrejas que disponham dos recursos adequados também podem optar por treinar conselheiros leigos para ajudar as pessoas com problemas psicoespirituais relativamente básicos por meio de aconselhamento bíblico e apoio social, além de fornecer essa ajuda para qualquer um que necessite (Kellemen, 2012; Tan e Scalise, 2016). Os programas de mentoria fornecem estrutura semelhante, a qual permite que leigos mais experientes e prudentes ajudem os que ainda estão no início da jornada.

A igreja local fornecendo cuidado da alma para a região local. Muitas megaigrejas oferecem a mais ampla gama de serviços psicológicos disponíveis em um só lugar, em dada região, incluindo aconselhamento individual, ministérios baseados em gênero, ministérios específicos por faixa etária e pequenos grupos que abordam todos os tipos de problemas. Essas igrejas fornecem a seus bairros ou região circunvizinha uma notável variedade de claros recursos de cuidado da alma, na maioria das vezes gratuitos, que

infelizmente não são reconhecidos no campo da saúde mental comunitária.[22] Mas mesmo igrejas de tamanho médio podem colocar seus recursos de aconselhamento à disposição do bairro e regiões no entorno, além de oferecer seminários especiais periodicamente sobre temas como casamento, educação de filhos e vários tópicos de saúde mental. As igrejas também são locais ideais para ajudar a instruir e a fornecer diretrizes para a comunidade cristã (e outras) sobre o uso sábio de medicamentos psicotrópicos e sobre quando se deve procurar a ajuda de um conselheiro profissional ou médico.

Encaminhamento a um profissional fora da igreja local. Ministros bem treinados geralmente são os mais qualificados para lidar com a maioria dos problemas éticos e espirituais, como falhas morais significativas, lutas espirituais e segurança, assim como muitos, se não a maioria, dos problemas psicoespirituais, como vergonha e culpa, tristeza, depressão leve, ansiedade e dependência, estresse e dificuldades no casamento, na família e nos relacionamentos, até que se mostrem mais graves do que se pensava inicialmente. No entanto, a maioria dos ministros não tem tempo para resolver esses problemas a longo prazo, para não falar de tipos mais complexos de psicopatologia, que em geral estão enraizados em questões biológicas e de desenvolvimento — como esquizofrenia, transtorno bipolar, transtornos de personalidade, distúrbios alimentares, trauma severo, depressão e ansiedade moderada a grave, distúrbios dissociativos e altos graus de dependência —, já que a complexidade de seu tratamento muitas vezes transcende o conhecimento e a experiência de aconselhamento de pessoas que foram treinadas principalmente em exposição e pregação bíblica. Por isso, o tratamento dessas condições costuma exigir a ajuda de outras pessoas com treinamento mais avançado em aconselhamento ou medicina.

Contudo, graças à posição ímpar nas linhas de frente do campo da saúde mental (Stanford e Philpott, 2011), os ministros têm oportunidades de realizar regularmente três tarefas críticas no cuidado da alma: (1) avaliação, que exige entendimento básico dos vários tipos de psicopatologia, (2) triagem, que determina a gravidade do problema, e (3) encaminhamento, que é recomendar uma pessoa a quem procurar para tratar do problema, se o tratamento exigir competências que estão fora do alcance do ministro (McMinn, Vogel e Heyne, 2010). Portanto, algum treinamento nessas tarefas é altamente desejável.

Alguns cristãos acreditam que esse tipo de encaminhamento equivale a uma abdicação da responsabilidade ministerial ou da suficiência de Cristo, ou das

Escrituras, ou da igreja local no tocante à cura da alma. No entanto, reconhecer nossos limites de conhecimento, treinamento e habilidade, assim como os dons de outras pessoas no corpo de Cristo pode ser um sinal de humildade e sabedoria, e, ao longo dos séculos, pastores muitas vezes colaboraram alegremente com pessoas que tinham mais conhecimento do que eles.[23]

Em um mundo ideal, se um ministro não se sentisse com competência suficiente na área de cura da alma para tratar o problema de um aconselhado, poderia encaminhá-lo a outra pessoa cujos conselhos fossem tão centrados em Cristo quanto os dele, mas que tivesse também treinamento avançado em neurociência, desenvolvimento humano e sistemas familiares, diagnóstico de psicopatologia e técnicas clínicas. Infelizmente, esses profissionais são hoje mais raros do que poderíamos desejar. Assim, uma sugestão seria que o ministro, antes de indicar um profissional da área em sua região, fosse conversar com ele sobre como Cristo se encaixa em sua terapia, assim como a oração, a Bíblia e a meditação, quais são seus autores favoritos em matéria de aconselhamento, qual seu treinamento em psicologia e teologia e, também, quais são suas especializações de aconselhamento (e.g., distúrbios alimentares, trauma, distúrbios de personalidade, psicologia infantil e assim por diante). O ministro poderia, então, elaborar uma lista de referências que levasse em conta a centralidade em Cristo e o entendimento bíblico dos conselheiros em sua região, juntamente com sua formação e especialização psicológica, reconhecendo, humildemente, a dificuldade de ter habilidades em duas disciplinas (teologia/espiritualidade e psicologia/aconselhamento) e se dispondo a trabalhar com as pessoas mais qualificadas para resolver problemas específicos. Além disso, os ministros podem continuar a dar orientação espiritual às pessoas que encaminham a outro lugar para atendimento especializado. Por sua vez, os PSMs cristãos devem cultivar relações com os ministros de sua região para construir sua clientela e informá-los sobre seus conhecimentos (McMinn e Dominguez, 2005). A necessidade de uma maior colaboração dentro do corpo de Cristo, bem como de mais conselheiros com dupla qualificação (teológica e psicologicamente qualificados) é premente.

Chamados à verdade, santidade e amor. No capítulo 3, dissemos que a semelhança com Cristo se processa em três dimensões: santidade, amor (agência em comunhão) e receptividade ativa. Por causa de sua vocação (e provavelmente seus dons), pastores e teólogos provavelmente são os portadores-padrão da verdade e da santidade dentro da comunidade cristã, incentivando um compromisso radical com Deus e o evangelho, serviço

característico a Deus e fidelidade aos ensinamentos ortodoxos e a normas e práticas éticas que definem particularmente o cristianismo. A comunidade cristã precisa desses líderes proféticos bem instruídos na Bíblia e em teologia e que nos chamam repetidamente à graça de Deus e à pureza de coração, em Cristo e pelo Espírito. Dada sua vocação (e provavelmente seus dons), os PSMs são os que têm maior probabilidade, dentro da comunidade cristã, de deter entendimento e conhecimento necessários para trabalhar com a dinâmica da alma humana e amar os outros para assim promover sua confiança, autoexame e resolução de conflitos internos. A comunidade cristã precisa desses líderes compassivos, com grande capacidade de aceitar as pessoas como elas são, apesar de seus defeitos e pecados, com condições de reconhecer ações defensivas, tolerar fortes manifestações de emoção (ou nenhuma emoção), interpretar as nuanças da expressão emocional e a presença de dinâmica inconsciente em virtude de traumas precoces — habilidades que só podem se desenvolver após anos de treinamento, experiência no tratamento de outras pessoas e, geralmente, autocompreensão.

Às vezes, esses dois grupos de líderes ficam frustrados um com o outro e desenvolvem suspeitas mútuas. No entanto, os respectivos chamados e conhecimentos fornecem outro exemplo de como diferentes membros do corpo de Cristo precisam um do outro e têm dons a ser compartilhados por meio de respeito e diálogo mútuos. Porém, para se beneficiarem, os membros de cada grupo precisam reconhecer o talento dos que estão no outro grupo. Oramos para que o Espírito Santo promova a união de muitos líderes desses grupos e unifique seus propósitos na igreja do século 21. Um resultado nobre seria a formação de redes locais e regionais de cuidado da alma, nas quais os ministros e suas igrejas, PSMs e organizações paraeclesiásticas (missões de resgate, centros de aconselhamento e treinamento e programas residenciais) colaboram para oferecer um amplo contínuo de serviços centrados em Cristo, baseados na Bíblia, psicologicamente sofisticados e guiados pela compaixão para abordar a maior variedade possível de problemas psicoespirituais.

Variação psicoespiritual dentro das igrejas locais

Se uma cultura se mede pelo modo de cuidar dos pobres, uma igreja se mede

pelo modo de cuidar dos pobres de espírito. Vimos que a maioria das igrejas é composta de crentes que diferem grandemente quanto à maturidade psicoespiritual. A forma de a igreja lidar com essa variação ilustra seu entendimento da fé cristã. A variação psicoespiritual dentro da igreja é abordada com frequência no Novo Testamento (e.g., Rm 14; 1Co 3.1-4; 8; Fp 3.15; 1Ts 5.14; Hb 5.12-14). E se for propósito de Deus reunir esses diferentes tipos de cristãos no corpo para que todos possam se beneficiar? “O olho não pode dizer à mão: Não preciso de ti […] Pelo contrário, […] os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários. […] Deus assim formou o corpo […] para que não haja divisão no corpo, mas para que os membros tenham o mesmo cuidado uns com os outros” (1Co 12.21,22,24,25).

No entanto, encontramos um tipo de “sistema de castas” psicoespiritual em muitas igrejas, no qual os membros mais “dignos” (1Co 12.23) menosprezam os “membros mais fracos” (com problemas psicossociais e eticoespirituais mais visíveis), que se escondem, envergonhados (e lutam com sentimentos de inveja). Um breve exame, no entanto, geralmente revela que os mais fracos costumam ter menos vantagens na vida, tendo sido, talvez, mais expostos a abuso ou negligência na infância do que os mais dignos. Por sua vez, os mais dignos geralmente cresceram em famílias mais saudáveis do que os mais fracos, e sofreram menos na infância, de modo que o sucesso de sua vida tem mais conexão com a graça de Deus do que são capazes de avaliar plenamente (pelo menos nesta vida). Logo, seus conselhos para os fracos, embora tecnicamente verdadeiros, às vezes podem parecer superficiais e humilhantes, talvez causando mais mal que bem.

Em uma atmosfera encharcada do evangelho, onde todo crente é igual diante de Deus, em Cristo, e tem algo que contribuir para a vida do corpo, perguntamo-nos se esses dois grupos também poderiam aprender a se valorizar mutuamente e a se beneficiar um do outro. Os membros mais fracos poderiam exemplificar (e ensinar) a transparência e a vulnerabilidade, assumindo riscos ao compartilhar suas histórias e lutas, enquanto os mais dignos poderiam aprender com o sofrimento deles e a maldade deste mundo, dos quais foram relativamente poupados, acrescentando mais sabedoria e compaixão à sua qualidade moral. Talvez os mais dignos possam passar um tempo significativo com os mais fracos, trazendo-os para sua vida, sempre que possível, de forma substancial, amando-os e aceitando-os, mas também orientando-os, gentil e compassivamente, na prática da autorreflexão, da regulação emocional e do desenvolvimento de habilidades sociais, sem julgamentos e com o cuidado e a

paciência que os fracos raramente experimentaram. Esse tipo de relação recíproca aperfeiçoaria a salvação cristoformativa dos dois grupos.

É provável que isso ocorra em igrejas em que o crescimento psicoespiritual é muito valorizado, a autenticidade e a transparência, com sabedoria, são modeladas e encorajadas de forma aberta, os estigmas associados a problemas psicoespirituais e à necessidade de aconselhamento são combatidos em público e o aconselhamento é regularmente recomendado como "disciplina espiritual social". De modo mais formal, a confissão litúrgica regular comunica a verdade de que os crentes ainda são pecadores arruinados, e as referências periódicas a várias dificuldades ligadas ao cuidado da alma, em orações ou sermões públicos, ajudam a normalizá-las. Um bom sinal de que essa atmosfera está sendo cultivada é que as pessoas mais fracas se sentem bem-vindas.[24]

A igreja como espelho que reflete nossa alma

O envolvimento da igreja local também beneficia os crentes, criando oportunidades para perceber suas dinâmicas psicológicas, relacionais e espirituais. A igreja é uma espécie de laboratório social onde podemos aprender sobre nossos pontos fortes e fracos, praticar e refinar nossos dons e habilidades, idealmente em um ambiente sem "condenação […] em Cristo" (Rm 8.1). Por exemplo: Como me sinto em relação ao restante da igreja? Como alguém que pertence a ela ou como um elemento indesejável? E de onde isso vem — da igreja ou de mim (ou de ambos)? Eu me envolvo com Deus no culto ou fico distraído, pensando em uma porção de outras coisas? Louvar a Deus me faz sentir alegria ou condenação? Estou disposto a ouvir Deus falar comigo durante o sermão ou durante o testemunho dos membros de um grupo pequeno, ou tenho a tendência de ser crítico? Enxergo outros membros da igreja como santos perdoados, habitados pelo Espírito Santo, ou como pecadores em potencial, capazes de cometer erros? No fim de um culto, procuro conhecer novas pessoas ou saio rapidamente? Que emoções sinto ao chegar ou sair do culto, e por quê? Estou tentando me manter ocupado demais na igreja para evitar estar com Deus ou aprofundar minha relação com os outros? Então, quando percebo que enfrento essas lutas, sou muito duro comigo mesmo? No fim de um culto, espero que outras pessoas me procurem ou procuro me comunicar com elas, e, em

qualquer uma das hipóteses, por quê? Consigo aplicar o evangelho a mim mesmo?

Tudo isso tem potencial terapêutico, e nossas experiências na igreja podem esclarecer questões não resolvidas do nosso passado, crenças fundamentais sobre nós mesmos e os outros ou talvez uma lacuna entre nosso conceito-Deus e nossa verdadeira imagem-Deus. Desse modo, nossa igreja local pode criar oportunidades para processar essas dinâmicas de forma redentora e também nos ajudar a entender e a aceitar os outros santos da igreja que também lutam com alguns dos problemas que nós mesmos enfrentamos.

Ao mesmo tempo, como uma pessoa se sente na igreja costuma também ter alguma base na realidade externa, e, como já observado, todos os tipos de problemas humanos decorrentes da Queda estão presentes na igreja. Portanto, os crentes não devem presumir que suas experiências negativas na igreja se originam inteiramente de si próprios. O Novo Testamento ensina que as igrejas podem ter problemas psicossociais significativos (e.g., a existência de panelinhas; 1Co 3.3,4), além de espirituais. As igrejas podem transmitir involuntariamente uma atmosfera de arrogância, xenofobia, perfeccionismo ou intelectualismo. A liderança pastoral pode ser gravemente comprometida por narcisismo, defensividade, passividade ou dominação dos membros (às vezes chamado “abuso espiritual”; Johnson e Van Vonderen, 2005), que muitas vezes não fazem ideia de como os problemas da igreja podem refletir os déficits psicológicos dos ministros. Por isso, algumas vezes os membros chegam à triste conclusão de que não podem mais permanecer em determinada igreja e servir bem. O ideal é que líderes e membros estejam abertos para ouvir opiniões a seu respeito de qualquer fonte, para que cresçam em autocompreensão, humildade e sabedoria, de modo que os casos de abuso se tornem menos prováveis de ocorrer.

O papel da igreja e de seus membros no campo da saúde mental

A igreja local ocupa uma posição muito estratégica no campo da saúde mental (Weaver, 1995). Pense nos incalculáveis benefícios sociais e de saúde mental — profiláticos e de apoio — em geral fornecidos por uma igreja local a seus

membros: o pastor como “socorrista” de plantão para atender às crises; aconselhamento gratuito; uma rede de apoio social; diretrizes bem definidas para a vida que priorizam o amor; ajuda material; e reuniões semanais de celebração que concentram a atenção das pessoas em um Deus bom, amoroso e poderoso (Park e Slattery, 2013). Não existe atualmente nenhuma organização ou instituição comparável na maioria das comunidades que atenda a uma gama tão grande de necessidades em saúde mental (Franklin e Fong, 2011).

Além disso, algumas igrejas estão determinadas a desempenhar um papel mais direto como “instituição mediadora” de saúde mental em seu bairro e regiões adjacentes por meio dos serviços que oferecem à pessoas ao redor. Esse cuidado pode começar com uma triagem psicoespiritual inicial[25] dos que chegam à igreja buscando ajuda, seguida de uma discussão sobre as melhores opções de encaminhamento disponíveis na igreja e no bairro e adjacências e terminando com uma decisão mais ou menos informada por parte da pessoa que buscou ajuda (Runnels e Stauber, 2011). É claro que esse tipo de processo é facilitado pelo conhecimento que a pessoa que faz a triagem (em geral um ministro) tem a respeito dos recursos locais e por seu relacionamento com os PSMs da região. Além disso, igrejas maiores podem oferecer ao público: aconselhamento centrado em Cristo, gratuito ou pago; seminários ou grupos especiais sobre distúrbios como depressão, esquizofrenia ou dependência sexual; aulas sobre tópicos práticos, como habilidades parentais, orçamento doméstico e orientação para casais, ministradas por seus PSMs ou outros profissionais cristãos da região; atividades esportivas e ajuda material, como assistência financeira, abrigo para pessoas em situação de rua, banco de alimentos, doação de roupas, aulas de alfabetização e serviços básicos de mecânica de automóveis (às vezes chamados “ministérios de misericórdia”, Keller, 1997).

Igrejas com a visão mais expansiva podem fundar missões de resgate cristãs, abrigos para mulheres, clínicas pró-vida ou oficinas protegidas e casas de recuperação para encarcerados ou portadores de doença mental ou, pelo menos, participar dessas iniciativas. Redes de igrejas, é claro, também podem ser formadas para reunir recursos para atender às necessidades regionais. Sei de uma igreja que, em vez de construir um novo templo, construiu um centro comunitário para sua cidade com pista de caminhada coberta, piscina, área para prática de golfe de disco, academia de ginástica, salões de festas e uma cafeteria, além de serviços gratuitos de aconselhamento bíblico, aulas de vários tipos, ligas esportivas e um programa de reabilitação para adolescentes e mulheres jovens em várias situações desfavoráveis. Juízes locais oferecem este último programa

como opção voluntária para pessoas que têm problemas com a lei e que, na opinião deles, poderiam se beneficiar desse tipo de apoio.[26]

A maioria das igrejas locais não pode construir um centro comunitário, mas igrejas e membros individualmente podem optar por trabalhar com muitas populações carentes em sua região, em nome de Jesus — por exemplo, pobres (da periferia e da zona rural), sem-teto, doentes mentais ou físicos, encarcerados, vítimas de tráfico sexual, idosos ou pessoas com dependência química, seja diretamente, seja com a colaboração e apoio de organizações paraeclesiásticas. Além disso, muitos terapeutas cristãos sentem que têm um chamado para trabalhar no sistema público de saúde mental de várias maneiras, procurando ajudar as pessoas em nome de Cristo, a maioria de uma forma mais implicitamente cristã, e outros de forma mais explícita, dependendo de seu chamado e da abertura ao cristianismo no lugar onde trabalham.

Deus ama o mundo do lado de fora da igreja

A vida de Cristo, a Palavra de Deus, é a mensagem de Deus para o mundo, a mensagem de que ele ama o mundo e deseja perdoar e curar a todos os que estão separados dele (Jo 3.16; 1Tm 2.4; 4.10; 2Pe 3.9). Os cristãos creem que a mensagem está no centro do plano terapêutico mais eficaz do planeta. Seja trabalhando na igreja, seja na saúde mental pública, os terapeutas cristãos devem ter o direito de compartilhar essa mensagem durante a sessão, porque os pacientes têm o direito de avaliar os benefícios psicoespirituais da cosmovisão do terapeuta como parte de sua terapia, ainda que ela seja diferente de alguma versão do naturalismo, desde que as preferências terapêuticas do cliente sejam sempre respeitadas. Essa busca pelo supremo bem terapêutico do aconselhado baseia-se, em última análise, no relacionamento que todos os aconselhados têm com seu Deus Criador e seu desejo de curá-los de seus pecados e danos e dar-lhes descanso (Mt 11.28). Ao mesmo tempo, os conselheiros que trabalham em instalações públicas de saúde mental devem estar atentos aos padrões éticos correntes em seu campo, que continuam a proibir o terapeuta de iniciar esse tipo de sondagem, bem como aos padrões específicos adotados em seu local de trabalho, e levar em conta os riscos envolvidos em compartilhar o programa terapêutico de Deus nesses contextos. Com o tempo, espera-se que haja uma

abertura cada vez maior à terapia baseada na cosmovisão no âmbito da saúde mental pública que substitua o mandato atual da terapia de “cosmovisão neutra” (que, na verdade, promove o secularismo), para que os terapeutas cristãos (entre outros) tenham liberdade para aconselhar de acordo com todos os seus valores terapêuticos, com sabedoria e consideração, exatamente como os bons terapeutas seculares conseguem fazer atualmente.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Bonhoeffer, D. Life together: prayer book of the Bible. Dietrich Bonhoeffer Works. Organização de J. H. Burtness; G. B. Kelly. Tradução para o inglês de D. W. Bloesch (Minneapolis: Fortress, 1996). vol. 5.

_____. Vida em comunhão (São Leopoldo: Sinodal, 2009).

Edwards, J.Charity and its fruits (Edinburgh: Banner of Truth, 1978; edição original: 1852).

Contemporâneos

Allison, G. R. Sojourners and strangers: the doctrine of the church (Wheaton: Crossway, 2012). [‡]

_____.Eclesiologia (São Paulo: Vida Nova, 2021).

Baker, J. Celebrate recovery: leader's guide (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

_____. Celebrando a recuperação: guia do líder (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017).

Burke, J. No perfect people allowed: creating a come-as-you-are culture in the church (Grand Rapids: Zondervan, 2007).

Crabb, L. Connecting (Waco: Word, 1997).

_____. The safest place on earth (Nashville: Thomas Nelson, 1999).

_____. O lugar mais seguro da terra. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira (São Paulo: Mundo Cristão, 2000).

Dever, M. E. Nine marks of a healthy church (Washington: IX Marks, 2005). Forte ênfase nas dimensões teológica e ética da vida da igreja.

_____. Nove marcas de uma igreja saudável. Tradução de Francisco Wellington Ferreira (São José dos Campos: Fiel, 2011).

Franklin, C.; Fong, R., orgs. The church leader's counseling resource book: a guide to mental health and social problems (New York: Oxford University Press, 2011). [‡ Obra introdutória, um tanto irregular, mas útil para os interessados em aumentar o envolvimento da igreja nos serviços de saúde mental.]

Journal of Biblical Counseling. [Principal referência para o cuidado da alma centrado em Deus em uma igreja local. Veja www.ccef.org.]

Kellemen, R. W. Equipping counselors for your church (Phillipsburg: P&R, 2011).

Lane, T.; Tripp, P. D. Relationships: a mess worth making (Greensboro: New Growth, 2006).

_____. Relacionamentos: uma confusão que vale a pena (São Paulo: Cultura cristã, 2011).

McMinn, M. R.; Dominquez, A. W., orgs. Psychology and the church (New York: Nova Science, 2005). [‡]

Purves, A. Reconstructing pastoral theology: a Christianological foundation (Louisville: Westminster John Knox, 2004). [‡]

Scazzero, P. The emotionally healthy church (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

_____. A igreja emocionalmente saudável (São Paulo: Vida, 2014).

Thrall, B.; McNicol, B.; Lynch, J. True-faced: Trust God and others with who you really are (Colorado Springs: NavPress, 2004).

Volf, M. After our likeness: the church as the image of the Trinity (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). [‡]

Wachtel, P. L. Therapeutic communication: knowing what to say when. 2. ed. (New York: Guilford, 2011). [‡ Livro secular que comunica a graça criadora de uma forma que pode ensinar aos crentes a comunicar melhor a graça redentora.]

Wilkerson, M. Redemption (Wheaton: Crossway, 2011).

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Para Edwards, a Trindade é o arquétipo eterno do consentimento. Ricardo de São Vítor (1979) oferece outro argumento, segundo o qual o amor mútuo e consensual do Pai e do Filho dá prazer à terceira Pessoa, o Espírito, que se alegra infinitamente na felicidade deles, e eles, por sua vez, compartilham amorosamente desse amor com o Espírito, formando com ele uma comunidade perfeitamente harmoniosa que transcende a perfeição de um par.

[2] Lucas fez associação semelhante: “a igreja de Deus, que ele comprou com o seu próprio sangue” (At 20.28).

[3] Comentamos que Edwards via a excelência do Filho como uma conjunção de opostos (majestade eterna que se tornou um bebê humano). Estendendo um pouco mais essa orientação estética, que conjunção de opostos se vê em um grupo de pecadores arruinados que são edificados no “corpo” de Cristo habitado pelo Espírito Santo! Essa também é uma forma notável de excelência.

[4] Pascal (1941) concordava, em princípio: “Nós nos amamos porque somos

membros de Jesus Cristo. Amamos Jesus Cristo porque ele é o corpo do qual somos membros. Tudo é um, um está no outro, como as três Pessoas" (p. 159). Nas últimas décadas, muitos teólogos de várias perspectivas ortodoxas sugeriram que a igreja oferece uma analogia social da Trindade (e.g., Grenz, 2001; Volf, 1998; Zizioulas, 1985). Todavia, essa associação tem sofrido severas críticas nos últimos anos (veja Bidwell, 2011; Holmes, 2012; Tanner, 2010). Os críticos têm razão em ser cautelosos quanto à busca de correspondências entre a Trindade e propostas sociais específicas, seja na igreja, seja na cultura, por causa do perigo de projeção, pelo fato de que propostas opostas são defendidas com a mesma analogia social e dada a preferência dos autores bíblicos em apontar para Cristo como foco de nossa imagem, e não a Trindade. No entanto, como sugerido no capítulo 2, esse cuidado não precisa levar a um agnosticismo completo em relação a essas correspondências, dada a evidência bíblica que aponta nessa direção, quando combinada com argumentos plausíveis baseados em analogia.

[5] A princípio, este capítulo havia sido colocado após a análise da divisão interna (os próximos três capítulos) para realçar a importância da fé individual. Contudo, depois que apresentei algumas palestras sobre este livro no Mid-American Reformed Seminary, em 2009, Nelson Kloosterman recomendou a ordem atual, com o que acabei concordando. Os cristãos vivem em meio a uma dialética individual-social. Os crentes são vivificados um de cada vez, mas depois se unem à eterna comunidade/tradição cristã para poderem crescer.

[6] Amor santo é a característica que define a semelhança da igreja com o Deus triúno e a natureza do seu crescimento (Lincoln, 1990).

[7] Nesse sentido, veja as reflexões de Sibbes (1635/1973) sobre o valor dos amigos espirituais: "Pois, além da presença de um amigo, que, em si, tem alguma influência de consolo: 1. A descoberta de seu afeto amoroso tem uma doçura acalentadora. 2. A expressão de amor em consolos e serviços concretos, ao suprir qualquer necessidade externa da parte que se encontra em situação difícil, tem grande valor. Assim Cristo abriu caminho para consolar as almas dos homens, tratando o corpo deles com bondade. O amor, com seus frutos sensíveis, prepara para qualquer conselho saudável. 3. Por fim, palavras sadias trazem consigo uma virtude cordial especial, sobretudo quando o Espírito de Deus no conselheiro afetuoso se une à palavra de consolo e, assim, aproxima-se do coração de um paciente angustiado" (p. 193).

[8] Existem, é claro, muitas variações desse padrão geral. Atualmente, por

exemplo, estão sendo feitas experiências com campi que funcionam como satélites da igreja local e também com igrejas online. Algumas estruturas são indiscutivelmente mais próximas do projeto de Deus do que outras — e, sendo batista, tenho minhas opiniões —, mas certa variedade no corpo universal parece refletir a variedade no corpo local.

[9] Na eternidade, os crentes provavelmente devem ser incluídos na igreja universal (Hb 12.1; Ef 5.27).

[10] A palavra grega que se traduz por "igreja", ekklēsia, significa aqueles que foram "chamados para fora" para adorar e servir a Deus.

[11] Quando as igrejas cumprem a passagem que acabamos de citar, a Bíblia diz que "então […] a tua cura brotará sem demora; e […] a glória do Senhor será a tua retaguarda" (Is 58.8). Muito bom.

[12] Segundo William K. Frankena, Edwards pensava que "amar um ser significa, em geral, procurar promover sua felicidade, se ela ainda não for completa" (Edwards, 1765/1960, prefácio, p. x).

[13] Por exemplo, quando um membro está abandonando a fé cristã ou abandonando o cônjuge ou a família.

[14] A primeira vez que ouvi a expressão "caído e amado" para se referir ao cristão foi durante um retiro de fim de semana do Men at the Cross [Homens diante da Cruz], dirigido por Bob Hudson. Acesse www.crossmg.org para mais informações.

[15] Alguns cristãos não gostam de usar o termo inconsciente porque entendem ser de origem secular. No entanto, ele apenas se refere àquilo que está "abaixo da consciência" ou "fora da consciência", e a Bíblia faz muitas referências a essa dinâmica (e.g., Sl 19.12; 139.23,24; Jr 17.9; para não falar dos fariseus!), sem usar o termo (semelhantemente ao que acontece com o conceito da Trindade). Aliás, o termo é uma implicação necessária da finitude humana e da doutrina cristã do pecado.

[16] Sei disso porque eu era assim no início da idade adulta, e não estou curado.

[17] "Não se estabelece comunhão genuína sem que antes ocorra confissão" (Bonhoeffer, 1985, p. 63).

[18] “O local onde [o] reconhecimento da culpa se torna real é a igreja” (Bonhoeffer, 1955, p. 111).

[19] Em minha opinião, as melhores igrejas carismáticas de hoje estão entre as que melhor sabem explorar o potencial imediato de cura da alma disponível nos cultos, principalmente pelos tipos de canções que escolhem e pelo modo de cantar.

[20] Berger e Neuhaus (1976) e outros sugeriram que igrejas, escolas, organizações profissionais, comunidades de bairro e clubes desempenham um papel significativo na cultura como “instituições mediadoras”, isto é, associações voluntárias que se situam entre o indivíduo e o estado, fornecendo normas, valores, apoio, responsabilidade, significado e senso de pertencimento.

[21] “Feliz aquele que, a caminho do céu, encontra um guia e companheiro de viagem alegre e hábil, que traz consigo cordiais contra toda fraqueza de espírito. Faz parte de nossa sabedoria para a salvação escolher esse alguém que nos encoraje em nossa jornada” (Sibbes, 1635/1973, p. 193).

[22] Veja, por exemplo, a ausência de qualquer menção a recursos relacionados com a igreja em Contrada e Baum (2010).

[23] Por exemplo, depois de fornecer 32 páginas de conselhos bíblicos para o tratamento da melancolia leve a moderada, o pastor puritano Richard Baxter (1682/1981) escreveu: “Se outros meios não funcionarem, não descarte o uso do meio físico (medicina) e, embora [a pessoa com melancolia] seja avessa a ela, acreditando que a doença está apenas na mente, a pessoa deve ser persuadida ou forçada a aceitá-la. […] Mas escolha um médico que seja especialmente competente para tratar dessa doença e tenha curado muitos outros pacientes” (p. 285).

[24] De modo geral, as igrejas do Movimento Vineyard têm feito um trabalho maravilhoso nesse aspecto, e o ministério de Jean Vanier ressaltou essas “boas-vindas como modo de vida” (Wall, 2016).

[25] Dependendo dos problemas específicos, esse processo geralmente envolverá uma entrevista e, talvez, o uso de um ou mais instrumentos de avaliação.

[26] Refiro-me à Faith Baptist Church em Lafayette, Indiana, www.faithlafayette.org.

—17—

A divisão do cristão em novo e velho

Porque a carne põe seu desejo contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; porque são opostos um ao outro, para que não façais o que quereis.

Gálatas 5.17

A obra mais conhecida de John Bunyan é O peregrino, alegoria da jornada de um cristão desde o convencimento do pecado até sua conversão, passando por vários perigos e bênçãos, até chegar a seu destino final, o céu. Mas Bunyan escreveu depois outra alegoria — pouco lida hoje em dia — sobre o lado interior do peregrino, intitulada A guerra santa. Os dois livros reconhecem que o caminho para a cidade celestial não é fácil, mesmo com a graça de Deus. A guerra santa conta a história da cidade de Almahumana, que cai sob o domínio dos inimigos do soberano daquele reino, liderados por Diábolos. O filho do rei, Emanuel, põe cerco à cidade e por fim a liberta. Mais de um terço do livro gira em torno do esforço para vencer a resistência remanescente ao rei e da transformação gradual da consciência, do pensamento e do sentimento na cidade. Bunyan entendia que todo crente se encontra em meio a uma guerra santa como essa, e o cuidado cristão da alma está especialmente envolvido nessa batalha.

A CAUSA DO CONFLITO É CRISTO

O que deu início a essa guerra? A resposta a essa pergunta é explorada nos quatro capítulos que constituem o cerne temático deste livro. Cristo, em sua vida, morte, ressurreição e exaltação, iniciou a nova criação dentro de uma criação caída, alienada de seu Criador. Por causa da união mística dos crentes com Cristo, suas histórias — interior e relacionalmente — estão se tornando analogias da história de conquista e vitória de Cristo.

Vimos que Deus está em guerra contra tudo o que está contra ele — qualquer outra posição comprometeria sua soberana majestade e justiça. Contudo, Deus concebeu um plano que melhor manifestaria seu amor e sua glória: o Pai enviaria o Filho para ser condenado em carne humana (Rm 8.3) para assim pôr fim à rebelião humana e fazer com que o coração dos portadores de sua imagem se voltassem para ele ao uni-los a seu Filho por meio da fé. Dessa maneira, Deus destruiu o poder do pecado e derrubou o governo de Satanás (Cl 2.15), e, em sua ressurreição, Cristo deu início a uma nova forma de humanidade (Rm 1.4). Agora, pelo dom do Espírito Santo, pela fé, os crentes são capacitados a seguir a Cristo e a entrar na nova criação, mas, como ainda são "carnais", essa jornada é dificultada por muitos obstáculos — biológicos, psicossociais, éticos e espirituais (Johnson, 2007, cap. 16). Desse modo, os crentes agora experimentam um profundo conflito interno, o que mostra que a nova criação já começou em seu coração e eles estão a caminho da cura. "Ele mesmo levou nossos pecados em seu corpo, sobre a cruz, para que pudéssemos morrer para o pecado e viver para a justiça; pelas suas feridas fostes sarados" (1Pe 2.24). Cristo carregou toda a vergonha e culpa do pecado em sua carne com o objetivo de que (hina) participássemos e levássemos adiante seu trabalho contínuo de vencer o pecado e a ruína humana e introduzir a nova criação — por seu Espírito, em união com ele — dentro de nossa mente, coração, vida e relacionamentos.

Cristo, a Palavra, profere juízo, que expõe nosso pecado e morte, e profere ressurreição, ao reinterpretar nossa bondade, sofrimento e fraqueza criados e gerar novas motivações, pensamentos, emoções, desejos, identidades e histórias. Uma espada de dois gumes sai da boca de Cristo (Ap 1.16), uma palavra de lei e graça que deve penetrar profundamente nosso coração "até a divisão da alma e do espírito, das articulações e da medula, e é apta para julgar os pensamentos e intenções do coração. E não há criatura oculta à sua vista; antes todas as coisas são descobertas e expostas aos olhos daquele com quem temos que nos haver"

(Hb 4.12,13). Isso leva a uma divisão interna: “Estou separado do ‘eu’ que deveria ser por uma fronteira que não consigo atravessar. Essa fronteira está colocada entre mim e eu mesmo, entre o velho ‘eu’ e o novo ‘eu’. […] Nesse lugar, não posso ficar sozinho. Aqui está Cristo, no centro, entre mim e eu mesmo, entre a antiga existência e a nova” (Bonhoeffer, 1966, p. 61).

Assim, “todos os crentes têm, por assim dizer, uma dupla forma — a do pecado e a da graça” (Ames, 1629/1997, p. 170). A obra redentora de Cristo criou uma divisão no coração e na vida do crente, estabelecendo nova realidade dentro da qual Deus é supremo e é visto como supremamente amável, permitindo que os crentes travem guerra contra os desejos da carne e tragam cura para a alma, de modo que possam se tornar mais íntegros em Cristo. “A nova criação na qual os crentes foram inseridos, longe de ser o fim da contenda, é o começo do conflito interno, uma vez que a vontade que antes estava vinculada ao pecado e à morte agora é liberada para buscar a justiça, mas não está livre da presença do pecado” (Horton, 2007, p. 250). Nossa próxima tarefa é estudar a “grande divisão” da alma do crente, porque um entendimento adequado dessa divisão é fundamental para fazer progresso na psicoterapia e no aconselhamento cristão.

O QUE A BÍBLIA ENSINA SOBRE A DIVISÃO

“Temos em nós o nosso Senhor Jesus ressurreto; temos em nós o tormento do mal da Queda e da morte de Adão” (Juliana de Norwich, 1998, p. 125). Ao longo dos séculos, poucos cristãos duvidaram da existência de uma pronunciada divisão interna em todo cristão. No entanto, por várias razões, essa posição dominante na tradição cristã recebeu algumas críticas, particularmente no século 20. Por isso, neste capítulo, examinaremos a evidência bíblica com muito cuidado, antes de avaliar sua aplicação terapêutica nos próximos dois capítulos.

Poderíamos examinar a evidência narrativa bíblica de um conflito interno nos crentes antes da ressurreição de Cristo. Pense em Abraão, Moisés, Sansão, Davi e Pedro. Contudo, a dinâmica interna do cristão só pode ser descrita após o

Pentecostes, já que foi só a partir dessa data que o Espírito Santo desceu para habitar todos os crentes (Jo 7.37; At 2). O apóstolo Paulo, como sempre, foi o psicólogo bíblico que melhor detalhou esse conflito interno, e por isso vamos nos concentrar em algumas passagens importantes em seus escritos.[1]

A carne e o Espírito

Começamos examinando o contraste paulino entre a carne e o Espírito. Nas três passagens em que ele lida com esse contraste, encontramos diferenças de ênfase significativas.

A luta entre a carne e o Espírito: Gálatas 5. Uma das passagens mais claras de Paulo sobre o contínuo conflito interno cristão encontra-se em Gálatas:

Andai no Espírito e jamais satisfareis o desejo da carne. Porque a carne põe seu desejo contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; porque são opostos um ao outro, para que não façais o que quereis. […] Ora, as obras da carne são evidentes, e são: imoralidade, impureza, lascívia, idolatria, feitiçaria, inimizades, contenda, ciúme, ira, disputas, discórdias, divisões, inveja, embriaguez, orgias e coisas semelhantes a essas, a respeito das quais eu vos declaro, como já antes vos preveni, que aqueles que praticam tais coisas não herdarão o reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio (Gl 5.16,17,19-23).

Aqui Paulo destaca o papel do Espírito Santo nessa batalha interior. Sem o Espírito, as pessoas são apenas “carne”. Paulo ensinou que, antes de nos tornarmos fiéis, “vivíamos nas concupiscências de nossa carne, satisfazendo os desejos da carne e da mente” (Ef 2.3; veja Cl 2.13). Mas agora o Espírito Santo, que habita no corpo do crente (1Co 6.9), trouxe uma orientação motivacional alternativa que guia o crente para Deus e consiste em desejos, emoções, pensamentos e tendências de ação teocêntricos. Devemos notar que Paulo não chama a atenção para a “bondade interior” (como faria um humanista secular) ou

mesmo para a do novo eu. Sua escolha de termos destaca que Deus, e não o crente, é a fonte última da virtude cristã e da resistência contra a carne. Os crentes têm um papel a desempenhar (afinal, Paulo havia pouco exortara os cristãos da Galácia a andar pelo Espírito, e não pela carne, Gl 5.17), mas é basicamente secundário, e entender a relação hierárquica entre a causação divina e a humana é fundamental para o amadurecimento cristão (como vimos no cap. 4). Como agentes dependentes, em conjunto com o Espírito Santo, os crentes tornam-se cada vez mais livres ao direcionar as energias para a esfera do Espírito, e não para a carne, processo que é inerentemente obra do Espírito. Mas essa passagem leva a crer que os crentes estão realmente no meio do caminho, por assim dizer, sendo empurrados e puxados por dois sistemas de desejo opostos.

O que se opõe ao Espírito é a carne (sarx). Paulo usou esse termo aqui de forma um tanto nova (Dunn, 1998). Lembrando o modo sombrio de Platão conceber o mundo material, no qual o corpo é entendido como a prisão da alma, Paulo escolheu o termo carne, em lugar de pecado (por exemplo), para se referir àquilo que há dentro de nós e resiste ao Espírito. A escolha revela seu reconhecimento de que o corpo desempenha um papel nesse conflito espiritual. Sem Deus no centro da vida humana, as tendências naturais, biológicas (e socialmente condicionadas) se tornam dominantes, uma vez que não há nada mais influente no sistema que possa restringi-los além do egoísmo prudente e talvez algumas considerações éticas. Sem o poder do Espírito, a vida humana criada é por natureza completamente corrupta, de modo que até os desejos do corpo agora podem se tornar absolutos e nos desviar (O'Donovan, 1986). No entanto, no Espírito, os crentes têm certa liberdade que antes não tinham, qual seja, a de dominar os desejos naturais do corpo e de subordiná-los aos desejos de Deus. Assim, ao contrário do que ocorre no pensamento de Platão, o corpo pode ser redimido (veja Rm 6.19; 8.23; 1Co 6.9-11).

De modo significativo, Paulo personifica a carne. Pode se entender facilmente que o Espírito luta contra a carne, uma vez que o Espírito é uma pessoa. No entanto, Paulo aqui justapõe suas atividades, sugerindo que, da perspectiva de Paulo, a carne dos crentes tem algum grau de autonomia perceptível, com as próprias intenções antagônicas ao desígnio de Deus. Não se pode extrapolar muito essa analogia. Paulo não está insinuando que a carne seja uma pessoa diferente, como o Espírito, mas sua descrição fenomenológica destaca o poder percebido de um nexo residente e quase independente de uma dinâmica antiglória/antiflorescimento que se comporta como um parasita destrutivo,

afastando os crentes de Deus e resistindo a seus propósitos, o que descreve apropriadamente a natureza humana caída.

Paulo também nos ensina nessa passagem que o Espírito e a carne estão em conflito contínuo nesta era. “Uma grande batalha é travada no coração dos crentes” (Schreiner, 2010, p. 343). A carne “põe seu desejo contra” (epithymei kata) ou, mais literalmente, “deseja contra” o Espírito, e o Espírito deseja contra a carne. Esses dois sistemas de desejos são “opostos [antikeitai, ‘resistir’; ‘assumir posição oposta’] um ao outro” (allelois). As “paixões” ou “desejos” da carne (Gl 5.17,24) são fundamentalmente contrárias às do Espírito, tendo motivaçõess e objetivos diferentes, “para que” (hina) os crentes nem sempre façam o que conscientemente desejam (Gl 5.17). Parece, então, que nem os desejos da carne nem os do Espírito serão plenamente realizados durante o “presente século mau” (Gl 1.4; Schreiner, 2010, p. 344), ensinando-nos que esse conflito é “inconciliável” (Ridderbos, 1956, p. 204) e continuará por toda a vida terrena dos crentes.

Ao mesmo tempo, Deus está bem no meio desse conflito. O Espírito Santo é o membro da Trindade encarregado de ser o guerreiro divino dentro do crente, lutando contra a carne com a palavra, a espada do Espírito (Ef 6.17), e produzindo seu próprio “fruto” virtuoso (Gl 5.22,23). Os crentes têm uma “necessidade de ter algo na alma que esteja acima dela” (Sibbes, 1635/1973, p. 160). A fé pessoal, que depende da energia do Espírito Santo, produz a nova criação. O Espírito, portanto, está especialmente envolvido na internalização e concretização da morte e da ressurreição de Cristo e no crescimento do caráter virtuoso de Cristo. “Aqui Paulo indica em termos bastante rigorosos que carne e Espírito constituem duas dimensões da existência atual do crente que está no processo de salvação” (Dunn, 1998, p. 481).[2]

“Vós não estais na carne, mas no Espírito”: Romanos 8. Paulo esclareceu ainda mais o contraste entre a carne e o Espírito em Romanos 8.4-13:

Não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito. Porque os que são segundo a carne inclinam-se para as coisas da carne; mas os que são segundo o Espírito, para as coisas do Espírito. Porque a inclinação da carne é morte; mas a inclinação do Espírito é vida e paz. Porquanto a inclinação da carne é inimizade contra Deus, pois não se sujeita à lei de Deus, pois nem é capaz disso, e os que

estão na carne não podem agradar a Deus.

Contudo, vós não estais na carne, mas no Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vós. Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não pertence a ele. Se Cristo está em vós, embora o corpo esteja morto por causa do pecado, o espírito vive por causa da justiça. E, se o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dos mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo dos mortos também dará vida ao vosso corpo mortal por meio de seu Espírito, que em vós habita.

De maneira que, irmãos, somos devedores, não à carne para viver segundo a carne — porque, se estais vivendo segundo a carne, deveis morrer; mas, se pelo Espírito estais mortificando as obras do corpo, vivereis.

O contraste que Paulo estabelece aqui entre a carne e o Espírito realça a transição histórico-redentora que ocorreu em todos os que estão em Cristo por causa de tudo o que Deus realizou por meio dele. Assim, os crentes devem considerar-se fundamentalmente como os que estão “no Espírito” e não “na carne”.[3] Graças à união com Cristo, os crentes entraram em um estado de ser radicalmente novo, caracterizado pela influência do Espírito. Os apóstolos deram diferentes nomes a esse estado: nova criação (2Co 5.17), era ou eão futuro que já havia começado (Hb 6.5), no qual a verdadeira luz está brilhando (1Jo 2.8), novo domínio ou reino (Cl 1.13) ou nova comunidade (Ef 1.23; 3.6; 5.30). Mas a característica mais importante desse estado é a presença permanente de Deus na Pessoa do Espírito Santo, dada exclusivamente aos crentes (Dunn, 1998; Vos, 1980). Uma de cada vez, pela fé em Cristo, as pessoas são libertas pelo Espírito Santo de um modo de vida dominado pelo pecado e por seus desejos egocêntricos (referidos como “inimizade contra Deus”, Tg 4.4) e levadas a um novo modo de vida, em que Deus está sendo reconduzido a um lugar de absoluta preeminência. Por isso, a nova vida em Cristo tem uma dimensão histórico-redentora/cósmica/escatológica que Paulo denominou estar “no Espírito”. “A antítese pneuma-sarx, portanto, embora tenha importantes implicações antropológicas, é fundamentalmente um contraste histórico” (Gaffin, 1978, p. 109).

No entanto, Paulo não faz distinção nítida entre o histórico-redentor/cósmico e o antropológico/psicológico. Em vez disso, a primeira transição fornece a base do conflito psicológico que ocorre na alma dos crentes. Assim, por exemplo, no

contexto da passagem em estudo, Paulo lembrou aos leitores que, uma vez que o Espírito agora habita neles (Rm 8.9), não devem viver segundo a carne, mas, pelo Espírito, devem matar “as obras do corpo” (Rm 8.13). Assim, até mesmo nessa passagem, a guerra santa claramente ainda não terminou. Ainda há tanto uma dimensão indicativa/histórica quanto imperativa/pessoal nessa transição em andamento, e a indicativa/histórica é a fonte, base e causa da imperativa/pessoal, de modo que essas duas dimensões são realmente inseparáveis (Dunn, 1998; Schreiner 2001).

Aliás, com Cristo no céu, o histórico-redentor/cósmico geralmente avança agora por meio do antropológico/pessoal, isto é, por meio da agência comunitária dos crentes capacitada pelo Espírito. O trabalho transformador do Espírito normalmente começa cognitiva e conscientemente, depois carditivamente, no coração (isto é, nas emoções, desejos e recessos internos do inconsciente, processo incompleto enquanto estivermos “no corpo”) e de forma visível para melhorar as relações interpessoais e socioculturais.

A importância prática de Romanos 8 é a notícia de que a carne e o Espírito não são forças iguais na vida cristã. Agora que os crentes são habitados pelo Espírito, a parte mais íntima e verdadeira deles é o seu novo estado espiritual de estar em união com Cristo. Os crentes são, portanto, capazes de se definir profundamente como membros da nova criação, aqueles que entraram no reino do Espírito, apesar da evidente carnalidade remanescente. Entraram em uma nova etapa de sua história e receberam uma nova identidade. De fato, seu conflito interno prova que estão agora “no Espírito”.

“Ainda sois carnais”: 1Coríntios 3. Por fim, o apóstolo Paulo usou termos semelhantes em 1Coríntios 3.1-4 para se referir ao que pode ser um processo de desenvolvimento na vida cristã:

E eu, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, mas como a carnais, como a meninos em Cristo. Eu vos dei leite para beber, não comida sólida, porque ainda não a podíeis receber. De fato, ainda não podeis, porque ainda sois carnais. Pois, havendo entre vós inveja, contendas e dissensões, não sois, porventura, carnais e não andais segundo os homens? Porque, quando um diz: “Eu sou de Paulo”; e outro: “Eu sou de Apolo”; porventura, não sois simples homens?

Depois de tratar da sabedoria que os crentes têm pelo Espírito (1Co 2), o apóstolo passou a admoestar os coríntios por sua divisão. Embora fossem irmãos espirituais (1Co 3.1), a vida deles ainda era tão caracterizada pelas “obras da carne” (Gl 5.19), que podiam ser caracterizados como pessoas “carnais” (sarkikoi), cuja divisão era tão marcada que estavam se comportando como os que não tinham espírito algum — como meros homens. Suas observações transmitem uma compreensão desenvolvimentista de seus problemas: sua “carnalidade” era devida à imaturidade — ainda eram bebês que precisavam de leite; não amadureceram a ponto de sua vida poder ser caracterizada como mais completamente “espiritual”. Mesmo assim, a advertência baseava-se no pressuposto de que eram habitados pelo Espírito Santo (1Co 3.16), e, como Deus é a fonte de todo crescimento (1Co 3.6-9), têm a capacidade de superar essa divisão dentro da igreja.

Essa passagem mostra que os cristãos podem ser dominados por velhos padrões de comportamentos. Porém, Paulo deixa claro mais tarde que os cristãos geralmente não seguirão padrões de comportamento descaradamente pecaminosos (como adultério, homossexualismo, embriaguez etc.; 1Co 6.9,10); portanto, há limites para a “carnalidade” que pode caracterizar os crentes (de fato, caso não haja arrependimento, podem até justificar a disciplina da igreja com a finalidade de restauração; 1Co 5). No entanto, os ensinamentos de Paulo aqui parecem levar a crer que os cristãos podem ficar presos nesse “estágio” por toda a vida, uma condição sinalizada por um espírito de desunião. Aparentemente, o desconhecimento da divisão histórico-redentora interna de uma pessoa pode levar à divisão social por sua projeção externa em outros.[4]

O “eu” e a lei do pecado interior em Romanos 7

Passamos a tratar agora de uma das passagens mais debatidas do Novo Testamento. Os problemas exegéticos são realmente complexos (Moo, 1996; Schreiner, 1998), mas a passagem não pode ser evitada, porque seu conteúdo está diretamente relacionado às nossas considerações. Dada sua extensão, não será transcrita aqui. Portanto, o leitor deve ler Romanos 7.1—8.2 antes de

prosseguir.

O contexto dessa passagem é fundamental para atestar sua pertinência a nossos propósitos. Em Romanos de 4 a 6, Paulo apresentou muitas características-chave da salvação obtida por Cristo para os crentes. Depois de tratar da base veterotestamentária da justificação pela fé (Rm 4), o papel de Cristo como chefe de uma nova raça de seres humanos redimidos (Rm 5) e a união do crente com a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (Rm 6.1-10), Paulo começa a refletir sobre o impacto inevitável dessas realidades sobre o modo de os crentes viverem. Antes de ir muito longe, ele considera o papel da lei de Deus na vida cristã. Embora afirmando vigorosamente sua bondade (Rm 7.12), Paulo ressalta que, sem a presença do Espírito, a natureza humana era completamente bloqueada pela lei, por causa do modo em que o pecado que há dentro de nós reage a ela.

"Quando estávamos na carne", escreve Paulo, "as paixões pecaminosas [ta pathēmata tōn hamartiōn] […] foram despertadas pela lei" e estavam dando frutos para a morte (Rm 7.5). Então, pelo restante da passagem, em um movimento retórico incomum, Paulo fala autobiograficamente, dizendo que o pecado aproveitou a "oportunidade dada pelo mandamento", produzindo pecado "em mim" (Rm 7.8). Eu já estava vivo, disse ele; no entanto, o pecado "me matou" por meio da lei (Rm 7.11). Em resposta aos mandamentos de Deus, Paulo viu-se fazendo o que sabia que não deveria e não fazendo o que sabia que deveria. Ele concordava com a lei conscientemente — com a mente (Rm 7.23), "confessando que é bom [numa referência à lei]" (Rm 7.16). Mas como, ainda assim, ele fez coisas com as quais conscientemente não concordava, argumentou que "não sou mais eu que faço isso, mas o pecado que habita em mim" (Rm 7.17; veja tb. Rm 7.20). De fato, "nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne" (Rm 7.18), escreve Paulo, reconhecendo que ele era impotente para cumprir a lei em si mesmo, pois "não consigo fazer o que quero" (redação muito semelhante a Gl 5.17).

Paulo concluiu dessa evidência experimental:

Encontro, então, o princípio [lei: nomon] de que o mal está presente em mim, aquele que quer fazer o bem. Pois concordo com alegria com a lei [nomō] de Deus no homem interior, mas vejo uma lei diferente [heteron nomon] nos

membros do meu corpo, guerreando contra a lei da minha mente [tō nomō tou noos] e me fazendo prisioneiro da lei do pecado [tō nomō tēs hamartias] que está nos meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor (Rm 7.21-25)![5]

Muitos se perguntam se Paulo estava se referindo à humanidade caída em geral ou apenas à sua experiência, e, sendo o segundo caso, se antes ou depois de se tornar cristão. Mas essas questões fogem ao ponto principal da passagem (Moo, 1996). O contexto geral mostra que o tema de Paulo era a "carnalidade" e a impotência de toda a humanidade, incluindo os cristãos, perante a lei de Deus.[6] Fora de Cristo, a humanidade está condenada, uma vez que a lei apenas incita a desobediência em nós, pecadores, em vez de levar à conformidade (se pudéssemos realmente ver o que está acontecendo em nosso coração, contrariamente à nossa autoavaliação consciente). Paulo estava usando sua experiência para ensinar que todos os seres humanos — sozinhos, independentes da redenção de Cristo — são incapazes de obedecer à lei de Deus (Schreiner, 1998).[7]

Paulo relata aqui uma distinção acentuada entre dois aspectos de si mesmo que ainda experimentava: o bem interior (e.g., a lei da mente, Rm 7.23) e o pecado interior (o mal presente em mim, Rm 7.21; a lei do pecado, Rm 7.23,25), uma dualidade que se aplica tanto a não cristãos quanto a cristãos. Para os não cristãos, o bem interior é a lei criada por Deus, escrita no coração de todos (Rm 2.12,13); para os cristãos, além da lei criada, o bem interior inclui a virtude do Espírito (veja Jo 16.8; Gl 5.22,23; Ef 4.30). Portanto, essa passagem ensina que os seres humanos não podem se resgatar — "Quem me livrará do corpo desta morte?" (Rm 7.24) —, porque todos temos dentro de nós um princípio de pecado ou mal que procura nos matar, ao qual somos impotentes para resistir sozinhos, embora possa ser vencido por meio de Cristo (Rm 7.25). Assim como Paulo, os crentes continuarão a reconhecer sua carnalidade inata e a clamar por libertação, e em ação de graças por toda a vida.

Além disso, Paulo fez algumas observações significativas nessa passagem sobre o aspecto maligno dos seres humanos, que ele chamou "pecado": (1) habita os seres humanos e, portanto, difere de uma obra pecaminosa; (2) o pecado atua na "carne" (Rm 7.18) ou "nos membros do meu corpo" (Rm 7.23); (3) é personificado — apresentado como um poder que opera independentemente da

vontade de Paulo (Rm 7.17,22); luta contra suas melhores inclinações e é antagônico a seu bem-estar; (4) o poder do pecado o escraviza a seus objetivos; (5) o pecado é uma "lei" (nomos), um princípio, autoridade ou orientação, análoga de alguma maneira à lei de Deus a que Paulo servia conscientemente (Rm 7.25); (6) contudo, essa lei surpreendentemente utiliza a lei de Deus para oprimir e destruir (Rm 7.5,8-13); (7) o pecado pode ser diferenciado do "eu" criado e redimido (Rm 7.17,18,20); e (8) só é vencido pela salvação encontrada em Jesus Cristo (Rm 7.24,25), em quem não há condenação (Rm 8.1).

Embora Paulo deixe claro antes e depois dessa passagem que os crentes têm recursos em Cristo para resistir ao pecado que não estão disponíveis fora de Cristo, eles ainda são suscetíveis à lei destrutiva do pecado comum a toda a humanidade. Cranfield (1985) observa:

Quando cristãos deixam de levar em consideração o fato de que eles (bem como todos os seus irmãos cristãos) ainda são escravos sob o poder do pecado, passam a ser especialmente perigosos para os outros e para si mesmos, porque são enganados por si mesmos. […] Suas melhores ações e atividades são desfiguradas pelo egoísmo que ainda é poderoso dentro deles — e não menos maligno, porque muitas vezes é mais sutilmente disfarçado do que antes (p. 165).

Essa é a guerra santa do cristão, de acordo com Romanos 7. A seguir, examinaremos a divisão do ponto de vista do eu, sugerida por Paulo em apenas algumas passagens breves, mas relacionadas.

O velho eu e o novo eu

Nos capítulos 13 e 14, tratamos da morte do velho eu e da criação do novo eu em relação à crucificação e à ressurreição de Cristo, respectivamente. Vimos que o velho eu é o crente considerado pecador — pessoa egocêntrica que vive psicologicamente independente de Deus[8] (consciente ou não disso) e que foi

crucificada com Cristo, enquanto o novo eu é o crente considerado santo — pessoa teocêntrica vivificada em Cristo e vivendo em dependente comunhão com Deus. Vimos também que o novo eu pode ser considerado a imagem de Cristo na qual o cristão está sendo transformado interior e exteriormente. A seguir, examinaremos de perto o nítido contraste que o apóstolo Paulo estabeleceu, para fins da prática cristã, entre esses dois aspectos fundamentais do eu cristão em duas passagens paralelas.

Colossenses 3.9,10. Na primeira metade de Colossenses, Paulo apresenta algumas verdades fundamentais sobre Cristo e a salvação, enquanto na última metade ele exorta os colossenses a pôr em prática suas implicações. Depois de incentivar os colossenses a se concentrar em Cristo no céu, onde sua vida está oculta (Cl 3.5), ele os exortou a matar vícios incompatíveis com a vida eterna. "Não mintais uns aos outros", escreveu ele em Colossenses 3, "uma vez que despistes [apekdysamenoi, particípio aoristo médio] o antigo eu [ton palaion anthrōpon, lit. 'velho homem'] com suas práticas más, e vestistes [endysamenoi, particípio aoristo médio] o novo eu [neon (anthrōpon implícito), lit. 'novo homem'[9]] que está sendo renovado [anakainoumenon, particípio presente passivo] para um conhecimento verdadeiro [episgnōsin] segundo a imagem daquele que o criou [ktisantos, um particípio aoristo ativo]" (Cl 3.9,10).

Efésios 4.20,22-24. A Carta aos Efésios tem uma estrutura semelhante à da Carta aos Colossenses, bem como várias passagens análogas, como as que estamos estudando. Após um notável tratamento do modo de vida cristão na igreja, levando ao amor recíproco em Cristo (Ef 4.1-16, abordado no capítulo anterior), Paulo contrasta isso com o modo de vida gentio no mundo, caracterizado por entendimento obscuro, sensualidade e ganância. "Mas vós não aprendestes a Cristo dessa maneira […] que, em referência ao vosso modo de vida anterior, vos despojeis [apothesthai, infinitivo aoristo médio] do velho eu, que está sendo corrompido [fenómeno, particípio presente passivo] segundo as concupiscências do engano [apatēs], e que sejais renovados [ananeousthai, infinitivo presente passivo], no espírito [tō pneumati] da vossa mente [noos], e vos revistais [endysasthai, infinitivo aoristo médio] do novo eu, que à semelhança de Deus foi criado [ktisthenta, particípio aoristo passivo], em justiça e santidade da verdade [alētheias]" (Ef 4.20,22-24).

A redação de Paulo aqui implica a existência de dois "indivíduos […] identificados, respectivamente, com a velha e a nova ordem de existência", e

implica também que, ao mesmo tempo, os crentes são fundamentalmente "pessoas novas que devem tornar-se, na prática, o que Deus já as tornou" (O'Brien, 1999, p. 285). Aprendemos ainda que Deus e os crentes estão conjuntamente envolvidos na transformação fundamental destes últimos de sua antiga maneira de ser para uma nova maneira de ser.[10] A mudança origina-se no ato divino de (nova) criação (Cl 3.10; Ef 4.24), sustentada em um processo contínuo de renovação divinamente causada,[11] enraizando todas as atividades humanas desejáveis, em última análise, na atividade de Deus. No entanto, o uso da forma verbal no presente falar dessa renovação ressalta que ela é um processo gradual e contínuo (Best, 1998; O'Brien, 1999); embora divinamente causada, a renovação é temporal por causa de sua correlação com a atividade humana, que é afetada por pecado, sofrimento e dano. O ponto de referência temporal das duas formas verbais diferentes usadas para falar do despojamento do antigo eu e da adoção do novo eu (particípios no aoristo em Colossenses, infinitivos em Efésios) deve ser determinado pelo contexto (Campbell, 2015).[12]

As duas passagens estão fundamentadas nas suposições de que a divisão interna do crente se baseia na vida, na morte, na ressurreição e na exaltação de Cristo, e que, portanto, a atividade que Paulo está exigindo envolve nossa participação na história de Cristo, que já morreu e foi ressuscitado e agora está agindo em nosso favor em sua humanidade glorificada no céu. Dado esse contexto, devemos observar o contraste entre as duas passagens: Colossenses ensina que os crentes já foram trazidos para o reino da nova criação — despiram-se do antigo e revestiram-se do novo (Bruce, 1984; Moo, 2008; O'Brien, 2000). Efésios, em vez disso, enfatiza a necessidade de os crentes participarem dessa transição histórico-redentora de forma constante: que continuem despindo-se do antigo e revestindo-se do novo (Arnold, 2010; Bruce, 1984; Lincoln, 1990; Thielman, 2010). Essa diferença forma uma dialética histórico-redentora assimétrica que é fundamental para a vida cristã e torna a atividade humana em curso dependente tanto da realização divina anterior em Cristo e no crente quanto da capacitação contínua do Espírito.

Também aprendemos sobre a dupla natureza da atividade de renovação: negativa (despir-se) e positiva (revestir-se). Seu objeto também é duplo: os vícios e as virtudes de um eu antigo e de um novo eu, assim como seu conjunto correspondente de padrões de ação (que assumem seus respectivos pensamentos, desejos, sentimentos, intenções, ações e relacionamento com os outros), que eram o foco principal de Paulo no contexto das passagens que estamos examinando; e, por trás de tudo, implicitamente, "uma velha e uma nova ordem

de existência” (O’Brien, 2000, p. 189), a criação caída e a nova criação.

Em terceiro lugar, as passagens sugerem fortemente que as atividades de renovação contínuas exigem muito esforço humano — embora somente sejam possibilitadas pelo Espírito —, para resistir às suas predisposições, tão enraizadas que estão na história caída do indivíduo.[13] Há uma ironia construtiva, por exemplo, na extensa série de imperativos que vemos nessas seções, que insistem para que se pare de praticar modos de viver “antigos”, “velhos”, “nos quais andastes”, uma vez que, se eram só “antigos”, por que então os imperativos? Paulo estava abordando o eterno problema de todo aconselhamento: mudanças significativas exigem tempo e esforço para substituir os velhos padrões de vida armazenados no cérebro/na alma por novos padrões. O argumento de Paulo é que “essa renovação é um processo contínuo” (Ridderbos, 1975, p. 64).

Em quarto lugar, a prioridade pedagógica de Paulo aqui, como em outros textos (2Co 5.17; Gl 6.15), é convencer os crentes de que são fundamentalmente identificados com a nova criação, e não com a antiga, porque agora estão em Cristo. Tendo em vista essa união, “os crentes podem ser exortados a despir-se do velho eu, que não são mais, e revestir-se do novo eu que já são” (Lincoln, 1990, p. 291).

Também digno de nota é o foco da intervenção de Paulo em uma renovação do “conhecimento” (Cl 3.10), “no espírito da vossa mente” (Ef 4.23), “em […] verdade” (Ef 4.24). Mas devemos ter cuidado para não importar o intelectualismo moderno para essas passagens. A antropologia hebraica holística de Paulo significava que a renovação envolve “o ser mais íntimo de uma pessoa” (Lincoln, 1990, p. 287) e, eu acrescentaria, por meio da consciência do indivíduo. O padrão para a renovação é a plenitude da imagem de Deus em Cristo — na verdade, a forma do próprio Cristo (2Co 3.18; Gl 4.19) —, e os crentes participam dessa renovação por meio de um conhecimento e entendimento conscientes e experimentais de Deus em Cristo, de sua própria salvação, dos outros e de si mesmos, dados pelo Espírito.

Paulo, o psicólogo apostólico por excelência, ensinou que, como o velho eu foi crucificado (Rm 6.6) e o novo eu já foi criado em Cristo (Ef 2.10), os crentes têm agora a tarefa de “pôr em prática” essa “transição histórico-redentora, realizada na morte e na ressurreição de Cristo, que está se desenvolvendo nesse processo” (Ridderbos, 1975, p. 64). Assim, o novo eu “não está em seu estado

final; ele está em um estado de tornar-se” (Moo, 2008, p. 269).

Os termos “velho eu” e “novo eu” dizem respeito sobretudo a eras histórico-redentoras/cósmicas ou ordens de ser religiosas, semelhantes a “carne” e “Espírito”. Mas também parecem referir-se a estruturas dinâmicas psicológicas que coexistem na experiência dos crentes, cada uma implicitamente com as próprias memórias, pensamentos, sentimentos, desejos e padrões de pensamento, sentimento, ação e relacionamento com os outros correspondentes — e arquitetura neural subjacente.

Um número surpreendente de comentaristas e teólogos refuta a crença de que o velho eu e o novo eu são “partes” psicológicas, preferindo interpretá-los apenas como categorias histórico-redentoras /cósmicas.[14] Mas por que limitar seu escopo dessa maneira? Não poderia uma redenção cósmica incluir transformação psicológica pessoal? Além do mais, não é exatamente isso que Paulo está propondo nessas passagens, ao incentivar os crentes a abandonar e adotar os respectivos padrões de vício e virtude do velho eu e do novo eu? O processo de renovação iniciado pela ressurreição de Cristo e realizado agora pelo Espírito que habita nos crentes envolve uma troca de reinos/mundos/eras que os crentes devem realizar receptivamente, pelo menos em parte, por sua internalização, apropriação e participação no que Cristo fez.

Os teóricos contemporâneos do eu concordam, em sua maioria, que o eu adulto normal é realmente múltiplo, consistindo em um conjunto de “sub-eus” relativamente distintos entre si, que se desenvolvem com base em diferentes experiências, contextos e domínios de atividade, unificados por uma única consciência, e que essa multiplicidade saudável tende a aumentar ao longo da vida (Harter, 2012; Robins, Tracy e Trzesniewski, 2008; Showers e Zeigler-Hill, 2003).[15] Nessas duas passagens, o apóstolo Paulo nos deu as sementes de uma teoria caracteristicamente cristã de múltiplos eus e de uma dupla identidade, fundamentada na história redentora e na união com a morte e ressurreição/exaltação de Cristo.

Amor e medo/vergonha

Terminamos esta seção com duas pequenas passagens escritas por apóstolos diferentes sobre tópicos intimamente relacionados. “Porque não recebestes um espírito de escravidão para terdes medo novamente, mas recebestes um espírito de adoção de filhos, pelo qual clamamos: ‘Aba, Pai’!” (Rm 8.15); e “No amor não existe medo; antes, o perfeito amor lança fora o medo, porque o medo envolve punição, e quem teme não é aperfeiçoado no amor” (1Jo 4.18).

As duas passagens referem-se a medo, provavelmente diante de Deus, e, embora somente João mencione o juízo, este provavelmente está implícito em ambas. Podemos supor que, por trás dessa percepção do evangelho do Novo Testamento, esteja a consciência da condenação da lei que foi desfeita por Cristo, e por trás de tudo isso está o medo original da humanidade, quando Adão e Eva se envergonharam e se esconderam de Deus no jardim. Portanto, podemos interpretar legitimamente a fonte desse medo como a vergonha primordial e universal da humanidade diante de Deus. Os dois apóstolos estão aludindo a uma orientação psicológica/emocional que pode atormentar a consciência dos crentes, e os dois apontam para uma orientação alternativa que é curativa.

A alternativa redentora que Paulo destaca é relacional e trinitária, e refere-se à adoção do crente na família de Deus, pela qual o Espírito que habita permite ao crente olhar e orar ao Pai como um coerdeiro com o Filho (Rm 8.17). A ênfase relacional de João é muito semelhante conceitualmente, mas diferente da perspectiva lexical, pois afirma que o Deus triúno é amor (1Jo 4.8) e o Pai que nos amou enviou o Filho, o qual obteve nossa necessária propiciação (1Jo 4.10) e nos deu seu Espírito (1Jo 4.13). O amor perfeito do Deus triúno que habita em nós nos permite expulsar o medo, de modo que, onde quer que o medo permaneça, sugere João de forma sensível e terapêutica, o amor ainda não alcançou seu telos. Os crentes têm acesso a duas orientações emocionais muito diferentes: uma caracterizada pelo sentimento autônomo de medo e escravidão relacionados à vergonha, e a outra caracterizada pelo sentimento relacional de amor e liberdade adotiva, permeados pela comunhão com o Deus triúno por intermédio da humanidade do Filho.

Resumo

As passagens que examinamos acima revelam que ocorreu uma ruptura radical na história da humanidade e na vida dos crentes em Cristo. Como vimos, esse evento de longo alcance pode ser abordado de algumas maneiras diferentes. A primeira é a perspectiva histórico-redentora/cósmica, segundo a qual “a carne” (Rm 8.5-9), “o mundo” (Jo 17.14,16) e “o império das trevas” (Cl 1.13) designam a esfera da separação humana (e satânica) em relação a Deus na qual todos os seres humanos nascem (Ef 2.1-3; 1Jo 5.19), juntamente com a nova esfera da existência cristã, estabelecida por Cristo, na qual se entra pela fé, e que é designada pelas expressões “em Cristo”, “no Espírito” e “nova criação” (2Co 5.17), bem como “o reino” (de Deus, Mt 12.28; do céu, Mt 23.13; e do amado Filho de Deus, Cl 1.13). Os cristãos, consequentemente, existem nas duas esferas, embora, em última análise, apenas na segunda (Rm 8.9). Assim, a história pessoal deles também é marcada agora por essa transição fundamental.[16]

Além disso, a perspectiva histórico-redentora/cósmica leva a uma perspectiva social da grande divisão (Rm 8.5-16; Ef 2.2; Jo 17.14; Cl 3.1-17). Por causa da fé em Cristo, a humanidade agora é composta por dois grupos de pessoas fundamentalmente diferentes: os “do mundo”, que vivem “na carne”, e os “em Cristo”, que vivem “no Espírito”, tendo sido este último alterado para sempre pela vida, morte, ressurreição e exaltação de Cristo. Essa distinção serviu de base para a ideia das duas cidades de Agostinho (1958). Todos nascem na cidade dos homens, e Deus deseja e tornou possível a migração de todos os que ainda estão vivos para a cidade de Deus (Ez 18.23,32; 33.11; 1Tm 2.4; 2Pe 3.9).

No entanto, poderíamos considerar a divisão psicossocial que caracteriza os crentes a perspectiva mais importante para fins diretamente terapêuticos, uma vez que ela diz respeito a como o indivíduo compreende e experimenta a si mesmos e aos outros, com base na divisão histórico-redentora criada por Cristo e promovida e apoiada pela divisão social. A maioria das passagens tratadas acima reflete principalmente a perspectiva psicossocial (entre elas Gl 5.16-24, 1Co 3.1-4, Rm 7, Cl 3.1-11 e Ef 4.22-24). Embora existam muitas maneiras válidas de definir uma teoria da personalidade cristã, ela é certamente um modelo de conflito (Maddi, 1996). No restante deste capítulo e nos próximos dois, analisaremos as implicações que a perspectiva psicológica a respeito da divisão tem na psicoterapia e aconselhamento cristãos. A tabela 17.1 mostra as principais categorias histórico-redentoras.

O VELHO	O NOVO
O pecado que habita em mim (Rm 7.20,21,23)	Lei da mente (Rm 7.23,25; cria
Lei do pecado (Rm 7.23,25)	Lei do Espírito de vida (Rm 8.2
Carne (Gl 5.16-21; Rm 7.18,25)	O Espírito que habita em mim
Velho eu (Rm 6.6; Cl 3.9; Ef 4.22)	Novo eu (Cl 3.10; Ef 4.23,24)
O mundo (Jo 17.14)	Em Cristo, no Espírito
Medo/vergonha, escravidão, castigo	Amor, a liberdade dos filhos de

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Um dos grandes desafios que a psicologia cristã enfrenta é a elucidação de modelos de experiência e de atividade humanas cientificamente complexos que são extensões e elaborações legítimas dos ensinamentos seminais da Bíblia, nos quais se baseiam, já que os autores da Bíblia escreveram discurso cotidiano, e não científico. Esse projeto é eivado de riscos e dificuldades. No entanto, a teologia cristã e grande parcela da filosofia cristã baseiam-se exatamente nesse tipo de trabalho. Se a Bíblia foi inspirada especialmente para ajudar os cristãos a alcançar maturidade psicoespiritual (2Tm 3.15-17), então poucos temas são mais dignos desse desenvolvimento do que o conflito interno do crente, sobretudo em benefício da psicoterapia e do aconselhamento cristãos.

Distinguindo a divisão velho-novo

Neste capítulo e nos dois seguintes, defenderei a tese de que uma tarefa primordial da psicoterapia e aconselhamento cristãos é ajudar os cristãos a reconhecer, promover e aceitar a divisão histórico-redentora em que vivem e que encontram dentro de si.

O sistema do antigo eu. Vamos rever e inserir o que aprendemos em relação apenas ao aspecto negativo da divisão. Em Romanos 7, o pecado é descrito como um princípio, autoridade ou orientação tirânica, autodestrutiva — um nomos que, embora ativado pelo nomos de Deus, é antagônico a ele —, diferente do senso que um indivíduo tem de si mesmo, mas que opera no interior, impedindo as pessoas de viver em concordância com suas melhores intenções. O termo carne, em Gálatas 5 (junto com "corpo do pecado" [Rm 6.6] e "corpo desta morte" [Rm 7.24], mencionado em Rm 8), destaca o lado

corporificado (e implicitamente fisiológico) dessa orientação interior que resiste ao Espírito. A evidência da queda do crente também aparece em um sentimento de servidão, medo, punição e vergonha. O termo mais abrangente parece ser "o velho eu". O apóstolo Paulo ensinou que o velho eu foi crucificado (Rm 6.6) e, em outra ocasião, que ele próprio foi crucificado (Gl 2.20), levando a crer que o velho eu abrange toda a pessoa. Segundo Dunn (1996), o termo denota "o que pertencia à vida antes da fé em Cristo" (p. 220); para O'Brien (1999), significa "toda a personalidade de uma pessoa quando ela é governada pelo pecado", "todo o modo de vida" (p. 328); e, para Lincoln (1990), a pessoa "sob o domínio desta era presente" (p. 287). Talvez possamos dizer que o antigo eu refere-se à totalidade da pessoa do crente, do ponto de vista de sua pecaminosidade restante, tudo o que ainda não foi curado e resolvido em sua união com Cristo, incluindo corpo, mente, coração e interações sociais, à medida que ele ainda vive independentemente de Deus (consciente ou não disso).

O conjunto de termos referentes à natureza caída acima mencionados oferece uma série de perspectivas diferentes sobre o "velho" modo de estar no mundo, uma orientação que caracteriza todos os crentes, apesar de sua redenção. Diz respeito a sua pecaminosidade remanescente e dano biopsicossocial, sua vida e experiência atuais ainda "debaixo da lei" (Gl 4.5) e ainda não curadas em Cristo. Esse sistema do velho eu[17] começa com a contaminação generalizada, em grande parte inconsciente, do pecado original, possivelmente moldada por maus-tratos na infância, e se refere a tudo o que foi armazenado na memória e enraizado na arquitetura neural correspondente, de acordo com a antiga orientação: episódios da vida, pensamentos, emoções, desejos, atitudes e ações pecaminosas experimentadas antes de conhecer a Cristo (ou antes que o indivíduo pudesse processar suas experiências em Cristo), bem como a experiência e as práticas contínuas de sua pecaminosidade ao longo da vida como cristão.

Vimos que as tendências pecaminosas de ação, os chamados vícios, são identificadas na Bíblia com a carne ou o velho eu. Além disso, como tratamos no capítulo 11, esses vícios costumam estar entrelaçados com estruturas dinâmicas neurológicas e psicológicas danificadas. O sistema do velho eu inclui, portanto, toda a pecaminosidade remanescente e o funcionamento corpóreo, fisiológico e psicossocial desordenado dos crentes, como o mau processamento de neurotransmissores e redes neurais malformadas, que se manifestam, antes de sua resolução em Cristo, como esquemas emocionais opressivos, mau humor extremo, autocrítica severa, dissociação, padrões viciantes de ação e

relacionamento, afetofobia, crenças básicas falsas, feridas na alma, padrões intergeracionais de ação e de relacionamento pecaminosos, distorções na autorrepresentação, na representação dos outros e na representação de Deus, padrões de apego inseguros e assim por diante. Por fim, o sistema do velho eu inclui toda a qualidade moral ainda não entregue conscientemente a Cristo. ("Cuidado com o fermento dos fariseus e saduceus" [Mt 16.6]!)

Além disso, o sistema do velho eu reflete, experiencia e ajuda o "sistema do velho mundo", que transcende a experiência individual, permeando relações sociais e culturas, ligado, em última análise, à batalha cósmica que Deus está travando "contra os principados, contra as potestades, contra as hostes mundiais destas trevas, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais" (Ef 6.12). Interpessoalmente, nosso sistema do velho eu se envolve com a natureza caída dos outros, ativando e sendo ativado por seus pecados e fracassos. Crescer no sistema do velho mundo significa que sofremos e podemos desenvolver danos biopsicossociais. Essa complexidade psicossocial e eticoespiritual justifica a tendência da psicoterapia e aconselhamento cristãos de trabalhar geralmente com a pessoa como um todo e abordar todo o modo de ser e de se relacionar do aconselhado, em vez de ver as pessoas de maneira mecânica e atomística, tratando seus problemas como se fossem apenas de origem fisiológica ou apenas resultado de crenças ou comportamento defeituosos. Embora seja verdade que, terapeuticamente, só se possa minar a antiga orientação atacando uma crença (ou afeto, memória ou ação) de cada vez, os crentes são agentes pessoais compostos por um sistema fundamentalmente interconectado de crenças, emoções, memórias e ações, em relacionamento com outros, e todos vivem em uma "ordem de existência" caída (Ridderbos, 1975, p. 66), e, portanto, precisam ser tratados como pessoas inteiras e envolvidos no processo terapêutico, à medida do possível.

O sistema do novo eu. A seguir, examinaremos a natureza do aspecto da grande divisão da nova criação. Primeiro, no início deste capítulo (e no cap. 4), aprendemos que o Espírito que habita o crente tem papel preeminente a desempenhar no estabelecimento dessa nova orientação: lutar contra a carne, minar sua resistência e produzir os frutos virtuosos da nova vida, incluindo o espírito de adoção (Gl 5.17-23; Rm 8.15). Embora absolutamente diferente do novo eu do crente, o Espírito Santo é, em última análise, quem permite que esse novo eu se torne real.

O que é o novo eu? Segundo Lincoln (1990), é "a pessoa debaixo do domínio da

nova criação e de sua vida” (p. 287). Com base em nossas considerações anteriores, o novo eu refere-se à pessoa do crente como um todo, do ponto de vista de sua vida em Cristo, sob o domínio do Espírito, incluindo corpo, mente, coração e interações sociais, à medida que vive em um relacionamento dependente e amoroso com o Deus triúno, livre da condenação sentida sob a lei.[18]

Portanto, o sistema do novo eu abrange todas as estruturas dinâmicas biopsicossociais dos crentes encarnados — antigas lembranças, crenças, emoções, desejos, tendências de ação, estilo relacional e narrativa —, tanto bem formadas quanto danificadas, que estão sendo resgatadas e transformadas com respeito a Cristo (à medida do possível), bem como as novas memórias, crenças, emoções e tendências de ação que são desenvolvidas conscientemente em Cristo, pela fé — tudo isso com base na arquitetura neural correspondente. A redenção traz a bondade remanescente, as estruturas dinâmicas criadas dos crentes, para sua devida realização em Cristo. Portanto, o sistema do novo eu do crente é a união inter-relacionada e em desenvolvimento da primeira criação com a nova criação. Consequentemente, uma parte importante da tarefa pessoal de renovação redentora consiste em nos vermos como a pessoa criada boa/redimida/sendo redimida que realmente somos, por meio da união com Cristo pelo Espírito.

O termo novo liga o projeto de renovação do eu cristão à nova criação (Meyer, 2009), ressaltando que a subjetividade individual do crente está situada em contextos interpessoais, culturais e cósmicos divididos e que suas transições histórico-redentoras foram estabelecidas na eternidade (2Tm 1.9), profetizadas por séculos, iniciadas na história humana na realização da vida, morte, ressurreição e exaltação de Cristo, e estão sendo levadas à fruição contínua pelo Espírito.

Vivendo em divisão

A divisão que se verifica na experiência histórico-redentora dos crentes dura a vida inteira: eles vivem em dois mundos e têm dois mundos dentro de si. No entanto, os crentes mais psicologicamente atentos tendem a estar especialmente

conscientes do mundo interno. Por exemplo: “Essa dupla natureza do homem é tão evidente que alguns chegaram a pensar que tínhamos duas almas” (Pascal, 1941, p. 132) e “Devemos conceber, em um homem piedoso, um eu duplo: um que deve ser negado e outro que deve negar; um que gera toda a inquietação e outro que acalma o que o outro suscitou” (Sibbes, 1635/1973, p. 103).[19] Uma crescente consciência dessa divisão dentro da pessoa/eu parece ser necessária para o amadurecimento cristão.

Para entender a divisão, no entanto, os crentes são confrontados com o inigualável paradoxo todo-parte. Os dois aspectos da alma são duas partes de uma pessoa ou dois todos experimentados sequencialmente? Por um lado, os crentes experientes têm memórias, crenças, desejos e emoções diversas que refletem cada uma dessas orientações, fundamentadas nas redes neurais correspondentes. Essa realidade pode dar à pessoa a sensação de que há duas partes diferentes dentro de si, com a mente consciente (o ego) fazendo a mediação entre elas, aparentemente livre para escolher qual rede de associações ativar em dado momento. No entanto, do modo que a consciência funciona, esses aspectos são experimentados como um todo, e a linguagem bíblica frequentemente reflete essa totalidade: “Andemos […] no Espírito” (Gl 5.25); “Estou crucificado […] já não sou eu quem vive” (Gl 2.20). Considerando-se o último ponto de vista, as duas orientações são experimentadas como gestalts, de forma alternada e descontínua, como todos mutuamente excludentes, estando um deles totalmente “online” na consciência do crente por determinado período. As duas perspectivas parecem captar algo válido sobre a experiência cristã da divisão.

O objetivo que o cristão deve perseguir, como sabemos, é “andar no Espírito”, o que implica focar a consciência, tanto quanto possível, em Deus e nas “coisas lá de cima” e viver com essa consciência. Infelizmente, é difícil sustentar essa intencionalidade, uma vez que “nossa antiga conexão [com o velho homem] nos coloca em contato frequente com ele” (Kuyper, 1900, p. 483).[20] O sistema do velho eu parece continuar sendo a orientação-padrão. Por exemplo, uma esposa pode querer muito reagir de forma amorosa à aspereza habitual do marido, e ainda assim ter novamente uma reação agressiva na próxima provocação, sobretudo se estiver cansada ou estressada. Uma boa maneira de abordar esse problema é redefinir o objetivo como transferência gradual de consentimento da antiga orientação para a nova, com base em nossa perfeição em Cristo, e não com a obtenção imediata de um estado perfeito de consciência centrada em Cristo (correspondente à lei de Deus). Em outras palavras, o objetivo deve ser

um aumento gradual, mas realisticamente irregular, na proporção dos recursos psicoespirituais totais influenciados pelo Espírito, ao longo da vida da pessoa, de modo que memórias, pensamentos, emoções, padrões de relacionamento e narrativa estão se tornando cada vez mais orientados para a vida da nova criação, resultando em mudanças correspondentes na arquitetura e atividade neural.

As estruturas da obra criadora desenvolvidas sob o antigo modo de vida continuarão a servir à carne até ser conscientemente submetidas ao senhorio de Cristo e até então se renderem a ele; mesmo assim, isso só ocorre de forma gradativa e relativa, e não raro há estagnação e regressão. O novo eu não é de todo virginal — assim como o corpo da ressurreição de Cristo trazia as marcas de sua crucificação —, uma vez que inclui estruturas dinâmicas biopsicossociais antes distorcidas pelo pecado original, mas agora sendo incorporadas experiencial/neurologicamente na união do crente com Cristo.

Ao mesmo tempo, a divisão pode ser excessivamente enfatizada (embora alguns possam pensar ser tarde demais para essa ressalva!). Os seres humanos normalmente têm uma única consciência, um senso relativamente unificado de seu eu e identidade, além de uma substancial coerência e continuidade em sua narrativa, e o aumento da integração é um objetivo da maturidade cristã e, portanto, da psicoterapia e aconselhamento cristãos (como veremos no capítulo 19).

Além disso, os crentes precisam lembrar que, a despeito da experiência atual, os sistemas do velho eu e do novo eu não são igualmente válidos. O sistema antigo foi crucificado, e a vida do crente está agora escondida com Cristo em Deus (Cl 3.1-4). Segundo a palavra declarativa de Deus, os crentes estão unidos de modo definitivo a Cristo. Sua pecaminosidade remanescente é uma penúltima realidade, fundamentalmente subordinada a sua relação com o Deus triúno (Bonhoeffer, 1955). Portanto, os crentes não são, em última análise, um eu dividido, mas novas criaturas unificadas, sessões com Cristo no céu (em seu verdadeiro eu), cuja atividade redentora ajuda a produzir maior unidade de propósito e pureza de coração. O aspecto que deve ser o foco da atenção dos aconselhados em determinado momento no tempo variará, dependendo de suas necessidades mais prementes. Os que se sentem arrasados com as falhas terão de se concentrar muito mais em sua perfeição em Cristo e no novo eu, ao passo que os mais tendentes a negar a pecaminosidade remanescente podem precisar de ajuda para identificar e reconhecer o velho eu.

Será que podemos comparar a situação do crente à de uma pessoa que tem cachorro? Maria tem um cachorro chamado Bruno, mas não tem nenhuma dúvida sobre quem é ela e quem é Bruno, e é corretamente diferenciada de seu cachorro. No entanto, ela é responsável por tudo o que ela mesma faz e também por tudo o que Bruno faz. Se Bruno fugir do quintal e for encontrado cavando um grande buraco no quintal do vizinho, Maria precisa pedir desculpas ao vizinho e pode ser obrigada a ajudar no conserto dos estragos. Talvez isso sirva de analogia para a situação do crente, que é fundamentalmente um novo eu em Cristo, mas ainda é responsável por seu velho eu (aquele cachorro!).

O splitting e a divisão histórico-redentora. Os teóricos seculares da relação de objetos descobriram um tipo mal adaptativo de divisão psicológica que resulta exclusivamente de processos da ordem criada e, portanto, caídos, entre os quais a socialização deficiente, chamada splitting (Hamilton, 1988; St. Clair, 2000), e os cristãos precisam distinguir essa desunião da divisão histórico-redentora descrita no Novo Testamento.

Fonagy, Gergely, Jurist e Target (2002) definem splitting como “a representação parcial do outro (ou do eu)” (p. 364). Ele ocorre por duas razões inerentes à criação: a emoção positiva e a negativa são processadas nos primeiros estágios da vida em sistemas neurais diversos, e os bebês só podem experimentar uma emoção — por exemplo, prazer ou frustração — de cada vez, em virtude de suas capacidades psicológicas limitadas. Consequentemente, representações mentais primitivas do eu e dos outros são formadas e elaboradas, caracterizando-se por esquemas de emoções nitidamente diversos, positivos ou negativos, e suas correspondentes regiões neurais. O problema é que essas representações socioemocionais dicotômicas são simplificadas e polarizadas. À medida que as crianças crescem, naturalmente desenvolvem maior capacidade de integrar representações e experiências socioemocionais mais complexas. Os pais contribuem para isso ao espelharem e classificarem as emoções de seus filhos, à medida que interagem, e também acalmando-os quando estão angustiados. Essas respostas facilitam às crianças compreender e aceitar seus estados mentais polarizados, o que facilita sua integração posterior.

No entanto, pais pouco habilidosos e egocêntricos são menos propensos a espelhar e rotular as emoções de seus filhos, sobretudo quando a criança está angustiada, porque seus próprios estados mentais de emoções negativas tendem a ser ativados, de modo que respondem agravando a emoção negativa da criança e causando outra (como quando o pai fica com raiva e a criança com medo) ou

descontando a emoção (“Pare de chorar. Não tem motivo para isso”). Consequentemente, os esquemas socioemocionais negativos de seus filhos serão fortalecidos por experiências negativas semelhantes e serão fortemente separados dos esquemas positivos, para que estes não sejam contaminados. Com o tempo, essas crianças desenvolvem estados mentais socioemocionais cada vez mais dissociados e polarizados. Experiências crônicas desse tipo costumam resultar no desenvolvimento do mecanismo de defesa do splitting, no qual a experiência do eu e a experiência do outro são rigidamente divididas em diferentes tipos de eus e outros, que são ou totalmente bons, ou totalmente ruins, emparelhados de alguma forma, resultando, na idade adulta, em maneiras relativamente rígidas de se sentir em relação aos outros. Dependendo da qualidade das interações típicas do indivíduo com seus primeiros cuidadores, o splitting pode ocorrer em uma variedade de permutações, dividindo-se basicamente em quatro categorias: eu/bom e outro/bom (tudo está OK), eu/ruim e outro/ruim (tudo é inútil), eu/bom (juiz ou consolador) e outro/ruim (rejeitado ou carente) ou eu/ruim (rejeitado) e outro/bom (juiz/perseguidor idealizado). “O grande preço a ser pago por essa construção defensiva da experiência social é, obviamente, a consequente distorção da realidade [na idade adulta] e a geração de respostas equivocadas e mal adaptativas quando ações são previstas incorretamente com base nas representações divididas [do eu e] da mente do outro” (Fonagy, Gergely, Jurist e Target, 2002, p. 365).

O splitting cristão. Nos modelos cristãos, a complexidade do splitting é ainda maior do que nos modelos originários de sistemas de interpretação seculares/naturalistas, uma vez que a dinâmica acima é interpretada como dano segundo a ordem criada, relacionado ao afastamento da humanidade em relação a Deus e relacionado também à pecaminosidade do próprio indivíduo. Assim, o splitting em cristãos adultos pertence à esfera do velho eu. Embora os autores bíblicos não tenham descrito essas complexas dinâmicas internas, elas são conhecidas por um Deus onisciente, e evidências implícitas de splitting são encontradas em toda a Bíblia. Os fariseus talvez sejam o exemplo mais flagrante, pois se consideravam totalmente bons e viam os pecadores mais flagrantes como totalmente maus. E o apóstolo Paulo ligou essa dinâmica à carne, ensinando que suas “obras” consistem em “inimizades, contendas, […] discórdias, dissensões e facções” (Gl 5.20), deixando implícito que os cristãos ainda têm uma propensão de dividir o mundo em “nós” versus “eles”, causando até brigas na igreja por questões de fé (veja 1Co 3)![21]

Um dos maiores desafios que os cristãos enfrentam é aprender a reconhecer o

bem “roubado” que o velho eu usa para se manter. Vimos que a combinação da qualidade moral primordial criada com pecado faz com que os seres humanos caídos tendam a se imaginar totalmente bons, embora, como pecadores, isso não seja mais verdade. Por isso, sua qualidade moral criada agora é subvertida por um objetivo pecaminoso, corrompendo até as coisas boas do cristianismo. Quando tendências criadas para evitar a dor e manter no indivíduo um forte senso de ser totalmente bom são aliadas às riquezas extraordinariamente positivas da salvação em Cristo, a pecaminosidade humana recebe recursos incomparáveis para disfarçar seus objetivos, fazendo com que seja por demais difícil que os cristãos aceitem sua pecaminosidade remanescente e por demais provável que as formas mais sutis de pecaminosidade, como o farisaísmo, sejam reprimidas.

Essas tendências universais são apenas exacerbadas pelas relações precoces com os cuidadores, os quais muitas vezes mudam de atitude em relação aos filhos, uma hora demonstrando hostilidade, em outra, cuidado e preocupação, gerando dissociação fortemente motivada a se manter e que é ainda mais facilitada, paradoxalmente, pela antítese entre o cristianismo e “o mundo”. Por essa razão, os cristãos cujo comportamento dos pais se caracterizava por uma inconstante regulação das emoções podem descobrir que têm forte tendência inconsciente a ver a si mesmos ou aos outros como totalmente bons ou totalmente ruins, não importando sua teologia expressa ou sua autoconsciência. Uma das formas como isso se manifesta é quando o indivíduo concentra conscientemente sua autocompreensão apenas na união com Cristo, e de modo sutil desconsidera e minimiza as evidências de pecado e dano remanescentes, mantendo uma consciência subliminar de sua maldade, mas projetando-a de modo inconsciente nos outros (familiares, pessoas que estão fora da fé), deixando-o com sentimentos conscientemente bons a respeito de si mesmo. (Só para constar, ao longo da idade adulta percebi a presença generalizada dessa dinâmica em minha vida.) No entanto, outros crentes que vêm desse tipo de família, ainda mais se sofreram maus-tratos graves, podem vir a rejeitar sua qualidade moral criada e redimida e a alimentar uma visão de todo ruim de si mesmos (e de outras pessoas), conscientemente ou não, também não importando qual seja sua teologia expressa.[22] Embora opostos quanto a seus sintomas, os dois extremos podem, de forma inconsciente, perpetuar um senso simplista de si mesmo e do Outro divino. No primeiro caso: “Deus e eu somos absolutamente bons”; no segundo: “Eu sou absolutamente ruim, mas pelo menos Deus é absolutamente bom”. Os dois casos também ilustram a complexidade diferencial do velho eu dos crentes operando de forma basicamente inconsciente.

O eu genuíno e o falso eu do cristão. Uma maneira de abordar a complexidade dividida dos cristãos é com os conceitos derivados de eu genuíno e eu falso. Thomas Merton (1961a; 1961b), talentoso monge da Ordem de Cister, pode ter sido o primeiro a escrever sobre o eu genuíno e o eu falso do cristão do ponto de vista da união com Cristo. Surpreendentemente, mais ou menos na mesma época, Winnicott (1965), importante teórico secular da relação de objetos, elaborou independentemente um modelo naturalista do eu genuíno e do eu falso, concentrando-se nas dinâmicas da primeira infância que levam os seres humanos a perder o contato com eles mesmos e com sua experiência real.[23]

Winnicott reconheceu que pais relativamente insensíveis às necessidades e capacidades limitadas de seus filhos pequenos podem pressioná-los de várias maneiras a ajustar o comportamento prematuramente às expectativas parentais, fazendo com que as crianças prestem mais atenção às emoções dos pais do que às próprias. Essa estratégia dos pais, embora eficaz em curto prazo, gera autoengano e falta de consciência emocional em longo prazo, e dá origem ao falso eu — maneira de viver mais direcionada para aspectos exteriores e orientada para o desempenho do que integral e autêntica, esmagando a espontaneidade e a iniciativa da infância e, por fim, levando a padrões relacionais adultos que os outros percebem como vagamente falsos e que deixam os próprios indivíduos se sentindo vazios e desconectados.

Merton, ao contrário, ligou o falso eu ao afastamento humano em relação a Deus: “Dizer que nasci em pecado é dizer que vim ao mundo com um falso eu. Nasci com uma máscara” (1961b, p. 33). O falso eu é a rejeição de quem Deus me chamou para ser em seu amor e graça; é uma ilusão usada para ocultar minha nudez e vazio (p. 35; Vaden, 2015). Consequentemente, o falso eu também faz parte da “velha ordem de existência”. À medida que a criança cresce, a vergonha e a ansiedade decorrentes do afastamento em relação a Deus por causa do pecado, aliadas ao desespero causado pela lei perfeita de Deus escrita no coração, intensificam a dinâmica de desenvolvimento caída, descrita por Winnicott, que se torna mais elaborada e refinada por meio de nossa socialização.

Merton acreditava que o eu genuíno é a pessoa que Deus conhece e ama, incluindo a pessoa que Deus está chamando à existência — em relação a Cristo —, considerando sua singularidade. “O segredo de minha identidade está oculto no amor e na misericórdia de Deus” (Merton, 1961b, p. 35). Portanto, o eu genuíno de uma pessoa ainda não foi totalmente realizado.

O mais abrangente modelo cristão do eu genuíno e do falso eu deverá incluir aspectos desenvolvimentistas e teológicos. O falso eu é uma função do pecado e das distorções causadas por pressões sofridas durante o desenvolvimento. O eu genuíno conhecido por Deus emerge na terra a partir da crescente fusão de tudo o que o indivíduo efetivamente é (o eu efetivo, definido no cap. 15) — um composto do velho eu (e de seus falsos eus) e do novo eu (incluindo o potencial e a criatividade inatos que ainda precisam ser concretizados) junto com quem a pessoa realmente é em Cristo (o seu eu verdadeiro): amado por Deus, perfeito e completo. Considerando o que seria ideal, todas essas dinâmicas geram mutuamente uma transparência, coragem e determinação cada vez maiores para trazer à existência a pessoa singular, criada por Deus, que esse indivíduo é em comunhão com a humanidade glorificada de Cristo, dentro da comunidade da igreja.

Somente por meio da investigação dessa complexidade é possível delinear de modo satisfatório a natureza conflituosa da igreja e de seus membros na terra e encontrar um caminho realista para a cura e o amadurecimento que os crentes possam razoavelmente esperar. Com base nessa psicologia, o modelo cristão de psicoterapia e aconselhamento deve procurar fazer a diferenciação redentora entre os aspectos caídos da alma e os genuinamente bons (criados e redentores), promovendo a integração satisfatória de tudo isso, em união com Cristo (cujo resumo, a propósito, examinaremos nos próximos dois capítulos).

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Bunyan, J.The holy war (qualquer edição).

_____. A guerra santa. Tradução de Deborah Stafussi (Barueri: Ágape, 2017).

_____. The pilgrim’s progress (qualquer edição).

_____. O peregrino: a história da viagem de um cristão à cidade celestial. Tradução de Hope Gordon Silva (São José dos Campos: Fiel, 2005). Tradução de: The pilgrim’s progress from this world to that which is to come.

_____. O peregrino. Tradução de Marta Doreto de Andrade (Rio de Janeiro: CPAD, 2009). Tradução de: The pilgrim’s progress from this world to that which is to come.

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960). [Veja p. 602-7, 688-9, 776-7, 805, em que se encontram abordagens úteis e honestas sobre o problema do pecado remanescente nos crentes.]

_____ [João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008).

Merton, T. The new man (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1961a).

_____. O homem novo. Tradução de Edgar Orth (Petrópolis: Vozes, 2006). Tradução de: The new man.

Newton, J. Letters of John Newton (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960). [Newton foi extraordinariamente transparente sobre sua vida interior, sobretudo nas cartas 22 a 25.]

Owen, J. “On the mortification of sin in believers”; “Remainders of indwelling sin in believers”. In: The works of John Owen(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965). vol. 6. p. 5-86; 152-322.

Sibbes, R. “The soul’s conflict with itself”. In: Works of Richard Sibbes(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973). vol. 1. p. 119-294.

Winnicott, D. W. “Ego distortion in terms of true and false self”. In: The maturational processes and the facilitating environment (New York: International Universities Press, 1965). [‡]

_____. O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Tradução de Irineo Constantino Schuch Ortiz (Porto Alegre: Artmed, 1983; reimpr. 2007). Tradução de: The maturational processes and the facilitating environment.

Contemporâneos

Bland, E. “The divided self: courage and grace as agents of change”. Journal of Psychology and Christianity, 28(4) (2009). 326-37.

Campbell, C. R. Paul and union with Christ: an exegetical and theological study (Grand Rapids: Zondervan, 2012). [‡]

DeGroat, C. Wholeheartedness: busyness, exhaustion, and healing the divided self (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).

Ferguson, S. B. John Owen on the Christian life (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987). [‡]

Lloyd-Jones, D. M. Romans — an exposition of chapter 6: the new man (Grand Rapids: Zondervan, 1973).

_____. Romanos, exposição sobre capítulo 6: o novo homem. Autores Cristãos (São Paulo: PES, 2011).

Lundgaard, K. The enemy within: straight talk about the power and defeat of sin (Phillipsburg: P&R, 1998).

_____. O mal que habita em mim: uma conversa franca sobre o poder e a derrota do pecado. Tradução de Claudino Batista Marra Jr. (São Paulo: Cultura Cristã, 2003).

Plass, R.; Cofield, J. The relational soul (Downers Grove: InterVarsity, 2014).

Seifrid, M. A. “Romans 7: the voice of the law, the cry of lament, and the shout of thanksgiving”. In: Wilder, T. L., org. Perspectives on our struggle with sin: 3

views of Romans 7 (Nashville: B&H, 2011).

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010). [‡ De modo geral, excelente análise filosófica cristã da divisão psíquica, particularmente no capítulo 7, sobre "solidão voluntária".]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Tiago também aludiu várias vezes ao conflito interno. A seus "amados irmãos" (Tg 1.19), escreveu: "Peça com fé, sem duvidar, pois quem duvida é como a onda do mar, impelida e agitada pelo vento. Tal homem não deve esperar receber coisa alguma do Senhor, pois é homem de alma dobre [anēr dipsychos], instável em todos os seus caminhos" (Tg 1.6-8). Encontramos aqui a fascinante metáfora de um homem de "duas almas" usada para se referir a um crente com fé fraca. Tiago exortou seus leitores a deixar de lado "toda a imundície e tudo o que resta de iniquidade, [e] humildemente recebei a palavra implantada" (Tg 1.21). A certa altura, ele os chama "adúlteros" (Tg 4.4), e os exorta, dizendo: "purificai o coração, vós de ânimo duplo [dipsychoi]" (Tg 4.8). Mas, apesar de seu vigoroso chamado à santidade, ele também era muito realista: "Todos tropeçamos de várias maneiras" (Tg 3.2).

E o apóstolo João também se refere a esse conflito. Ele abre sua primeira epístola advertindo os crentes (veja 1Jo 5.13) de que cairão no autoengano se disserem que não têm pecado (1Jo 1.8) e os instrui a confessar os pecados (1Jo 1.9), implicado, no contexto, que isso faz parte de andar na luz (1Jo 1.7). No entanto, eles têm uma unção do Santo, que habita neles (1Jo 2.20,27), e o fato de serem nascidos de Deus os capacita a amar (1Jo 4.7).

[2] "É uma maravilha da misericórdia, maravilha da graça que Cristo ceda um pedaço de seu aposento, um quarto dos fundos ao lado dele mesmo para as nossas concupiscências, e que ele e esses suínos compartilhem da mesma casa em nossa alma. Pois, suponha que se acomodem e se apertem em um pequeno quarto quando Cristo entrar, e pareçam jazer como mortos sob seus pés, mas muitas vezes escapem novamente, e um pé do Velho Homem, ou uma perna ou braço antes pregado à cruz de Cristo afrouxe o prego ou escape de novo! E, no entanto, Cristo, ao lado desse vizinho indisciplinado e malcriado, ainda pode

fazer o céu nos santos, de um jeito ou de outro" (Rutherford, 1664/1984, p. 467).

[3] Por esse motivo, Walter Russell (1997), por exemplo, interpreta Gálatas 5 levando em conta Romanos 8, argumentando que os cristãos estão apenas "no Espírito", de modo que não vivem mais "na carne". Esse desejo de coerência, no entanto, resulta em uma distorção de Gálatas 5 (e, indiretamente, de Romanos 7), de acordo com as leituras da maior parte dos comentaristas, e sacrifica a riqueza, a abrangência e a complexidade do pensamento de Paulo. É verdade que os crentes já "crucificaram a carne com suas paixões e concupiscências" (Gl 5.24), mas o que significa dizer que a carne é "contra" o Espírito e o Espírito é "contra" a carne (Gl 5.17)? Se os crentes não estavam mais na carne em nenhum sentido, por que precisariam ser exortados a não realizar os desejos dela (Gl 5.16), a não usar sua liberdade para dar "oportunidade para a carne" (Gl 5.13) e a não semear "na sua própria carne" (Gl 6.8)? Teólogos como Russell certamente querem animar os crentes com a natureza radical de sua salvação. No entanto, além dos problemas exegéticos dessa posição, é mais provável que isso desanime os crentes que continuam lutando com a carne (e com seu corpo não redimido, Rm 8.23).

[4] Por que a divisão caracteriza tanto a carne? Como vimos, já que os seres humanos são profundamente sociais, o pecado também é profundamente social. Assim, o pecado alia-se ao fato de termos sido criados para a perfeição, parecendo justificar nossa divisão por razões "piedosas" e perfeccionistas. Além disso, como os teóricos da relação de objetos e os junguianos observaram, abuso e dissociação na primeira infância levam, mais tarde na vida, a uma tendência a externalizar e projetar essa divisão interna em outros, de modo que alguns são ruins e "nós" somos bons, exacerbando nossa divisão eticoespiritual mais fundamental.

[5] Como Calvino (1559/1960) escreveu, em referência a Romanos 7, Paulo "diz, portanto, que ele tem um conflito perpétuo com os vestígios de sua carne, e que é mantido em cativeiro miserável, de modo que não pode se consagrar completamente à obediência à lei divina" (p. 1313).

[6] O problema é que as duas posições têm certas expressões "problemáticas" que parecem contradizer o respectivo ponto de vista interpretativo: se Paulo está escrevendo como cristão, como poderia dizer que "sou carnal, vendido em escravidão ao pecado" (Rm 7.14), ou que é um homem miserável que precisa de libertação (Rm 7.24)? E, se Paulo não está escrevendo como cristão, como

poderia dizer que não é ele que está praticando o mal, mas o pecado que nele habita (Rm 7.17) ou que concorda “com alegria com a lei de Deus no homem interior” (Rm 7.22)? Esse dilema duplo é um bom motivo para não basear a interpretação no suposto ponto de referência antropológico de Paulo. Ele deve ter tido alguma outra base interpretativa: a incapacidade humana geral em face da lei de Deus.

[7] No entanto, a referência de Paulo a uma “guerra” entre as leis (Rm 7.23, antistrateuomenon; a “lei” nos membros de seu corpo faz guerra contra a “lei” de sua mente) é uma reminiscência de Gálatas 5.17, e sua surpreendente fraseologia autobiográfica (escrevendo como “eu dividido”, de acordo com Dunn, 1998, p. 473) faz supor que essa é uma descrição de sua experiência cristã corrente. Além disso, é assim que tem sido interpretada pela maioria dos cristãos ao longo dos séculos, sugerindo ainda que, no mínimo, a luta que Paulo relatou aqui tinha ressonância com a experiência cristã deles.

[8] O antigo eu é “o antigo modo de vida de pecado” (Ridderbos, 1975, p. 63).

[9] A maioria das traduções contemporâneas (NIV, NASB, NRSV e ESV) e dos comentaristas modernos (e.g., Moo, 2008; Dunn, 1996) usa o termo eu para anthrōpos em lugar da tradução mais literal “homem”. Isso evita o problema de ler o viés de gênero na passagem, porém, mais importante que isso, conforme usado em psicologia e filosofia, o termo eu provavelmente transmite melhor para o público contemporâneo o que Paulo estava realmente tentando transmitir. Outros comentaristas, por sua vez, usaram o termo mais amplo pessoa (Best, 1998; Lincoln, 1990; O’Brien, 1999). O objetivo da tradução é transmitir o significado original do autor com precisão a outra comunidade linguística, e as palavras pessoa e eu parecem atingir esse objetivo, dado o campo semântico das duas. O termo eu, no entanto, tem um valor particular para propósitos psicológicos e terapêuticos porque, de acordo com a psicologia contemporânea, pode se referir a múltiplos aspectos do indivíduo, como sujeito e objeto (Harter, 2012), o que o torna adequado em referência aos construtos paulinos velho homem e novo homem. Assim, eu será o termo preferido aqui. Podemos acrescentar que o termo eu tem conotação mais epistemológica que pessoa, o que aumenta sua utilidade no autoentendimento cristão e na terapia cristã.

[10] Vemos nas diferenças sutis entre as formas verbais um eco do ensino paradoxal de Paulo em relação à vida cristã encontrado em Filipenses 2.12,13, que examinamos no capítulo 4: “Operai a vossa salvação com temor e tremor;

porque é Deus quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade".

[11] A causalidade divina reflete-se nas formas verbais correspondentes, ativas ou passivas, dependendo de quem é o agente ou paciente da ação.

[12] Por isso, não devemos esperar encontrar nessas duas passagens uma resposta dicotômica mutuamente excludente à pergunta sobre os cristãos abandonarem o antigo eu e adotarem o novo de uma vez por todas, na conversão ou se essas são atividades contínuas, praticadas ao longo da vida cristã. Primeiro, porque a questão é um tanto obscura, se não contraditória, nas duas passagens em questão, com a maioria dos comentaristas convencidos de que Colossenses ensina que as duas ações ocorreram no passado e que Efésios sugere mais fortemente que elas são imperativos em andamento (embora nem todos os comentaristas de Efésios concordem; veja Hoehner, 2002). Ainda mais determinante é o fato de que as duas passagens realmente ensinam as duas verdades, pelo menos implicitamente; isto é, que há um início dessas duas atividades de orientação redentora capacitada por Deus (chamada em outras passagens nova criação, 2Co 5.17; Gl 6.15), bem como uma corrente realização dessas ações originais baseada na atividade humana.

Assim, em Colossenses, despir e vestir parecem fornecer uma razão para não mentir, sugerindo que despir e vestir ocorreram anteriormente. No entanto, o forte tom imperativo em toda a passagem de Colossenses implica que despojar-se dos vícios antigos (Cl 3.5-8) e revestir-se das virtudes cristãs, atos encorajados mais adiante (Cl 3.12—4.6), são implementações em andamento e ilustrações dos primeiros atos de despir o velho eu e vestir o novo.

Em Efésios, de forma ligeiramente diferente, despojar e renovar parece ter sido o que os discípulos foram "ensinados a respeito de [Cristo]" (Ef 4.21), implicando que são atividades contínuas dos crentes. E também aqui foi dito aos crentes que repudiassem (Ef 4.25,31) os velhos padrões de vida (Ef 4.25-31; 5.3-7) que se assemelham aos caminhos dos gentios (Ef 4.17-19), que também eram a sua "antiga maneira de viver" (Ef 4.22). De fato, o antigo eu ainda "se corrompe pelas concupiscências do engano" (Ef 4.22), e o tempo presente aqui destaca a natureza contínua dessa corrupção com a qual eles ainda precisam lidar. Para resistir à corrupção enganosa, Paulo lhes diz que não pratiquem mais os hábitos do antigo eu e os substituam pelas práticas do novo eu, à semelhança de Cristo (Ef 4.32—5.2; 5.8—6.18).

O apóstolo Paulo foi inspirado a escrever esses ensinamentos gerais. Hoje, nosso desafio, como terapeutas, psicólogos, teólogos e pastores interessados, é descobrir com muito mais detalhes o que está envolvido nessas breves observações casuais, em termos biopsicossociais e eticoespirituais, a fim de desenvolver um sistema abrangente de psicoterapia e aconselhamento cristãos que corresponda, tanto quanto possível, a tudo o que Deus conhece e deseja.

[13] A exortação implícita em toda a passagem de Efésios, por exemplo, “ressalta a ideia de um desafio contínuo para o crente” (O’Brien, 1999, p. 329).

[14] Veja, e.g., Hoehner (2002), Moo (1996; 2008), Murray (1957), Ridderbos (1975) e Russell (1997). Para ilustrar, Moo (1996) argumenta que “a suposição de que ‘velho homem’ e ‘novo homem’ se referem a partes ou naturezas de uma pessoa é incorreta. Em vez disso, esses termos designam a pessoa como um todo, considerada em relação à estrutura corpórea à qual pertence. ‘Velho homem’ e ‘novo homem’ não são, portanto, ontológicos, mas relacionais ou posicionais, quanto à sua orientação” (p. 373).

[15] Contudo, a multiplicidade pode se tornar patológica, por causa de abusos extremos na infância, quando os sub-eus passam a ser caracterizados por autonomia e rigidez e, nos piores casos, formam centros de consciência separados, a maioria dos quais não tem conhecimento dos outros, no que é chamado transtorno dissociativo de identidade.

A teoria secular do eu, é claro, não tem interesse na relevância de Cristo para a autocompreensão e para a resolução de conflitos internos. Isso significa que, do ponto de vista cristão, esses modelos se concentram exclusivamente no conflito interno que existe em todos os seres humanos entre sua bondade criada e a Queda, resultando em um eu dividido (Tg 1.8) que pode ser integrado em algum grau sem a redenção de Cristo, por meio de discernimento e cura relacional com outros humanos, mas esses modelos não podem abordar a divisão fundamental da humanidade, nossa necessidade inconsciente de nosso Criador e oposição a ele, nem a consequente vergonha e culpa que perseguem a todos.

[16] Poderíamos também mencionar aqui uma perspectiva hierárquica que distingue entre os céus/as “coisas do alto” e a terra. Como analisamos no capítulo anterior, o céu é o lugar onde habitam especialmente o Pai e Cristo por enquanto, e a terra é onde todos os seres humanos vivem agora dentro do campo da história humana e para onde o Espírito foi enviado. Contudo, essa distinção

não tem a marcante divisão eticoespiritual com a qual nos ocupamos neste capítulo, uma vez que os dois foram criados por Deus. No entanto, existe um forte vínculo entre as perspectivas hierárquica e escatológica, uma vez que a era futura será caracterizada por algum tipo de união do céu com a terra (Ap 21).

[17] A esta altura, já ser deve ter ficado óbvio que os termos velho eu ou sistema do velho eu estão sendo usados neste livro de maneira sugerida pelo termo paulino palaion anthrōpon, que abrange seu significado, porém o amplia, ao incluir características das quais Paulo não estaria ciente, e o considera uma concepção particular de toda a pessoa, conforme entendida na psicologia do self contemporânea (Harter, 2012; Leary; Tangney, 2003), embora aqui de uma perspectiva cristã. Essas elaborações são uma tarefa necessária a ser realizada pelos acadêmicos cristãos e fazem parte do chamado da igreja.

[18] Esse uso de "novo eu" também amplia o significado dos termos neon anthrōpon ou kainon anthrōpon, usados por Paulo.

[19] Sibbes foi um dos maiores psicólogos puritanos. "O maior problema é ter dois habitantes tão próximos em uma só alma, e estes lutarem um contra o outro, em todas as ações, e em todos os momentos, em todas as partes e poderes que há em nós: um que nos carrega para cima, cada vez mais alto, até que cheguemos a Deus; o outro que nos puxa cada vez mais para baixo, para mais longe dele" (1635/1973, p. 237).

[20] "Imediatamente após a regeneração, essa identificação da nossa pessoa com o novo homem é ainda muito pequena, ao passo que estamos tão profundamente ligados ao velho, com quase todas as fibras de nosso ser, que parece que ele ainda é o nosso próprio eu. Mas, pela operação do Espírito Santo, gradualmente morremos para o velho homem e, ao mesmo tempo, o novo homem torna-se cada vez mais vivo em nós" (Kuyper, 1900, p. 482).

[21] Neste capítulo, estamos apenas tocando em uma pequena parcela dos tipos de conflitos internos que caracterizam a humanidade caída. Além do splitting, existem outras defesas: o falso eu (Merton, 1961b), o "triângulo do drama", as "partes" (Schwartz, 1995) e muitos outros modelos que poderíamos observar. No caso dos cristãos, todos estão incluídos no sistema do antigo eu.

[22] Minha esposa tem andado às voltas com essa dinâmica a vida inteira (compartilho isso aqui com a permissão dela), e, infelizmente, a patologia de

cada um de nós ativou e reforçou os problemas um do outro por muitos anos, embora tenhamos feito algum progresso para enfraquecer o ciclo.

[23] Uma tese de doutorado recente, de Vaden (2015), começou a construção de um modelo cristão abrangente que faz uma síntese do trabalho de teóricos das relações objetais sobre a dinâmica psicossocial do eu genuíno e do falso eu com o trabalho de Merton, em sua dinâmica eticoespiritual.

—18—

Diferenciação redentora

Considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus.

Romanos 6.11

Na muita sabedoria há muita tristeza, e o aumento do conhecimento aumenta a dor.

Eclesiastes 1.18

O velho homem perece dia a dia, mas, em Cristo, o novo homem renova-se dia a dia.

T. F. Torrance, Atonement

Em 1886, o escocês Robert Louis Stevenson publicou uma história de horror, agora famosa, sobre um homem relativamente bom, um cientista, chamado dr. Henry Jekyll, o qual criara um elixir que trouxe à tona seu lado ruim, o qual emergiu totalmente transformado no violento e malévolo sr. Edward Hyde. No fim da história, depois de descobrir que o sr. Hyde havia cometido mais um assassinato, o dr. Jekyll chega à conclusão de que é incapaz de controlar essa personalidade maligna que carrega dentro de si e que o sr. Hyde acabará por assumir permanentemente o controle, e então se mata. Embora Stevenson tenha

abandonado por muito tempo a fé presbiteriana de sua juventude, essa novela, extremamente popular em sua época, refletia algo da visão eticamente dividida dos seres humanos com a qual ele cresceu; mas, sem Deus e sem a esperança cristã de redenção, o drama termina de modo trágico.

Mas a história não está longe de ser uma alegoria de uma psicologia bíblica da humanidade não redimida. Os cristãos, como vimos no capítulo anterior, têm um conflito interno semelhante. O apóstolo Tiago exortou seus leitores cristãos: "Purificai o coração [hagnisate kardias], vós que sois de ânimo duplo [dipsychoi, lit. 'de duas almas']" (Tg 4.8). No entanto, por causa de sua união com Cristo e do Espírito Santo que habita em seu interior, os cristãos têm recursos para fazer algo a respeito da indecisão do coração. Examinaremos a seguir o processo de "purificação do coração" que os crentes podem usar para minar essa divisão. A primeira parte desse plano terapêutico (praticado por toda a vida) envolve o incentivo da divisão, para que suas características sejam mais bem reconhecidas, facilitando o tratamento. Chamaremos a isso diferenciação redentora.

DEFINIÇÃO DE DIFERENCIAÇÃO

O termo diferenciação é um empréstimo da teoria do desenvolvimento, geralmente emparelhado com a integração (veja Hamilton, 1988; Harter, 2012; Kegan, 1982; Siegel, 2012; Werner, 1957). Diferenciação é a individuação de entidades relacionadas, enquanto integração é sua posterior e crescente inter-relação em um sistema. Quando um bebê se desenvolve no útero, por exemplo, sua forma mais primitiva é uma bola de células indiferenciadas (chamada zigoto). Os genes nas células disparam a produção de proteínas que fazem com que as células se diferenciem, algumas se transformando em células ósseas, outras em neurônios, outras em células musculares e assim por diante. À medida que esse processo continua, os vários tipos de células se integram, trabalhando juntas nos órgãos e nos principais subsistemas corporais (esquelético, nervoso, muscular etc.), e por fim trabalhando, todas juntas, em um sistema coordenado, resultando em um corpo maduro e bem integrado. Estágios semelhantes ocorrem

no desenvolvimento psicológico da criança, cuja alma é inicialmente indiferenciada, mas se desenvolve gradualmente em um conjunto de sistemas distintos entre si: cognitivo (que se desenvolve ainda, formando o sistema sensorial, memória, raciocínio etc.), emoção (quatro emoções básicas que aumentam até vinte), ação (e inúmeras tendências de ação) e muitos outros, todos os quais se tornam cada vez mais integrados, formando, aos poucos, uma pessoa relativamente unificada.

Como seres sociais, os humanos também se diferenciam de modo natural de outros seres humanos. A teoria da relação de objetos sugere que, nos primeiros meses da infância, as crianças vivenciam um mundo social indiferenciado, no qual são um com seus principais cuidadores. Nos três anos seguintes, mais ou menos, elas costumam formar um senso relativamente estável de seu próprio eu e dos outros, que são substancialmente diferenciados, e esse senso é moldado pelos relacionamentos precoces (Hamilton, 1988). A diferenciação e a integração social aumentam gradual e reciprocamente ao longo da infância, até o pico de diferenciação na adolescência, quando os jovens iniciam o processo de deixar o ninho, buscando uma maior independência psicossocial em relação à família. Depois, também com base na história relacional do indivíduo, os adultos estabelecem-se em uma configuração relativamente estável da percepção eu-outro e do estilo relacional, exemplificado sobretudo em seus relacionamentos mais importantes (Titelman, 2015; Tyson e Tyson, 1990) (embora os adultos variem e modo considerável na qualidade dessa configuração).[1] Um sinal característico da agência pessoal madura é a capacidade de buscar maior diferenciação e integração social ao longo da vida, que pode ser facilitado pela terapia.

Nenhum ser humano se torna de todo diferenciado e integrado, psicológica ou socialmente (pelo menos nesta vida), por causa da finitude e do pecado. Talvez apenas o Deus triúno incriado, santo e simples possa ser totalmente diferenciado e integrado, existindo em três Pessoas que conhecem e amam a si mesmas e umas às outras como um ser único, de modo absoluto, exaustivo e eterno.

EXPLICANDO A DIFERENCIAÇÃO REDENTORA

Os cristãos envolvem-se em outro tipo de diferenciação, que se distingue por depender da redenção de Deus em Cristo e fluir de sua união com ele. Porém, semelhantemente à diferenciação psicológica e social, ela é concretizada por meio da atividade humana. O próprio Cristo ensinou: “Quem ama sua vida [psychē] perde-a, e quem odeia a sua vida neste mundo a preservará para a vida eterna” (Jo 12.25; cf. Lc 14.26,27). Essa linguagem drástica aponta para uma reorientação radical, semelhante à gestalt, na qual os crentes “odeiam” sua (antiga) vida de autonomia de Deus e obtêm nova vida de comunhão com ele.

O apóstolo Paulo incorporou esse ensinamento de Cristo a sua doutrina, vinculando-o a sua união com a crucificação de Cristo, de modo que, embora ele não viva mais, ainda assim “a vida que agora vivo na carne, vivo pela fé no Filho de Deus” (Gl 2.20). Mais adiante, na mesma epístola, ele escreve que também foi crucificado com Cristo para o mundo inteiro, e o mundo para ele (Gl 6.14), mostrando que essa transição transcende a subjetividade individual.

Em Romanos 6, Paulo entrou em mais detalhes sobre essa contínua morte e vida de fé. Por causa de sua união com a morte e a ressurreição de Cristo (Rm 6.4-10), ele fez a seguinte exortação aos crentes de Roma:

considerai-vos [logizesthe] mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus. Portanto, […] apresentai [parastēsate]-vos a Deus, como vivos dentre os mortos, e os vossos membros como instrumentos de justiça para Deus. Porque […] estais […] debaixo da graça. […] Apresentai vossos membros como servos da justiça para a santificação (Rm 6.11-14,19).

Paulo incentivou os crentes a participar ainda mais de sua morte e ressurreição espiritual com Cristo de duas maneiras, primeiramente por “considerar-se” mortos para o pecado e vivos para Deus. Os crentes devem concentrar seus recursos cognitivos e carditivos consciente e continuamente em quem são à luz da obra de Cristo, para que isso se materialize em sua vida. Devem pensar e sentir sobre si mesmos com o objetivo de efetuar a crucificação do velho eu e a

ressurreição do novo eu.

Em segundo lugar, os crentes devem “apresentar-se a Deus como os vivos dentre os mortos” (Rm 6.13) e os “membros [de seu corpo] como escravos da justiça” (Rm 6.19). Roberts (2001) destaca que a palavra primitiva paristēmi significava “apresentar, entregar, deixar governar ou deixar habitar” (que também se assemelha a “ceder”), e faz supor que ela transmite uma espécie de “passividade ativa”, ou seja, que “os crentes devem se deixar levar em determinada direção, e não que devem fazer algo, ou pelo menos esse segundo sentido é secundário” (p. 140). Além disso, “considerar” participa psicologicamente da transferência escatológica da antiga criação para a nova, enquanto “apresentar” recruta a participação do corpo por meio de ações visíveis por outros.

Paulo defendeu estratégias semelhantes em Colossenses 3.1-3: “Portanto, se fostes ressuscitados com Cristo, continuai buscando as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Concentrai a vossa mente nas coisas do alto, não nas que estão na terra. Porque morrestes e a vossa vida está oculta com Cristo, em Deus”. Estando unidos à morte e à ressurreição de Cristo, os crentes devem agora pôr a mente (froneita) nas “coisas do alto”. Paulo também instrui os crentes a “fazer morrer” (nekrōsate) os membros de seu corpo para o pecado (Cl 3.5) e “abandonar” (apothesthe) pecados (Cl 3.8), uma vez que deixaram de lado seu antigo eu e se revestiram do novo (Cl 3.9,10). Para participar da ressurreição de Cristo agora, são instruídos a deixar que “a paz de Cristo domine em vosso coração” (Cl 3.15) e que “a palavra de Cristo habite ricamente em vós” (Cl 3.16). Aqui, como em Romanos, aprendemos que os crentes devem efetuar uma ressurreição interna da mente e coração e uma ressurreição externa do corpo — língua, rosto, braços e pernas —, de modo que suas ações externas manifestem a renovação interna.

Isso parece familiar. No capítulo anterior, examinamos a responsabilidade do crente de “deixar de lado a velha natureza” e “se revestir da nova” (Ef 4.22-24), porque já a têm (Cl 3.9,10). Muitos verbos foram usados pelos autores bíblicos para rotular aspectos da diferenciação redentora (DR): morrer, odiar, crer, considerar, render-se, apresentar, buscar, concentrar a mente, deixar de lado, mortificar e revestir-se. Todas essas ações, de uma maneira ou de outra, promovem a interioridade e a exterioridade cristãs (Johnson, 2007), que “recapitulam” a morte e a ressurreição de Cristo interna, comportamental e relacionalmente, e são os meios pelos quais os crentes efetuam a cura de sua alma em Cristo.

OUTRAS CARACTERÍSTICAS DA DIFERENCIAÇÃO REDENTORA

Merton (1961a) observou que a jornada espiritual inclui o desenvolvimento da "visão interior" (p. 18), e isso com certeza se aplica também à jornada terapêutica. Contudo, para poderem ver bem o seu eu interior, os cristãos precisam de luz: a luz da glória de Deus na face de Jesus Cristo (2Co 4.6). À medida que o crente abre o coração para Cristo, pela fé, a Palavra iluminadora (Jo 1.9), o resplendor do Espírito (doxa) da glória de Cristo (Jo 16.14), projeta uma luz interior que lhe permite ver, destacando a glória que já está lá, revelando obstáculos à glória que precisam ser eliminados ou reparados e transmitindo nova glória. A glória de Deus fornece uma claridade interior necessária para a terapia cristã (a palavra grega doxa era às vezes traduzida por claritas no latim medieval; Scholl, 2009).

A visão interior também envolve o que Kierkegaard chamou "duplo reflexo" ou "segundo reflexo" (1846/1992, p. 73; Evans, 2009).[2] A maturidade cristã, segundo Kierkegaard, inclui o desenvolvimento das "emoções certas, o tipo certo de 'subjetividade'" (Evans, 2009, p. 163), envolvendo um entendimento correto de como o "conhecimento objetivo" de uma pessoa se refere a ela mesma.[3] Isso é crucial em relação ao conhecimento de nossa união com Cristo.

É preciso também destacar a dimensão dialógica dessas atividades. O Pai deu início à conversa diferenciadora ao pronunciar a união dos crentes com Cristo pelo Espírito Santo. O Espírito em nosso interior procura, então, aprofundar a diferenciação (Gl 5.17), atraindo os crentes para o diálogo trinitário, ensinando-os a ouvir Deus usando a lei e o evangelho nas Escrituras para abrir a alma deles à presença de Deus (Hb 4.12,13), e a falar com Deus (veja os Salmos e as orações de Jesus), com eles mesmos (exemplificado em Sl 42; 103) e uns com os outros (Ef 4.11-16).

Nesse ponto, também podemos nos lembrar da distinção feita no capítulo 7 entre processamento consciente/intencional/cognitivo (conhecimento no nível da

cabeça/explícito/intelectual — o que sei que acredito sobre Deus, sobre mim mesmo, sobre os outros e sobre a realidade) e processamento inconsciente/automático/carditivo (conhecimento e amor no nível do coração ou das entranhas/implícito/experimental — o que realmente acredito e sinto, no mais profundo de meu ser, a respeito de Deus, de mim mesmo, dos outros e da realidade). No início da vida cristã, a diferenciação redentora (DR) tende a se concentrar nos aspectos da vida humana mais facilmente identificáveis, distinguindo, por exemplo, entre crenças, atitudes e conduta piedosas e pecaminosas. No entanto, a trajetória da Bíblia (e, portanto, da terapia cristã) segue em direção ao coração. Assim, a DR, em última instância, enfoca mais o domínio inconsciente/carditivo/caracterológico, abordando desejos, emoções, defesas e estruturas dinâmicas individuais e relacionais.

A diferenciação redentora e a recapitulação da história de Cristo

Como já dissemos várias vezes, Deus estabeleceu uma nova criação "que se caracteriza por regenerar continuamente os indivíduos a uma conformidade cada vez maior com o Cristo ressuscitado. Em certo sentido, o evento da Paixão e ressurreição de Cristo deve ser reencenado nos crentes até que a renovação da nova era seja completada" (Dunn, 1998, p. 403-4).[4] Poderíamos dizer que a vida cristã é uma conversão escatológica contínua da antiga criação que está desaparecendo para a nova criação futura, realizada por meio de duas atividades paralelas dos crentes. Historicamente, esses processos têm sido chamados vivificação e mortificação. A vivificação, de acordo com Calvino (1559/1960), "acontece quando o Espírito de Deus satura nossa alma com sua santidade, com novos pensamentos e sentimentos de tal modo que ela possa ser corretamente considerada uma nova alma" (p. 600). A mortificação decorre de sermos "violentamente mortos pela espada do Espírito e reduzidos a nada" (p. 600) e inclui o ódio ao pecado e um "contínuo arrependimento" (p. 614-5). "As duas coisas acontecem conosco pela participação em Cristo" (p. 600). No entanto, como vimos, a identificação dos crentes com a crucificação de Cristo refere-se ao sofrimento e à fraqueza deles, bem como a seu pecado. Desse modo, precisaremos de um modelo de cura e recuperação que incorpore em seu plano o sofrimento e a fraqueza de forma mais explícita. Assim, além da mortificação do pecado, adicionaremos o processo de "entrega" a nossa compreensão do aspecto

negativo da DR, ou seja, a entrega do sofrimento e do dano biopsicossocial ao Cristo crucificado. Juntos, mortificação e rendição se referirão à crucificação do crente com Cristo.

A psicoterapia e aconselhamento cristãos, portanto, procuram promover a recapitulação e a infusão da história de Cristo em todo o corpo e alma do crente e em todos os seus relacionamentos. Isso ocorre quando aceito profundamente o que Cristo fez em relação a mim e a tudo o que sou, envolvendo meus comportamentos, memórias, crenças fundamentais, emoções, atitudes, estruturas psicológicas dinâmicas complexas (como o crítico interno, partes dissociadas da personalidade), estruturas dinâmicas relacionais (padrões de apego, bem como autopadrões e padrões de objetos), relações familiares, atividades profissionais e história, incluindo minha religião e visão de Deus (o que inclui o conceito-Deus e a imagem-Deus).

Esse trabalho consciente no coração é necessariamente um processo lento, não finalizável nesta vida. É necessário discriminar entre o que é bom e vem de Deus e o que é resultado da condição caída. No que diz respeito ao bem, os cristãos precisam discriminar entre o bem criacional e o redentor e, no que diz respeito à condição caída, entre pecado, sofrimento e dano biopsicossocial.

Em Foundations (Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã [Shedd Publicações]), no capítulo 14, essas atividades foram categorizadas como aspectos do autoexame. As categorias relevantes, ligeiramente modificadas, estão representadas na figura 18.1.

Os fenômenos psicológicos de cada um desses quadrantes requerem um tipo diferente de resposta de fé, dependendo se se originam da bondade de Deus, criadora ou redentora, ou se são aspectos da psicopatologia humana, seja pecado, sofrimento ou dano. A fé revisa tudo de acordo com a união com Cristo, de modo que procura matar o pecado (mortificação) e receber ativamente a qualidade moral de Deus (vivificação). De maior complexidade é o quadrante superior direito, uma vez que tanto o sofrimento quanto a fraqueza são indesejáveis, mas a fé reconhece sua relação com a boa criação de Deus e seu potencial redentor. Assim, parte do desafio do processo de terapia cristã é mudar nossa interpretação deles por meio da entrega, para que sejam “ressuscitados” e “transferidos” da coluna da direita para a da esquerda. Se os crentes não se envolverem em um processo desses de diferenciação redentora e não fizerem esse tipo de discriminação interna (e externa), viverão em algum nível de

conflito e caos interno não resolvido, e seu antigo/falso eu provavelmente exercerá mais influência do que imaginam, talvez operando com base em defesas como negação, racionalização e superidentificação com Deus e sua perfeição.

	EM UNIÃO COM CRISTO	PS
Qualidade moral criadora	Sofrimento e dano	CA
Qualidade moral redentora	Pecaminosidade	DI

Figura 18.1. Estruturas dinâmicas internas

PROMOVENDO A DIFERENCIAÇÃO REDENTORA

Assim, em conformidade com a divisão da natureza do crente em velha e nova, resultante sobretudo de sua união com a morte e a ressurreição de Cristo, a diferenciação redentora (DR) procede em duas direções: a participação do crente na ressurreição de Cristo, consistindo no desenvolvimento do novo eu (vivificação) e a participação do crente na crucificação de Cristo, consistindo na morte do velho eu (mortificação) e na transformação de seu sofrimento e dano, em Cristo (por meio da entrega pessoal).

Promovendo a participação terapêutica na ressurreição de Cristo

Já falamos sobre a natureza do novo eu do crente nos capítulos 14 e 17. A diferenciação redentora começa com a palavra de Deus sobre o crente em Cristo, sua fonte suprema, que inicia a criação do novo eu do crente pelo Espírito e pela fé, processo denominado “vivificação”. O novo eu não é um ideal eterno, que existe apenas no céu, mas inclui a qualidade moral criada e o dano biopsicossocial dos crentes, à medida que foram incorporados conscientemente em sua união com Cristo pela fé. A ressurreição do novo eu dos crentes depende, portanto, do recebimento da palavra de Deus sobre quem somos em Cristo (Johnson, 2007, cap. 16).

No capítulo 14, vimos que o novo eu tem uma natureza dipolar. Por causa da união com Cristo, os crentes (em si mesmos) não estão mais vivos, mas Cristo vive neles (Gl 2.20). Assim como o apóstolo Paulo, experimentaram uma radical “transformação de sujeito” (Ridderbos, 1975, p. 232). Paulo, obviamente, ainda tinha um eu após sua conversão, o qual tinha continuidade temporal com seu eu anterior à conversão (1Tm 1.13). No entanto, passou por uma reorganização

fundamental em relação a Cristo, simbolizada por uma mudança de nome — de Saulo para Paulo. Ele não tinha mais "confiança" em suas realizações religiosas (Fp 3.4-7; ao contrário do fariseu de Lc 18.11,12). Ele se tornou uma nova pessoa, com uma autocompreensão agora tão encharcada de Cristo, que às vezes ele falava apenas de Cristo em referência a si mesmo.

E ele é um modelo apostólico (1Co 11.1). Do mesmo modo que ocorreu com Paulo, os crentes são convidados a elaborar uma nova concepção de si mesmos em Cristo, usando dons/materiais fora dos limites de seu eu empírico e de sua história e incorporando as características sagradas e amadas de Cristo e de sua história. Cristo é agora "a confiança, bondade, justiça, força, amor e valor do crente" (Johnson, 2000, p. 16). No entanto, essas características não podem beneficiar os crentes psicologicamente sem sua apropriação pessoal. À medida que os crentes recebem ativamente a Palavra, sua nova natureza aos poucos se constrói e toma forma: esse processo prossegue quando consentem, participam e praticam quem Deus diz que já são em Cristo, o amado do Pai.

Isso também significa que o novo eu foi trazido para sempre à comunhão trinitária, quer o crente esteja consciente disso, quer não (caps. 1—4). Não obstante, o novo eu cresce apenas por meio de confiança consciente e relacionamento com o Deus triúno, capacitado pelo Espírito a ouvir e a receber as vozes construtivas e afirmativas da Trindade e de outros, e a distingui-las das vozes destrutivas de Satanás, do mundo, de antigos agressores e do antigo eu. O novo eu dos crentes recebe vida quando descobrem e sentem que o Deus triúno se agrada deles do jeito que são, apesar de seus pecados e limitações; quando se dão conta de que Deus deseja o bem-estar deles, que busca intimidade recíproca com eles por meio do compartilhamento mútuo de pensamentos, emoções, desejos e histórias e que procura efetuar sua integração interna — e tudo isso os aproxima ainda mais da comunhão trinitária.

O novo eu é a transformação do eu criado. No entanto, ao contrário da criação original, que foi formada "do nada", o novo eu baseia-se no (sobrevém ao) agora redimido "eu criado" (as boas estruturas dinâmicas criadas do corpo/alma), que, embora corrompido pelo pecado original, vem se desenvolvendo ao longo da vida, fornecendo um senso único de quem a pessoa é (incluindo senso de identidade, continuidade, narrativa e ação pessoal) (Johnson, 2007, caps. 8 e 9). Como vimos no capítulo 7, o eu criado é o que basicamente distingue um indivíduo de todas as outras pessoas e inclui seus pontos fortes, fraquezas e personalidade. É ele quem tem um nome e que Deus

ama e busca resgatar. O novo eu de uma pessoa é construído e realizado por meio da infraestrutura criada e da narrativa, que lhe conferem sua forma particular. A redenção baseada na união com a morte e ressurreição de Cristo, poderíamos dizer, é a gradual ressurreição do eu criado, efetuada pelo Espírito, que o levanta da morte de sua existência pecaminosa e o transforma em um novo eu em Cristo. Por essa razão, a construção do novo eu requer que recebamos com gratidão toda a nossa qualidade moral criada por Deus, a correção de toda a nossa história e dano biopsicossocial, e a incorporação consciente de tudo isso à identidade do nosso novo eu e à nossa maneira de viver.

Como tratamos no capítulo 14, o desenvolvimento do novo eu implica fé, o que, com relação a esse desenvolvimento, inclui receptividade ativa, aceitação e reconhecimento da qualidade moral criada (a singularidade de nosso ser criado) e da redenção (que todos os crentes compartilham em Cristo), bem como o produto da colaboração dipolar do eu criado redimido e do Espírito Santo, incluindo a formação de novas crenças, memórias episódicas, desejos, esquemas de emoções, imaginações, disposições e ações, levando a uma nova história — à medida que esse material é armazenado na memória e fixado nas estruturas neurais correspondentes. Como tratamos no capítulo 14, o desenvolvimento do novo eu implica fé, o que, em relação a esse desenvolvimento, inclui receptividade ativa, aceitação e reconhecimento da qualidade moral criada (a singularidade de nosso ser criado) e da redenção (que todos os crentes compartilham em Cristo), bem como o produto da colaboração dipolar do eu criado redimido e do Espírito Santo, incluindo a formação de novas crenças, memórias episódicas, desejos, esquemas de emoções, imaginações, disposições e ações, levando a uma nova história — à medida que esse material é armazenado na memória e fixado nas estruturas neurais correspondentes. Como qualquer coisa que valha a pena, esse processo de desenvolvimento terapêutico leva tempo e requer atividade intencional, nesse caso adoração, oração, leitura da Bíblia e meditação, contemplação, sozinho e com outros, por meio do diálogo relevante com outros crentes (entre os quais terapeutas) e envolvimento nos cultos e no ministério da igreja local, no trabalho e no lazer. Pela utilização desses instrumentos, formam-se estruturas psicológicas novas e mais saudáveis — análogas às derivadas de relacionamentos parentais relativamente saudáveis no início da vida. O processo na idade adulta é muito mais lento, em parte porque um eu já está presente e porque o cérebro é menos plástico do que era na infância, do mesmo modo que a aquisição de uma segunda língua é mais lenta. E esse desenvolvimento, é claro, está longe de ser fácil e estável; todo o mundo

experimenta períodos de estagnação e regressão, e alguns progridem mais que outros.

A relação dipolar entre o novo eu e Deus, em particular, é difícil de entender e vivenciar, sobretudo para pessoas com um histórico de relacionamento ruim e níveis limítrofes de desorganização eu/outro (PDM Task Force, 2006). No entanto, esses indivíduos são os que mais têm a ganhar com esse relacionamento, assim como ocorre com a cura possível numa saudável psicoterapia humano-humano. Além disso, conforme sugerido no capítulo 6, é provável que a terapia relacional humana bem conduzida (i.e., com uma imagem de Deus relativamente precisa) interaja positivamente com a comunhão com o Deus triúno, de modo que o relacionamento horizontal junto com o vertical muito provavelmente facilitariam o status do apego seguro adquirido (Hesse, 2008; Granqvist e Kirkpatrick, 2008; embora haja a necessidade de pesquisa para documentar essa interação). O ponto principal aqui é que o novo eu é o locus dessa receptividade ativa relacional tripolar.

A terapia secular destacou recentemente o papel que a aceitação do eu e da realidade desempenham no processo de cura (Hayes, Strosahl e Wilson, 2012; Linehan, 1993). O cristianismo apenas tem sua versão de aceitação, que Edwards chamou consentimento, baseada fundamentalmente na providência divina, na redenção de Cristo e na crença de que cada indivíduo tem dons e chamado únicos em Cristo.

A obra de nova criação: participação estratégica na ressurreição de Cristo. O exercício a seguir fornece um exemplo de como os aconselhados podem ser orientados nos trabalhos de casa durante a semana, fazendo com que se concentrem em algum aspecto de quem são em Cristo, para assim facilitar sua participação na ressurreição de Cristo.

Passo 1: identificar a qualidade moral de Deus em relação a si mesmo. Durante o período diário de "trabalho da alma", os cristãos podem ser "caçadores de glória", procurando evidências do amor de seu Pai por meio dos dons, pontos fortes e bênçãos que receberam dele (Voskamp, 2011), seja pela criação, seja pela redenção. Dependendo do que esteja ocorrendo em sua vida ou do que leem em suas devoções, podem separar um tempo, diariamente, para identificar algum ponto forte com que foram criados ou uma bênção redentora em Cristo.

Passo 2: receber a qualidade moral de Deus em Cristo. Depois de selecionarem

um ponto forte da obra criadora ou da bênção redentora para se concentrar, podem passar algum tempo se convencendo dessa força e se identificando com ela e incorporando-a mais profundamente em sua autoestrutura. Contudo, como vimos, essa identificação para os cristãos é dipolar, uma vez que todos os seus pontos fortes e bênçãos são derivados, em última análise, do Filho de Deus, com quem foram identificados por Deus, pela união com ele. Logo, a apropriação cristã de uma força ou bênção implica dedicar algum tempo a identificar sua fonte em Cristo e construir o sentido de sua conexão dipolar por meio da receptividade ativa.

Passo 3: agradecer. O reconhecimento verbal da qualidade moral de Deus na vida de alguém é uma ocorrência comum nos Salmos, e isso indica que os crentes da nova aliança também precisam expressar em palavras sua gratidão pela qualidade moral da obra criadora ou pela bênção redentora em que estão se concentrando no trabalho da alma em determinado dia. Isso pode ser feito verbalmente ou por escrito, talvez em um diário de gratidão (Emmons, 2007). Essa articulação pode entrelaçar no novo eu entendimentos verbalizados e experiências emocionais positivas da qualidade moral de Deus, formando "ilhas" de estrutura psicológica cada vez mais elaboradas, sobre as quais o novo eu é construído e que podem ser integradas à infraestrutura do eu criado-redimido já constituído.

Passo 4: celebrar com Cristo. Para concluir o exercício anterior, pode se imaginar o prazer de Cristo em relação àquele ponto forte específico da obra criadora ou à bênção redentora em foco. "Ele se deleitará em ti com alegria; ele te renovará em seu amor; ele exultará em ti com altos cânticos, como em dia de festa" (Sf 3.17,18, NRSV). Mais que pais humanos que se alegram com as características e realizações de seus filhos, Deus aprecia o brilho de sua glória sendo refletido de volta para ele por seus filhos, em amor. Esse é o fim para o qual foram criados e a razão pela qual o Filho de Deus veio salvá-los. Os crentes consolidam o desenvolvimento de seu novo eu à medida que dedicam tempo para reconhecer e receber a alegria de Deus em relação a eles.

Existem inúmeros outros exercícios estratégicos que podem auxiliar os crentes a participar da ressurreição de Cristo e a diferenciar experimentalmente seu novo eu do antigo, e faz parte da glória da igreja usar os exercícios disponíveis e desenvolver novos.

A figura 18.2 apresenta um fluxograma da participação terapêutica na

ressurreição.

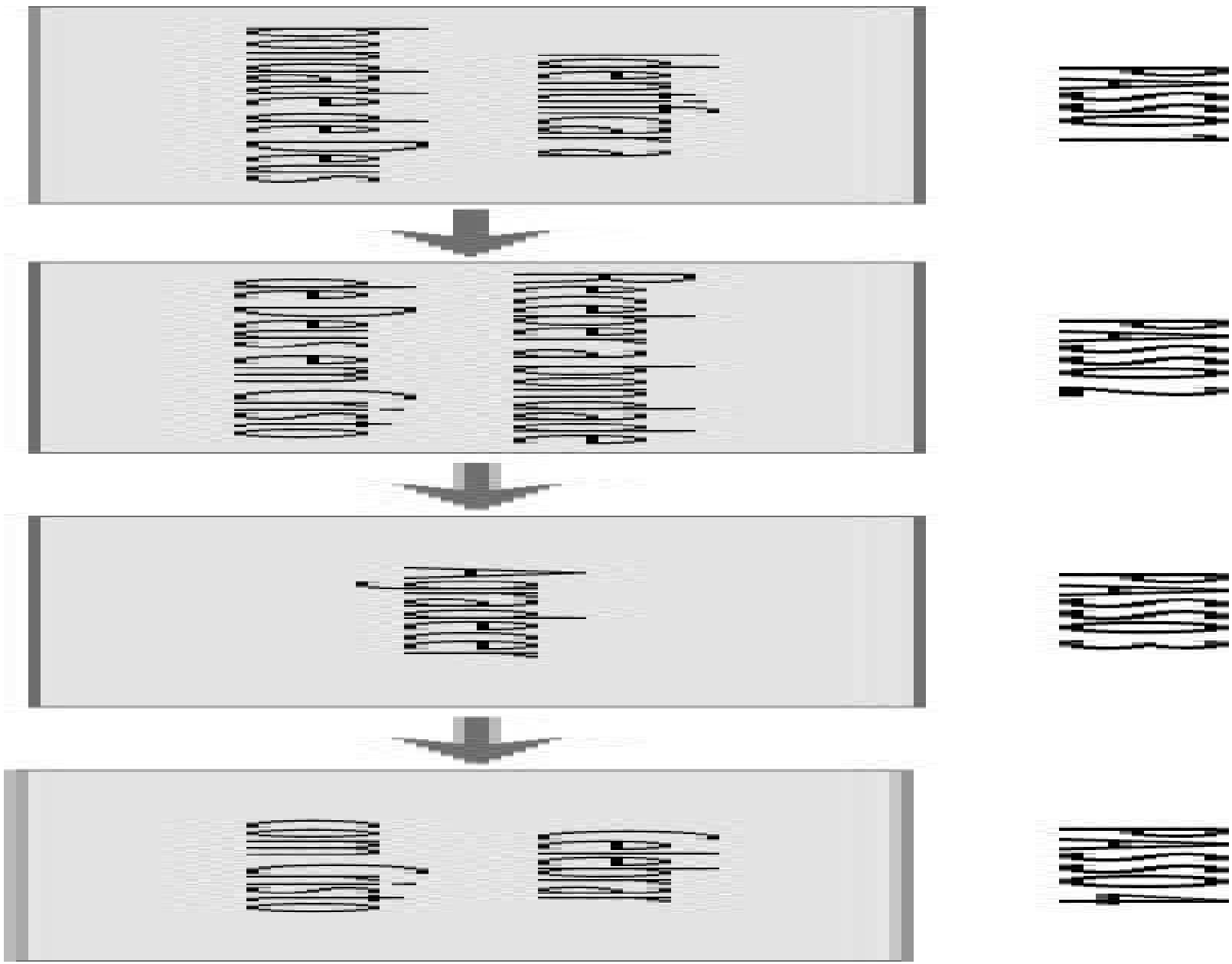

Figura 18.2. A obra de nova criação

Promovendo a participação terapêutica na cruz

Começamos esta seção observando que o processo da ressurreição chamado vivificação é a base dos processos de crucificação tratados a seguir. Diferentemente de sua ordem temporal na vida de Cristo, há uma prioridade ativa da ressurreição em relação à crucificação, à medida que a participação dos crentes na crucificação de Cristo decorre da novidade de vida que receberam em Cristo.

Recordamos no capítulo anterior que o velho eu é o crente considerado pecador, à medida que vive de forma autocêntrica, psicologicamente independente de Deus (consciente ou não disso), o que abrange o pecado remanescente do crente. Da mesma forma que para fazer um jardim é preciso limpar e retirar o mato, o cristão deve “repudiar” ou “mortificar o velho eu” para cultivar um novo. O sofrimento e os danos biopsicossociais, no entanto, são formas de psicopatologia que representam os efeitos da Queda sobre boas estruturas dinâmicas criadas. Assim, por exemplo, as emoções negativas associadas ao sofrimento e ao dano biopsicossocial de uma pessoa são muitas vezes sinais válidos e significativos da vida em um mundo caído e, portanto, não são intrinsecamente pecaminosos nem fazem parte do antigo eu. Portanto, não precisamos matá-los; isso seria adotar na vida cristã um sistema como a queimada na agricultura, que pode fazer mais mal que bem à natureza criada. Em vez disso, devem ser redimidos. No entanto, as emoções negativas associadas ao sofrimento e à fraqueza são negativas e requerem algum tipo de processo que “afaste” seus efeitos negativos. Vejamos, então, como a união dos crentes com a morte de Cristo pode ser usada para nos “afastar” ou “distanciar” dos três tipos de psicopatologia.

Vários termos, expressões e conceitos na Bíblia designam aspectos do distanciamento psicológico: confissão (Sl 32.5; 38.18; Tg 5.16; 1Jo 1.9), arrependimento (Jó 42.6; Sl 7.12; Mt 3.2; At 2.38; Rm 2.4; Ap 2.5; veja tb. Calvino, 1559/1960; Colquhoun, 1826/1965), negar a si mesmo (Mt 16.24; Lc 14.23; Calvino, 1559/1960), tomar sua cruz (Mt 10.38; Lc 14.23), perder sua

vida por amor de Cristo (Mt 10.39; Lc 14.24), odiar a si mesmo[5] (Jo 12.24,25), mortificação (Rm 8.13; Cl 3.5; veja tb. João da Cruz, 1935; Calvino, 1559/1960; Owen, 1965, vol. 6); lamentar (veja Jó; Sl 13; 22; 88; Lm); entrega (Rm 6.13); crucificação com Cristo (Rm 6.1-6; Gl 2.20; 6.14) e despojar-se do velho homem (Ef 4.22). Paulo também parecia ter um objetivo de distanciamento quando se referiu à "carne" (e não a ele mesmo) que milita contra o Espírito (Gl 5.17) e talvez, de forma ainda mais marcante em Romanos 7, quando diz que quem faz o mal não é ele, mas "o pecado que habita em mim" (Rm 7.17,20).[6]

Além desses, toda uma família de termos afins, pós-bíblicos, surgiu na tradição cristã, por exemplo: distanciamento (Tomás de Kempis, 2003; Tanquerey, 1930; João da Cruz, 1935; Merton, 1961b), discriminação e impassividade (Evágrio Pôntico, 1979a), purgação (João da Cruz, 1935; Francisco de Sales, 1619/1955), renúncia (Cassiano, 1985; Merton, 1961b), resignação (Thomas a Kempis, 2003; João da Cruz, 1935), entrega (Caussade, 1861/1986; Smith, 1870/1952), transparência (Kierkegaard, 1849/1980) e vigilância (Evágrio Pôntico, 1979b).[7] Infelizmente, esses termos são às vezes usados para ajudar cristãos a se afastar de desejos criados que são perfeitamente lícitos, como o casamento, por exemplo, nas tradições monásticas. Contudo, são totalmente adequados para tratar sofrimento e danos psicossociais, que são efeitos da Queda do homem sobre a boa criação, bem como para lidar com o pecado.

Qualquer ordenamento preciso dessas duas famílias de termos/conceitos que se sobrepõem parcialmente é problemático, mas, para abranger os três aspectos da psicopatologia por meio da cruz, será preciso utilizar mais de uma categoria de tratamento. Consequentemente, mortificação e entrega serão usados para distinguir dois tipos diferentes de distanciamento, dependendo do objeto ser pecado ou sofrimento e dano, respectivamente.

Todo sistema complexo de cura da alma descobriu estratégias que são análogas, em alguns aspectos, aos processos cristãos de mortificação e entrega (e.g., veja hinduísmo, budismo, estoicismo). Ao longo do século passado, a psicoterapia secular desenvolveu algumas estratégias próprias. Primeiramente, pensava-se que a psicanálise beneficiava as pessoas ao trazer à consciência os motivos ou razões subjacentes e inconscientes dos pensamentos e do comportamento, cuja simples compreensão, supunha-se, libertaria o indivíduo do controle de suas defesas e resolveria seus antigos conflitos internos. Mais recentemente, os terapeutas psicodinâmicos reconheceram que a ênfase de Freud na compreensão racional pode ter, de fato, obscurecido o verdadeiro valor de seu modelo

(Wachtel, 2008). Hoje, uma variedade de rótulos é usada por terapeutas seculares de diferentes orientações para designar esse processo de distanciamento, incluindo exposição (Wright, Basco e Thase, 2006), mentalização (Fonagy, Gergely, Jurist e Target, 2002) afetividade mentalizada (Fonagy, 2006), desfusão cognitiva (Hayes, Strosahl e Wilson, 2012), atenção plena (Linehan, 1993), desativação (Young, Klosko e Weishaar, 2003), dessensibilização e expressão (McCullough et al., 2003), simbolização e articulação (Greenberg e Paivio, 1997), "encontrar a distância certa" (Leijssen, 1998) e desidentificação (Assagioli, 1965; Walsh; Shapiro, 2006). É claro que os cristãos também são livres para usar esses termos, mas precisam interpretá-los de maneira cristã, e não secular. Contudo, a maioria dos termos e expressões cristãos correspondentes em geral reflete mais a união do crente com Cristo e sua história.

O que os termos cristãos clássicos e seus análogos na terapia secular têm em comum é a descoberta de um procedimento terapêutico que implica a objetificação consciente de elementos prejudiciais e indesejados da vida interior (e.g., pensamentos, atitudes em relação a si mesmo e aos outros, sentimentos, comportamentos), de tal maneira que não tenham mais controle sobre a pessoa. O objetivo terapêutico dessa reorientação é o distanciamento interno consciente entre o indivíduo e as dinâmicas internas prejudiciais, sem negação nem dissociação. Isso implica primeiro reconhecer que as dinâmicas internas prejudiciais fazem parte da pessoa, mas não de forma absoluta, depois identificá-las e, em seguida, desidentificar-se com elas pessoalmente, de modo que o indivíduo não esteja mais incrustado nelas psicologicamente nem seja mais influenciado por elas inconscientemente, libertando-se, assim, da ideia de que suas percepções distorcidas acerca de si mesmo e da realidade externa sejam verdadeiras.

No entanto, como revelam os termos cristãos acima, a mudança terapêutica no ponto de vista de uma pessoa em relação a sua psicopatologia é entendida de maneira bem diferente no contexto de uma cosmovisão cristã, sobretudo no que diz respeito ao pecado. Samuel Rutherford (1664/1984) esclarece a posição cristã: "Vejo que é necessário nos insurgir contra as ações do velho homem e levantar um protesto contra nossa pior metade, para acusar, condenar, sentenciar e, com tristeza, lamentar o domínio do reino do pecado; e sobretudo pôr a lei, na nova aliança, contra nossa culpabilidade. Pois Cristo uma vez condenou o pecado na carne, e devemos condená-lo outra vez" (p. 465). Essa condenação do velho eu reflete considerações éticas e espirituais — incluindo uma avaliação

antagônica —, ausentes nas versões seculares da atividade de distanciamento. De fato, a maioria dos terapeutas naturalistas e humanistas provavelmente teria receio de que o forte tom de avaliação da abordagem cristã, refletido na citação de Rutherford, comprometesse o processo terapêutico, ativando a vergonha e as defesas e, assim, impedindo a autoconsciência. Mas esse ponto está no cerne das diferenças de cosmovisão entre a terapia cristã e a secular. Todos os terapeutas experientes estão cientes do papel inibidor que a vergonha desempenha na terapia. A questão é: "Qual é a melhor maneira de lidar com o assunto e assim promover a cura dos aconselhados a longo prazo?". O naturalismo e o humanismo tendem a tratar os déficits éticos e espirituais simplesmente como resultados da biologia ou da socialização deficiente, de modo que a conclusão da terapia geralmente envolve ensinar os aconselhados a se distanciar desenvolvendo uma postura tolerante em relação a si mesmos. Mas e se alguém se sentir culpado, por exemplo, por abusar sexualmente de uma criança? Essa postura, em sua essência, parece estar, pelo menos implicitamente, em desacordo com os códigos de ética contemporâneos no campo, bem como com as implicações da pesquisa psicológica secular sobre o fenômeno do mal (Baumeister, 1997; Miller, 2005).

No entanto, o cristianismo geralmente leva mais a sério os déficits éticos e espirituais, porque refletem uma falha no cumprimento de normas dadas por nosso Criador. Além disso — e é aqui que a psicoterapia e o aconselhamento cristãos são mais distintos um do outro —, o cristianismo ensina que sua solução transcendente foi fornecida por Deus em Cristo. Logo, para os crentes, a terapia cristã é praticada dentro do paradoxo dialético do "julgamento resolvido", atingindo o mesmo fim terapêutico da "resolução da vergonha e da culpa" (Rm 8.1), mas sem minimizar ou justificar nossas falhas éticas e espirituais. Ao mesmo tempo, é feita uma nítida distinção neste livro entre pecado e fraqueza/sofrimento. Como vimos antes, embora os três fiquem aquém do plano de Deus para o bem-estar humano, os dois últimos aspectos da psicopatologia devem ser entendidos como realidades da boa criação afetadas pela Queda e, assim, fundamentalmente diferentes do pecado. Portanto, em relação ao tratamento do sofrimento e do dano biopsicossocial, a psicologia cristã e a secular têm mais em comum do que no tratamento do pecado, embora os cristãos presumam um universo teísta nos três aspectos. Contudo, é importante ressaltar que tanto as tradições da psicologia cristã quanto as da psicologia secular desenvolveram termos/conceitos próprios para ajudar as pessoas a se distanciar de sua psicopatologia.

Trabalho cruzado: participação estratégica na crucificação de Cristo. O que se segue é a outra metade da diferenciação redentora, um modelo para orientar os aconselhados na apropriação pessoal da obra de Cristo na cruz, dependendo do tipo de problema psicopatológico em que estejam trabalhando, usando para isso o processo de entrega para lidar com seus sofrimentos e danos, e a mortificação para enfrentar seus pecados. Existem centenas de maneiras de participar da cruz pela fé. Nesse modelo, a atenção dos crentes está concentrada em suas emoções negativas como sinais significativos de queda que podem ser identificados com a obra de Cristo, por causa de sua união com Cristo. As etapas a seguir incentivam as pessoas a trazer as emoções negativas para a consciência e para a memória de trabalho, onde suas experiências emocionais (desejos e emoções), e pensamentos, e atitudes relacionados podem ser processados, interpretados, desidentificados e trabalhados de forma redentora, com Cristo e em relação à história dele. Dependendo do problema, a sequência inteira pode levar de vinte a trinta minutos.

Passo 1: consciência das emoções negativas. Como vimos no capítulo 11, as emoções[8] são sinais de significado ou importância avaliativa (tb. Johnson, 2007, cap. 9); emoções negativas são especialmente associadas a nossa condição caída — aquilo que, de uma maneira ou de outra, é contrário à glória de Deus e a nosso bem-estar. Como podem ser armazenadas na memória, também servem de registro de nossa exposição e experiência da Queda, e esses esquemas de emoções só podem ser modificados quando estão sendo experimentados atualmente. Assim, emoções negativas levam os crentes à cura da cruz, onde Cristo sofreu e foi crucificado em fraqueza e por nosso pecado.

No entanto, algumas emoções negativas (culpa, ansiedade e sobretudo vergonha) tendem a fazer com que as pessoas procurem se esconder, especialmente quando intensificadas por uma socialização deficiente. Por consequência, os seres humanos caídos passam a negar aspectos pessoais, incluindo suas emoções negativas. Isso pode resultar em “restringir, reduzir e fragmentar (ou seja, dissociar) a experiência”, de modo que “certas coisas que ‘sabemos’ não influenciam muito o que fazemos ou o que dizemos” (Wachtel, 2008, p. 143). Pesquisas confirmaram que “se abrir” para as emoções melhora o bem-estar (Niederhoffer e Pennebaker, 2002). Isso inclui tomar consciência das emoções, assumir a responsabilidade por elas e experimentá-las de maneira produtiva. Isso confirma as evidências encontradas no cânon, em que uma transparência notável com Deus em relação às emoções negativas é demonstrada em Salmos, em Jó e

nos Profetas. Esse exemplo de honestidade nas Escrituras convida os cristãos a abrir o coração para Deus, para si mesmos e para amigos de confiança, independentemente do que aconteça, e sugere que essa fé transparente faz parte de sua salvação. Sabendo que são amados por Deus e que seus déficits são resolvidos em Cristo, os crentes têm motivos transcendentes para assumir os riscos. Como Kierkegaard (1849/1980) compreendeu muito bem, “Fé é que o eu, sendo ele mesmo e disposto a ser ele mesmo, repousa transparentemente em Deus” (p. 82). Essa fé — e amor — ajuda a resolver nossa vergonha e medo (1Jo 4.18), permitindo-nos ouvir os sinais do coração para descobrir o que pode estar oculto. Assim, o primeiro passo da participação estratégica na cruz é simplesmente tomar consciência das emoções negativas e entender seu significado.

Vimos que o sofrimento provoca emoções negativas capazes de ser armazenadas na memória, de modo que a presença crônica dessas emoções na idade adulta é significativa e valiosa, sinalizando, invariavelmente, sofrimento e possíveis danos biopsicossociais que ocorreram no início da história do indivíduo. Sua manifestação na idade adulta é função de uma profunda sabedoria/lei criada que as traz a nossa consciência para que possam ser tratadas e eliminadas. Os terapeutas honram seus aconselhados, suas histórias e a qualidade moral criada que existe no cerne de suas emoções quando os ouvem e os ajudam a interpretar com precisão o significado que elas transmitem. Boas perguntas podem auxiliar os aconselhados a identificar emoções incorporadas em suas experiências das quais não estavam cientes anteriormente. Uma vez identificada a emoção, a terapia eficaz procura evocar e acentuar a excitação emocional para levar à compreensão mais completa possível (Greenberg e Paivio, 1997).

As emoções negativas também podem revelar o antigo eu, uma vez que grande parte de sua estrutura psicopatológica se desenvolveu em associação com elas. A vergonha e a culpa, em particular, são de especial valor semiótico aqui, porque, se verdadeiras da perspectiva divina, são sinais de pecado e, se falsas, denotam pelo menos uma percebida falta de integridade (vergonha) ou violação ética (culpa). Além do mais, algumas experiências emocionais negativas são pecaminosas, como a inveja e a amargura. No entanto, às vezes o problema é a ausência de emoção negativa, quando deveria estar presente, por exemplo, a ausência de sentimento de culpa depois de criticar alguém duramente.

Passo 2: avaliação das emoções negativas. Quando os aconselhados se conscientizam de sua emoção, o passo seguinte é identificar se essa emoção é

pecaminosa ou legítima (e uma consequência de sofrimento e dano). A terapia secular costuma seguir um caminho diferente nesse momento; por exemplo, com a atenção plena. No entanto, a avaliação cristã da emoção é conduzida em Cristo; portanto, em princípio, o que quer que uma pessoa descubra já foi resolvido nele e não há mais razão para sentir medo ou vergonha (embora, é claro, ser capaz de aceitar isso faça parte da jornada terapêutica cristã).

Observamos que cada emoção negativa transmite um tipo diferente de significado. Portanto, uma emoção deve ser examinada para identificar, da melhor maneira possível, se é uma função do pecado ou da nossa natureza criada. Cultivar esse discernimento requer tempo e prática, beneficia-se da graça e de boas perguntas e pode ser facilitado pela confecção de um diário.

Vimos que o sofrimento e a fraqueza são déficits não pecaminosos, baseados na criação, que podem levar a uma série de emoções negativas que são respostas legítimas à experiência caída e resultam do processo de crescimento em um mundo caído, que fica registrado no cérebro/alma do indivíduo. Durante essa etapa, os aconselhados são incentivados a aceitar a legitimidade dessas emoções negativas do ponto de vista da cruz. Muitas vezes, os aconselhados precisarão de ajuda para sentir novamente essas emoções com Deus, porque são desagradáveis e na maioria das vezes têm sido evitadas automaticamente, talvez por décadas.

Identificar o pecado pode ser extremamente desafiador, porque ele tende a se esconder (cap. 8). Mesmo comportamentos e pensamentos pecaminosos podem ser difíceis de reconhecer por causa de nossa tendência de interpretá-los de um ponto de vista que nos beneficie. Mas o problema é ainda maior com dinâmicas mais sutis do velho eu, como emoções e atitudes pecaminosas, cobiça, vícios e ídolos e identificação inconsciente com a perfeição de Deus. Vergonha e culpa, se estiverem presentes, são sinais importantes aqui. Mas a vergonha e a culpa falsas costumam ser sinais de sofrimento e não de pecado original ou ativo. Portanto, mesmo a vergonha e a culpa devem ser avaliadas para identificar, da melhor maneira possível, se são emoções válidas ou uma distorção e, assim, uma função do sofrimento e dano do indivíduo, ou então as duas coisas.

Quando vergonha e culpa verdadeiras são identificadas, a contrição é justificada, se já não estiver presente. Isso é o que os puritanos chamavam “pôr um peso na consciência” (e.g., Owen, 1965, vol. 6, p. 56-9). Permitir que as más ações pesem sobre a alma é desagradável, mas pode promover um senso saudável de pecaminosidade que pode levar a mudanças de comportamento e de caráter, e

por fim à reconciliação, desde que Jesus seja mantido no centro desse processo (algo que nem todos os puritanos entenderam!). Mas os conselheiros precisam se precaver contra a ativação de culpa e vergonha excessivas e improdutivas (Tangney e Dearing, 2002; o que Paulo chamou “tristeza segundo o mundo”, que “produz morte”, 2Co 7.10, ESB; veja em Narramore, 1984, uma análise cristã), sobretudo para pessoas com personalidades propensas à vergonha, em geral desenvolvidas em famílias abusivas. Por conseguinte, se necessário, esses aconselhados podem ter de praticar esse passo mentalmente, de início suprimindo as emoções negativas até que seu novo eu esteja suficientemente forte para tolerá-las e envolvê-las de modo produtivo na memória de curto prazo, sem se sentirem oprimidas. Um terapeuta gentil e empático é especialmente útil nesse caso para fornecer andaimes emocionais, “conter” a emoção negativa, dar o exemplo de como pensar e sentir sobre ela e regulá-la, e recuando quando o sistema emocional do aconselhado fica sobrecarregado. Embora nossa culpa e vergonha possam ser extremas do ponto de vista de Deus, nossas capacidades finitas não podem lidar com essa percepção, e o objetivo de Deus ao nos tornar conscientes delas não é nos oprimir (Mt 12.20).

As falhas, lembramos, são caracterizadas por pecaminosidade e fraqueza. Como o corpo dos crentes pertence à velha criação caída, e eles cresceram em um mundo caído, grande parte do sistema de sua velha natureza provavelmente consiste em um acúmulo de falhas. Uma das grandes tragédias da vida humana é que, quanto maior o número de pecados a que os seres humanos são expostos quando jovens, mais desordenado é seu cérebro/alma na vida adulta. Por exemplo, na idade adulta, um homem pode tomar consciência do “poder destrutivo de experiências passadas nocivas, perpetuadas em sua composição mental sob a forma de […] emoções e impulsos destrutivos que elas despertam, e as defesas muitas vezes igualmente autodestrutivas que ele é obrigado a construir dentro de si” (Guntrip, 1957, p. 185). Embora não seja necessariamente responsável por causar esse dano, como agente pessoal na idade adulta, essa pessoa pode aprender a lamentar as mágoas e o sofrimento de sua história de vida e também a assumir a responsabilidade pela perpetuação dos danos e pela busca de cura e solução, além de perdão, se necessário. As falhas, portanto, são de solução particularmente complexa porque a pessoa tem responsabilidade por elas, mas não inteiramente. Ao mesmo tempo, a fraqueza das falhas revela que elas também têm o potencial de servir à manifestação da glória de Deus.

Passo 3: expressão verbal do coração. Depois de discernir a qualidade eticoespiritual do estado emocional atual, o próximo passo é explicitar em

palavras o que está implícito, e isso em geral inclui uma declaração de admissão, embora o pecado seja processado de maneira marcadamente diferente do sofrimento e da fraqueza.[9] Pesquisas seculares documentaram o valor terapêutico da expressão de nossos pensamentos, emoções e memórias (Fonagy et al., 2002; Neiderhoffer e Pennebaker, 2002; Prochaska e Norcross, 1994). Contudo, dada a importância das palavras e do discurso no esquema cristão, a articulação verbal da experiência emocional de uma pessoa faz ainda mais sentido em uma estrutura terapêutica cristã.

Lamentação de sofrimento e dano biopsicossocial: como vimos no capítulo 9 (e em Jó, em Salmos e nos Profetas), o lamento coloca em palavras as emoções negativas — sinais de que vivemos em um mundo caído — e divide as cargas com Deus (e com outras pessoas dignas de confiança), talvez descrevendo as circunstâncias (algum tipo de provação, um reconhecimento de nossa pecaminosidade), e geralmente solicitando sua ajuda e alívio, enquanto sente as emoções.

O lamento pode ser falado ou escrito em um diário. Alguns terapeutas cristãos recomendam que os aconselhados escrevam eles mesmos um salmo de lamento, focado em uma parte de sua história ou em um dilema pelo qual estão passando, mas a chave é lamentar com sentimento. O valor terapêutico do lamento está, entre outras coisas, no fato de que ele integra diferentes partes do cérebro/alma, conectando regiões emocionais, linguísticas/conceituais e relacionais, que podem estar dissociadas (Siegel, 2012). A lamentação nos permite "reconhecer os próprios afetos" com mais profundidade (Fonagy et al., 2002, p. 440), enfrentando-os e trazendo-os à presença de Deus (e de outros) de forma mais vulnerável, de modo que enfraquece a ocultação, os mecanismos de defesa e a dissociação.

Confissão de pecado: esse é o primeiro passo oficial do processo de mortificação, que é matar nosso próprio pecado (Owen, 1965, vol. 6). Confissão é o reconhecimento verbal diante de Deus e de si mesmo (e possivelmente de outros) de nossos pecados ativos e de nossa pecaminosidade, semelhante ao que ocorre na lamentação. Há muitos exemplos de confissão nas Escrituras: "Pequei contra o Senhor" (2Sm 12.13); "Eu me desprezo e me arrependo em pó e cinza" (Jó 42.6, NRSV); "Sou um homem pecador" (Lc 5.8); "Pai, pequei contra o céu e aos teus olhos; já não sou digno de ser chamado teu filho" (Lc 15.21); "Deus, tem misericórdia de mim, pecador!" (Lc 18.13); "Miserável homem que eu sou!" (Rm 7.24). A confissão cristã é "um reconhecimento espontâneo e feito em

sinceridade de alma" acerca de nossos pecados, à luz do evangelho de Cristo (Owen, p. 372), e normalmente inclui assumir a responsabilidade por nosso ato ou caráter pecaminoso, sem justificativas ou desculpas, de modo que o "coração é liberto" (Owen, p. 374).[10]

A confissão também enfraquece a ocultação, a defesa e a dissociação, e um dia a pesquisa sobre a confissão do pecado documentará seus benefícios terapêuticos (veja em Watson, Morris, Loy e Hamrick, 2007, um estudo sobre os efeitos positivos da consciência do pecado), uma vez que também promove a mentalização de aspectos particularmente deletérios da alma (e.g., vergonha e culpa), que são aperfeiçoados quando postos em palavras. No entanto, a confissão faz mais do que isso, primeiramente porque lida com a vergonha e a culpa ainda não resolvidas, ao trazer o pecado oculto para o espaço relacional com Deus e, em segundo lugar, porque contribui para a agência pessoal e a comunhão, já que o eu "se levanta" diante de Deus e diz, Eu fiz isso! A confissão, portanto, geralmente é boa para a alma. Ela é "graça, não lei. Não é uma obra que fazemos para nos tornar cristãos perfeitos; é uma graça que leva a certeza, conversão, comunhão e alegria. Confissão é tristeza divina que conduz a alegria divina" (Bonhoeffer, 1985, p. 64).

O cristianismo também recomenda a confissão interpessoal. "Confessai vossos pecados uns aos outros e orai uns pelos outros para que sejais curados" (Tg 5.16). A transparência diante de pessoas de confiança pode promover humildade, aprofundar nossa mortificação e incentivar outros a se abrir também.[11]

Podemos nos perguntar quem faz a confissão, o velho eu ou o novo? Talvez os dois, já que a confissão parece ser intrinsecamente um acontecimento de transição, significando, na consciência do indivíduo, tanto a morte quanto a ressurreição. Afinal, o velho eu é responsável por nossa pecaminosidade, mas não pode confessar, pois vive em vergonha e negação. Somente o novo eu, confiante no perdão de Deus, pode assumir a responsabilidade por todo o eu diante de Deus. Assim, embora faça parte da mortificação, a confissão também significa a nova vida de vivificação.

Por fim, nossas emoções negativas também podem ser um misto de pecado e mágoa, ou falha, uma condição sugerida na súplica: "Eu creio; ajuda a minha incredulidade!". Nesses casos, lamento e confissão são necessários, quando conversamos com Deus (e com outros) sobre o que nos angustia, ora lamentando, ora confessando, dependendo do foco imediato; por exemplo,

tristeza e amargura, sentimento de traição e ódio, sensação de injustiça e desejo de vingança.

Passo 4: reposicionamento em relação ao antigo e ao novo eu. Para promover o aprofundamento interno da participação de uma pessoa na cruz, é necessária outra ação, relativa à experiência emocional negativa, que estabelece sua transição da morte para a vida.

Entrega do sofrimento e do dano biopsicossocial: considerando os ensinamentos de Cristo sobre os pobres de espírito, seu exemplo e seu próprio sofrimento, depois de lamentarem o suficiente os crentes podem tomar seus esquemas de emoções negativas associadas ao sofrimento ou a sua condição caída e entregá-los a Cristo (Sl 55.22; 1Pe 5.7). Nas etapas anteriores, podem também descobrir falsa vergonha e culpa que sofreram em relação a seus sofrimentos e fraquezas, que também podem ser levadas à cruz. Como nossa história, dano e sofrimento não são intrinsecamente pecaminosos, devem ser incorporados ao novo eu, e não rejeitados e mortos, ao contrário do pecado — lembramos que as feridas de Cristo causadas por sua crucificação são marcas permanentes em seu corpo ressurreto —, de modo que o sofrimento e as feridas psicoespirituais precisam ser mentalizadas de maneira diferente do pecado. Na oração meditativa, a entrega reposiciona-se em relação aos sofrimentos e feridas biopsicossociais recém-admitidos e articulados, distanciando-se deles de forma singular ao colocá-los nas mãos de Deus, em Cristo (Caussade, 1861/1986; Cole e Pargament, 1999). Universalmente, reconhece-se que esse tipo de ação, ou algo semelhante, é terapeuticamente benéfico. A ação pode ser facilitada por uma variedade de meios, entre os quais diálogo, psicodrama, arteterapia, imagens guiadas, trabalho da cadeira vazia, registro no diário e oração meditativa. Como exemplo, no momento certo da jornada da terapia pode ser útil orientar o aconselhado a entregar as lembranças de acontecimentos dos quais ainda se envergonha, entre eles pecados cometidos contra ele na infância. Os aconselhados podem usar a imaginação para recordar um acontecimento e assim ativar a vergonha ou a culpa associadas, objetivar o próprio acontecimento e seu efeito negativo e entregá-lo a Cristo, permitindo que Cristo desintoxique e transforme a memória — embora seja necessário tomar cuidado para não tornar a traumatizar a pessoa (veja Gingrich, 2013).

Arrependimento do pecado: a palavra usada no Novo Testamento para arrependimento é metanoia, e seu significado primitivo é literalmente “mudança de mente” (meta = “mudança”; nous = “mente”) (Arndt e Gingrich, 1957). No

Novo Testamento, refere-se a uma conversão de mente, coração e vida — um afastamento do pecado, dos ídolos e do antigo modo de vida (At 8.22; 2Co 12.21; Ap 2.21), e um retorno a Deus (At 3.19). O arrependimento, portanto, constitui nova alteração da consciência do indivíduo, na qual, depois de reconhecer o próprio pecado (ou antigo eu, ou carne) em confissão, ele repudia pessoalmente seu pecado recente ou pecaminosidade e se reposiciona, "afastando-se" dele, indicando, de fato: "Não sou mais assim! Com Cristo, repudio o que já fui". No arrependimento, a pessoa desidentifica-se com o sistema do antigo eu e assume novamente a posição do novo eu. É uma inversão interna radical,[12] uma descentração do eu que torna a centrá-lo em Deus, pelo Espírito Santo, que "leva a cruz de Cristo para o coração de um pecador, pela fé, e nos dá comunhão com Cristo em sua morte" (Owen, 1965, vol. 6, p. 19).

O arrependimento deve ser visto como uma variável de profundidade, uma vez que é possível arrepender-se com diferentes níveis de intensidade e integridade, e também é possível haver um aumento do zelo, o que enfraquece o poder do pecado. O arrependimento primário ou direto é o tipo mais básico e envolve "rejeição ativa e dinâmica de toda a vida contaminada" (Johnson, 2007, p. 485). A pessoa ataca diretamente o pecado ao abster-se dele. "Amados, peço-vos […] que vos abstenhais das concupiscências carnais, que fazem guerra contra a alma" (1Pe 2.11). O arrependimento primário envolve uma ruptura cognitivo-decisória com o pecado, semelhante ao que viciados têm de fazer em algum momento para abandonar o vício.

No entanto, o arrependimento primário é essencialmente comportamental e legal; é como uma amputação e funciona por meio da evitação, mas não muda necessariamente muita coisa no coração. Para que ocorra mudança significativa, é preciso uma maior internalização da misericórdia e do amor de Deus. O arrependimento secundário ou indireto tem origem mais na graça do que na lei e nasce de uma apropriação mais profunda do amor de Deus em Cristo (Colquhoun, 1826/1965).[13] Se o arrependimento primário é fugir do dragão, o arrependimento secundário é mais como entrar com Cristo no covil do dragão para matá-lo. No entanto, ao contrário da abordagem "simplesmente diga não" do arrependimento primário, o arrependimento secundário utiliza um conjunto de atividades de arrependimento mais sutis e indiretas — receptividade ativa, distanciamento, renúncia, resignação, entrega, rendição —, implicando habilidades mais avançadas de interiorização, geralmente aprendidas na oração meditativa e no conhecimento experimental de que Deus é por mim, em Cristo, não importa o que aconteça (Rm 8.31). Mas, para de fato matar o dragão, é

preciso chegar muito perto dele! Portanto, o arrependimento secundário não interrompe ou reprime apenas a emoção ou o desejo pecaminoso, mas o persegue e procura causar-lhe dano, usando a meditação nas Escrituras, imagens guiadas (e.g., para pregá-lo experiencialmente na cruz) ou contemplação do amor de Deus ou do dano que o pecado causou. A chave do arrependimento secundário é poder sentir a morte do pecado por meio da mudança em nosso estado emocional.

Infelizmente, o arrependimento não é um acontecimento que se dá de uma vez por todas. Haverá contratempos inevitáveis na vida cristã, assim como períodos de recuperação. Calvino escreveu que os cristãos estão em uma "corrida de arrependimento, que devem correr durante toda a vida" (Calvin, 1559/1960, p. 602), indicando que o arrependimento deve ser uma prática contínua. "Ser formado à semelhança do Crucificado — isso significa ser um homem condenado por Deus. Em sua existência diária, o homem leva consigo a sentença de morte de Deus, a necessidade de morrer diante de Deus por causa do pecado. […] Todo dia, o homem morre como pecador" (Bonhoeffer, 1955, p. 81). Tudo isso também faz supor que a qualidade do arrependimento pode aumentar ao longo da vida.

Arrependimento e entrega das falhas: as pessoas geralmente desenvolvem defesas específicas na infância, baseadas em experiências familiares difíceis — quando são consideradas fraquezas —, mas a maioria dos adultos é mais ou menos responsável por sua manutenção, bem como por procurar ajuda para superá-las (Johnson e Burroughs 2000). Portanto, as defesas da maioria dos adultos devem ser consideradas falhas. Ajudar pessoas a abandonar as defesas é um dos grandes desafios da psicoterapia (Vaillant, 1997; McCullough et al., 2003). O amor de Deus e a união com a perfeição de Cristo fornecem apoio transcendente para o enfraquecimento da vergonha e da ansiedade em relação à nossa maldade geral. Além disso, os terapeutas podem ajudar os aconselhados a avaliar a relação custo-benefício e os ganhos secundários das defesas, assumir a responsabilidade por sua manutenção e lamentar as perdas sofridas por causa delas, levando tudo à cruz para assim promover uma oscilação constante entre arrependimento e renúncia às próprias defesas (e outros tipos de falhas).

Passo 5: uma mudança de emoção transformacional. O ideal é que o trabalho cruzado não termine até que o aconselhado atinja um estado de emoção positivo compatível com a ressurreição de Cristo, como um sentimento de reconciliação com Deus, conforto, contentamento ou esperança, recapitulando assim,

brevemente, a história de Cristo na vida do crente. É isso que os teóricos da terapia chamam "experiência emocional corretiva" (Alexander e French, 1946).

Recebendo consolo de Cristo em relação ao sofrimento ou ao dano: o trabalho cruzado de uma pessoa com seu sofrimento, passado ou presente, ou dano biopsicossocial, termina com algum tipo de solução emocional possibilitada pela apropriação de alguma alegação cristã, como, por exemplo, um novo senso da compaixão de Deus por ela em seu atual estado, a percepção de que Deus está usando sua condição para o bem, o reconhecimento de que Deus a compensará de maneira superabundante no céu (2Co 4.17), ou uma experiência interpessoal da bênção de Cristo. Duas características distinguem essa solução da atividade defensiva ou dissociação que simplesmente desliga e reprime a emoção negativa não resolvida: em primeiro lugar, o processamento precedente da emoção negativa, que permitiu sua aceitação e admissão, e, em segundo lugar, a transição para um estado emocional mais positivo. O objetivo é alcançar um esquema emocional transformado em que a emoção negativa em que a pessoa está trabalhando se mescle a uma emoção positiva baseada no amor ou na paz de Deus, ou na obra de Cristo, capacitando o crente a "fazer as pazes" ou a aceitar o sofrimento ou dano, com Cristo, da melhor maneira possível. Vemos aqui, de novo, que a terapia cristã pode atingir o mesmo resultado, do ponto de vista formal, que certos tipos de terapias seculares (aceitação: Hayes, Strosahl e Wilson, 2012; Linehan, 1993), mas chega a esse resultado por um caminho totalmente diferente.

O conselheiro tem a responsabilidade de discernir se o aconselhado está pronto para o trabalho cruzado. Por muitas razões, as pessoas encontram-se em diferentes posições no que se refere a aceitar seu sofrimento e dano, de modo que não se deve ter pressa de chegar ao objetivo da resolução quando os santos estão ainda lutando com dificuldade, senão corremos o risco de prejudicá-los ou de incentivar a falsidade, não os aceitando exatamente do jeito que são, e humilhando-os indiretamente por não estarem mais adiantados na jornada. No outro extremo do espectro, estão os indivíduos maduros, que conseguirão se unir ao apóstolo Paulo na transformação que ele experimentou em relação às próprias fraquezas (2Co 12.8-10), quando parou de orar para que fossem eliminadas e passou a se gloriar nelas, sabendo que propiciavam a manifestação da glória e do poder de Deus. Mas os que têm as maiores fraquezas sabem quanto esse alvo é difícil de alcançar e quanto é fácil fingir que o alcançamos. Autenticidade é a chave.

Recebendo o perdão dos pecados: muitas décadas atrás, o famoso behaviorista O. H. Mowrer (1961) descobriu que confissão e arrependimento o ajudaram a superar a depressão, e começou a recomendá-las como técnicas seculares para promover cura psicológica. A confissão e o arrependimento cristãos diferem desse conceito secular por sua característica relacional, sua base transcendente e seu resultado: o dom do perdão de Deus, por intermédio de Jesus Cristo. “Se confessarmos os nossos pecados, [Deus] é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça” (1Jo 1.9; veja 1Jo 2.2). Como etapa final do trabalho da cruz em relação ao pecado, os crentes devem se apropriar pessoalmente do perdão de Deus para concretizar experiencialmente sua “nova” posição diante de Deus como “ex-pecadores” e agora justos e amados em Cristo. Ao contrário de um entendimento meramente intelectual do perdão, seu recebimento carditivo resulta em alguma fração de resolução afetiva —, uma sensação de alívio, gratidão, alegria, mostrando que a apropriação consciente alcançou a base neural do sistema emocional do indivíduo. A terapia cristã visa a facilitar essa internalização, usando uma variedade de técnicas, entre as quais a oração meditativa, a lectio divina, a imaginação e até mesmo música cristã. Independentemente disso, o objetivo final desse trabalho da cruz em relação ao pecado é uma mudança emocional: de vergonha e culpa para comunhão restaurada com Deus. Como o velho eu já foi mortificado no passo quatro, este passo é, na verdade, um retorno à vivificação.[14] “Se Cristo é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, então certamente envia seu Espírito para livrar nossa alma da obsessão com nossos sentimentos de culpa” (Merton, 1961a, p. 43). Este modelo é um guia para ajudar os crentes a participar dessa libertação.

Alguns cristãos, como sabemos, encontram-se tão dominados pelo ódio a si mesmos e pela vergonha crônica, que parecem incapazes de se sentir perdoados por Deus, embora creiam no evangelho intelectualmente (Payne, 1995). Essa incapacidade costuma se explicar, pelo menos em parte, por maus-tratos na infância, enquanto sua agência pessoal estava se desenvolvendo, comprometendo, assim, a forma de sua agência em comunhão na idade adulta e tornando difícil para essas pessoas se beneficiarem psicologicamente do evangelho. Essas canas quebradas (Mt 12.20) precisam dos conselheiros cristãos mais qualificados para ajudá-las a superar seus obstáculos internos. Simplesmente oprimi-las com mais verdades do evangelho só vai piorar as coisas, ainda que o evangelho seja exatamente aquilo de que precisam! Felizmente, nosso perdão não se baseia em nossa fé ou em nossa capacidade de receber perdão, mas na intercessão de Cristo em nosso favor. “Se Deus é por nós, quem será contra nós?” (Rm 8.31), e isso inclui nós mesmos! Seus

conselheiros terão de testar diversas intervenções terapêuticas, talvez por muito tempo, incluindo o testemunho de sua compaixão paciente. Algo que pode ajudar esses aconselhados, que já creem intelectualmente na verdade do evangelho, a receber mais profundamente o perdão de Cristo é “olhar-se nos olhos”, de forma agêntica, e perdoar-se em nome de Cristo, talvez olhando no espelho e renunciando à ideia de que são imperdoáveis. Ou, enquanto sua vergonha está ativada, ler uma das passagens relevantes do Evangelho e imaginar-se como a pessoa que ouviu Cristo dizer: “Os teus pecados estão perdoados” (e.g., Lc 5.20; 7.48). Mas há mil outras estratégias que podem ser aplicadas para promover essa mudança emocional.

Recebendo perdão e consolação pelas falhas. Quando tanto pecado quanto dano estão presentes, o passo final é duplamente positivo: deixar entrar a palavra de perdão e empatia de Cristo para modificar e transformar a falha e as emoções negativas a ela associadas, de modo que a pessoa experimente uma estimulante ressurreição. A figura 18.3 apresenta um fluxograma de participação terapêutica na cruz.

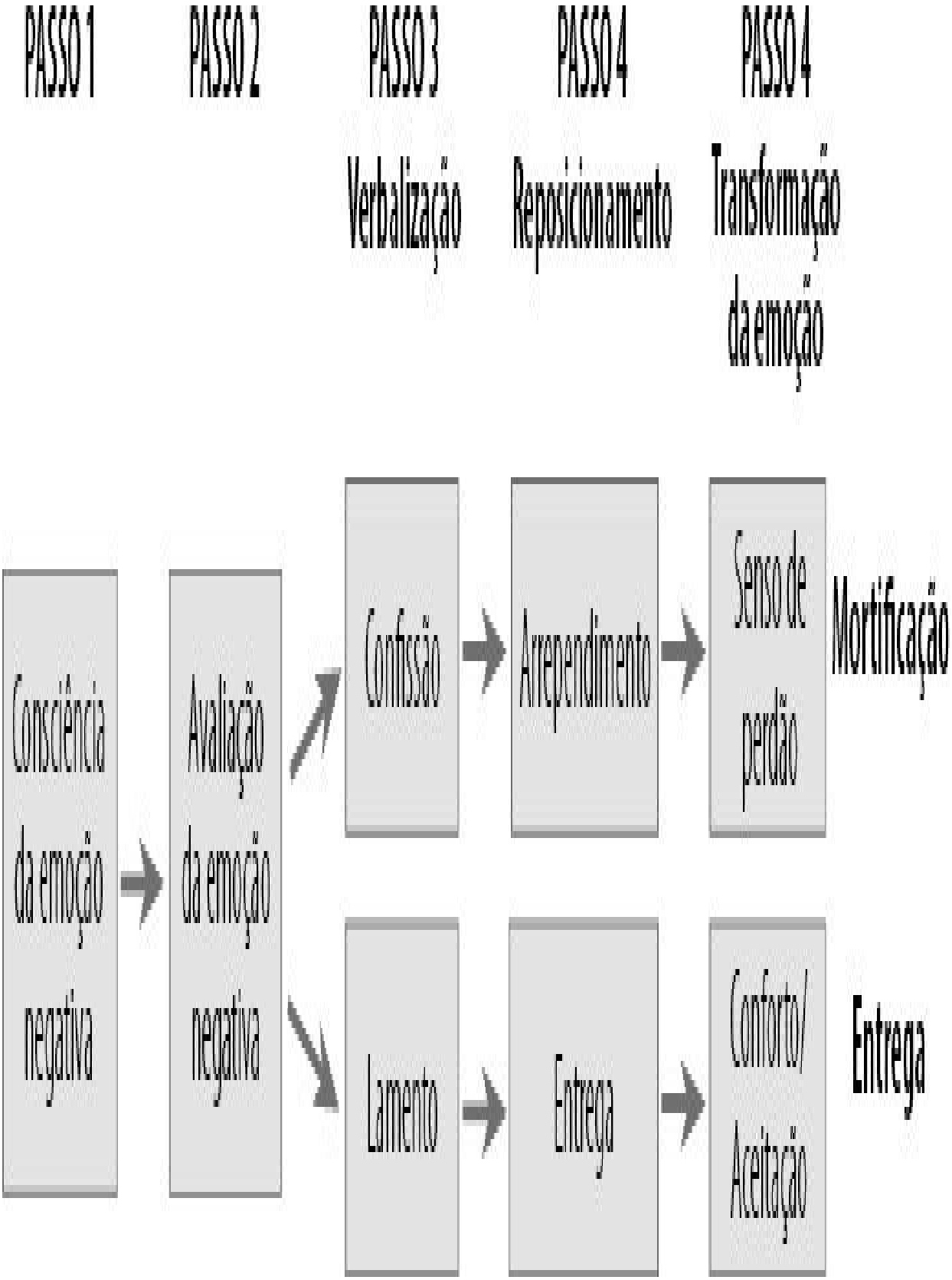
PASSO 1
PASSO 2
PASSO 3
Verbalização
PASSO 4
Reposicionamento
PASSO 4
Transformação da emoção
Consciência da emoção negativa
Avaliação da emoção negativa
Confissão
Arrependimento
Senso de perdão
Mortificação
Lamento
Entrega
Conforto/ Aceitação
Entrega

Figura 18.3. Trabalho cruzado

A PRÁTICA DA DIFERENCIAÇÃO REDENTORA

O objetivo geral da DR é alcançar autocompreensão e autoprática mais complexas e abrangentes do ponto de vista da redenção de Cristo. Significa reinterpretar e reorganizar o mundo interno do indivíduo, bem como suas relações com os outros, de acordo com a morte e ressurreição de Cristo. Isso deve levar ao desenvolvimento de um novo eu cada vez mais influente e elaborado, alicerçado na qualidade moral da criação dessa pessoa, em Cristo, e no enfraquecimento de seu antigo eu pela transferência do sofrimento e do dano biopsicossocial para o novo eu, e em sua correspondente transformação, assim como na morte de sua pecaminosidade. Os cristãos praticam aspectos da DR há séculos, normalmente chamando o processo de purgação ou santificação. O objetivo deste capítulo foi elaborar e estender o pensamento e a prática cristãos históricos, mostrando como podem contribuir para um modelo cristão de psicoterapia e aconselhamento. Talvez pudéssemos resumir a DR reescrevendo um lema psicodinâmico: “Onde estava o antigo eu, lá o novo eu estará”.

O objetivo da DR na sessão é criar entre o novo eu e o velho eu uma distância psicológica suficiente para que os aconselhados se vejam de uma nova maneira e pratiquem as novas ações correspondentes. Se a distância for excessiva, o diálogo será abstrato e intelectualizado, o que facilita a dissimulação por parte dos dois participantes; se houver pouca distância, corre-se o risco de sobrecarregar os aconselhados com vergonha, culpa e outras emoções negativas, que podem causar um curto-circuito ou até interromper o processo de terapia.

Os terapeutas cristãos são guias e companheiros na jornada do cuidado da alma. Caminham com seus aconselhados cristãos pelo vale da sombra da morte de seu antigo eu, o que implica, em parte, a diferenciação entre seu novo eu e o antigo. Os conselheiros cristãos são representantes corporificados de Cristo, cujo encorajamento, conforto e desafio, juntamente com sua experiência, ajudam os

aconselhados a fazer os tipos necessários de discriminação interna e externa. No contexto de forte aliança terapêutica, os terapeutas qualificados podem procurar e comentar as boas habilidades e os pontos fortes de seus aconselhados e regularmente direcionar a atenção deles para a união com Cristo, tanto durante a sessão quanto na lição de casa. Também podem fornecer andaimes, guiando-os nos processos de sentir, reconhecer, verbalizar, posicionar-se e mudar suas emoções, tanto em relação a seu novo eu quanto ao velho, e ajudando-os a distinguir seus pecados, sofrimentos e danos biopsicossociais por meio de diálogo paciente, transparente e compassivo. Portanto, o papel que o conselheiro desempenha ao ajudar os aconselhados a morrer e a viver em Cristo é de importância inestimável.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Bennett, A. The valley of vision: a collection of Puritan prayers and devotions (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975). [Notável transparência diante de Deus, embora tenda um pouco para o lado sombrio. Seria bom se pudéssemos ter uma coleção que enfocasse mais a ressurreição.]

_____. O vale da visão: uma coletânea de orações puritanas (Brasília: Monergismo, 2020).

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960). p. 595-602. [Análise clássica sobre vivificação e mortificação e sobre a necessidade de contínuo arrependimento durante toda a vida cristã.]

_____ [João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____ [João Calvino]. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008).

Colquhoun, J. Repentence (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965; edição original: 1826).

Newton, J. Letters of John Newton (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960). [A transparência é necessária para que haja diferenciação, e o autor do hino Sublime graça a tinha de sobra! Veja especialmente as cartas de 22 a 25.]

Owen, J. “On the mortification of sin in believers”. In: The works of John Owen(Carlyle: Banner of Truth, 1967). vol. 6. p. 5-86.

_____. A mortificação do pecado: um clássico do século XVIII (São Paulo: Vida, 2005).

Sibbes, R. “The soul’s conflict with itself”. In: Works of Richard Sibbes(Carlyle: Banner of Truth Trust, 1973). vol. 1. p. 119-294.

Contemporâneos

Allen, J. G.; Fonagy, P.; Bateman, A. Mentalizing in clinical practice (New York: American Psychiatric Association, 2008). [‡]

Allender, D.; Longman, T., III. The cry of the soul: how our emotions reveal our deepest questions about God (Colorado Springs: NavPress, 1998).

Groeschel, B. Spiritual passages: the psychology of spiritual development (New York: Crossroad, 1993).

Lundgaard, K.. The enemy within: straight talk about the power and defeat of sin (Phillipsburg: P&R, 1998).

_____. O mal que habita em mim: uma conversa franca sobre o poder e a derrota do pecado. Tradução de Claudino Batista Marra Jr. (São Paulo: Cultura Cristã, 2003). [‡ Com simul peccator et justus, Lutero foi um importante

proponente da diferenciação redentora.]

Payne, L. The healing presence: curing the soul through union with Christ (Grand Rapids: Baker, 1995).

Plass, R.; Cofield, J. The relational soul (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014).

Roberts, R. C. “Outline of Pauline psychotherapy”. In: McMinn, M. R.; Phillips, T. R., orgs., Care for the soul (Downers Grove: InterVarsity, 2001). p. 134-63.

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010). [‡ Excelente descrição da divisão psíquica.]

Webster, J. “Mortification and vivification”. In: God without measure: working papers in Christian theology (London, Reino Unido: Bloomsbury T&T Clark, 2016). vol. 2: Virtue and intellect. p. 103-22. [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Também é possível pensar nessas categorias quanto a seu desenvolvimento, passando da dependência (na infância) para a independência (no início da idade adulta) e, de modo ideal, para a interdependência (na metade da idade adulta), embora as pessoas possam ficar presas em um dos dois estágios anteriores em razão de experiências negativas que tenham tido na infância e de muitos outros fatores, mesmo volitivos.

[2] Parece haver grande semelhança de sentido entre o termo “pensamento subjetivo”, de Kierkegaard (1846/1992), ou “entendimento subjetivo” (Evans, 2009) e a “visão interior”, de Merton.

[3] Podemos considerar isso como um tipo existencial de habilidade metacognitiva ou um aspecto da inteligência interpessoal.

[4] “Acima de tudo, nossa vida deve ser sempre vista à luz da cruz. A Paixão, morte e ressurreição de Cristo, o Senhor, mudou completamente o significado e a orientação da existência do homem e de tudo o que ele faz. Quem não percebe

isso vai passar a vida construindo uma teia de aranha que não tem substância e nenhuma razão real para sua existência" (Merton, 1960, p. 90).

[5] Essa expressão, é claro, é uma das declarações difíceis de Cristo. Pessoas que vêm de famílias disfuncionais podem ser tentadas a se ver como indivíduos tão caídos e crucificados, que não conseguem se enxergar também como criaturas à imagem de Deus e agora unidas a Cristo. O amadurecimento e a cura envolvem também a capacidade de pensar de forma diferencial e dialética acerca de si mesmo: como uma criatura que é simultaneamente caída e boa em Cristo.

[6] Embora o contexto da última passagem não reflita indiscutivelmente uma orientação de nova criatura, a redação que ele dá ao texto pelo menos revela a capacidade de se distanciar de sua pecaminosidade e tratá-la como um objeto, e é certamente compatível com a referida orientação.

[7] Alguns reconhecerão, com razão, uma semelhança com os conceitos seculares de atenção plena. As duas principais diferenças entre as abordagens cristã e secular do distanciamento são que o trabalho cristão da alma é (1) fundamentalmente relacional (feito com Deus), ao passo que a atenção plena (seguindo o budismo e o humanismo ocidental contemporâneos) é fundamentalmente individualista, e é (2) intrinsecamente avaliador, refletindo a avaliação de Deus, baseada na graça de Deus em Cristo, enquanto a atenção plena defende explicitamente a ausência de julgamento, uma vez que não tem base transcendente para resolvê-lo. Contanto que traduzamos o conceito de acordo com essas duas regras cristãs, não tenho objeção quanto a chamá-lo atenção plena cristã.

[8] O termo emoções abrange ampla gama de experiências emocionais, entre elas afetos, sentimentos, desejos, impulsos, apetites, motivos e atitudes, assim como amores e ódios — qualquer coisa que denote a ativação do sistema emocional do indivíduo.

[9] Van der Hart, Nijenhuis e Steele (2006) propõem que a admissão faz parte da integração, que veremos no próximo capítulo. Essa conclusão mostra que a diferenciação e a integração estão estreitamente relacionadas. Quando uma pessoa faz a diferenciação, está envolvida na integração.

[10] Na confissão, a "boca [do crente] se abre agora, e seu coração cresce, e ele multiplica suas palavras para manifestar esse crescimento" (Owen, 1965, vol. 6,

p. 374).

[11] Pascal fez uma sensata observação terapêutica a respeito da confissão: “Um homem me disse, certa vez, que, ao sair da confissão, sentia grande alegria e confiança. Outro me disse que continuava com medo. Diante disso, pensei que esses dois homens juntos fariam um bom homem, e que a carência de cada um deles consistia em faltar-lhe o sentimento que o outro tinha (Pascal, 1680/1941, p. 169).

[12] “Nosso espírito sofre uma conversão, […] que reorienta todo o nosso ser após elevá-lo a um novo nível, e parece até mesmo transformar toda a nossa natureza em si” (Merton, 1961a, p. 125).

[13] Colquhoun diferenciou o arrependimento não cristão (legal) do arrependimento cristão (evangélico). No entanto, na minha experiência e observação, o arrependimento legal também pode ser um estágio anterior, mais simples, do arrependimento cristão, levando os cristãos a uma conformidade externa mais próxima aos caminhos de Deus, que o arrependimento evangélico aprofunda e torna mais autêntica (embora os dois estágios possam usar o vocabulário evangélico). Mas isso precisa ser pesquisado. Além do mais, os não cristãos provavelmente podem praticar ações semelhantes aos tipos de arrependimento sem a graça redentora (e.g., nos AA). Essa distinção tem alguma semelhança com o “perdão decisional” e o “perdão emocional” de Worthington (2009), que a pesquisa documentou que os não cristãos também podem praticar.

[14] Juliana de Norwich (1998) compreendeu e praticou o trabalho da cruz: “[Deus] nos ama eternamente, mas pecamos habitualmente e ele revela nossos pecados com bondade; então, nos entristecemos e lamentamos, como convém, voltando nosso pensamento para sua misericórdia, agarrando-nos a seu amor e bondade, vendo que ele é nosso remédio, sabendo que não fazemos nada, senão pecar. E, assim, pela humildade que obtemos ao enxergarmos nosso pecado, reconhecendo fielmente seu amor eterno, agradecendo-lhe e louvando-o, nós o agradamos” (p. 175).

—19—

Integração redentora

Nosso ser interior está sendo renovado dia a dia.

2Coríntios 4.16, NRSV

Portanto, daqui por diante, não conhecemos ninguém segundo a carne; e embora tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, agora não o conhecemos mais dessa maneira. E, assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas.

2Coríntios 5.16,17

A Alemanha é hoje muito diferente do que era no fim da Segunda Guerra Mundial. Foi devastada por um tirano enlouquecido, decidido a destruir o povo judeu a qualquer preço e a submeter o resto do mundo a seus propósitos narcisistas — Adolf Hitler acumulou condenação sobre sua cabeça e sobre todo o povo alemão. Quando o país por fim se rendeu e o combate cessou, estava claro que uma das maiores culturas que o mundo já vira estava destroçada. A Alemanha havia perdido 10% da população; sua economia estava em ruínas; muitos de seus tesouros artísticos e arquitetônicos estavam perdidos debaixo de pilhas de entulho; e o próprio povo alemão acordou para a triste realidade de que havia sido enganado por um orador inspirado pelo demônio. Teria sido fácil se afundar em autocondenação e desespero.

Contudo, com ajuda de seus antigos inimigos, a parcela sobrevivente do povo

alemão começou o penoso processo de recuperar o país e reconstruir sua cultura, fazendo a reunificação debaixo de um novo governo. Cidades que antes exibiam desfiles de tropas nazistas e haviam sido arrasadas pelos bombardeios foram reconstruídas, e o país, antes falido moral e materialmente, hoje é uma das maiores economias do mundo e um estado totalmente contrário a agir de forma agressiva em assuntos de política externa.

Temos abordado a divisão eticoespiritual que existe no coração de todo cristão e o trabalho terapêutico necessário para lidar com o problema, e um importante aspecto desse trabalho é o reconhecimento e a promoção dessa divisão por meio da fé, processo que foi chamado diferenciação redentora (DR). Como tratamos no capítulo 18, a DR é uma aplicação terapêutica de três práticas da tradição cristã. Vimos naquele capítulo que os cristãos estão sendo curados ao diferenciarem seu novo eu do antigo eu e a se desidentificarem com este por meio da mortificação ou entrega (ou ambas) e da construção (em conjunto com Deus e outras pessoas) do novo eu, com base em sua união com Cristo e pelo Espírito, processo chamado vivificação. Neste capítulo, estendemos um pouco mais a prática da vivificação, que transcende a mortificação na vida cristã, mais ou menos como a ressurreição de Cristo transcende sua morte, e chamaremos essa extensão de integração redentora (IR).

Calvino (1959/1960) definiu vivificação como “o desejo de viver de maneira santa e devotada, um desejo que brota do novo nascimento, como se disséssemos que o homem morre para si mesmo para que possa começar a viver para Deus” (p. 595). O conceito baseia-se no ensino apostólico sobre a nova vida em Cristo e a nova criação. Os crentes foram unidos a Cristo para “[andar] em novidade de vida” (Rm 6.4). Foram trazidos para a nova criação. “As coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas” (2Co 5.17; veja 1Jo 2.8,17). Embora os crentes ainda tenham de lidar com o velho eu, a autoridade deste sobre eles foi anulada por decreto divino, e está desaparecendo por meio da fé, de modo que não somos igualmente velhos e novos. Do ponto de vista escatológico de Cristo no céu, e da união com ele, o velho tornou-se radicalmente falso, e só o novo é a verdade a respeito dos crentes.

Por isso, a ênfase da terapia cristã deve estar no recebimento e na construção de um modo de vida de ressurreição/ascensão, baseado no amor de Deus por eles em Cristo, embora isso envolva aceitar o pecado, o sofrimento e o dano (ainda não resolvidos), dependendo da situação. Essa orientação contrasta com uma diretriz mais negativa, comum em toda a tradição cristã, que se fixa em nossos

pecados ou nos males desta era. Mas estamos seguindo aqui a ênfase do apóstolo Paulo, que, embora conhecesse bem o poder destrutivo e enganoso do antigo modo de vida (1Tm 1.12-15) e pudesse descrever seus conflitos internos com grande transparência (Rm 7.7-25), incentivou os crentes a se concentrar em "tudo o que é verdadeiro, tudo o que é honesto, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se há alguma virtude, e se há algum louvor, nisso pensai" (Fp 4.8).

DEFININDO INTEGRAÇÃO

No capítulo anterior, observamos que a integração é um resultado que se segue à diferenciação (veja Hamilton, 1988; Harter, 2012; Kegan, 1982; Siegel, 2012; Werner, 1957), consequência necessária do fato de sermos criaturas finitas cuja complexidade biológica e psicológica aumenta progressivamente. Integrar é "ligar diferentes partes para formar um todo funcional" (Siegel, 2012, p. 9), e essa ligação ocorre no funcionamento psicológico ao longo da vida. Segundo Siegel, isso costuma acontecer em várias áreas, mesmo na consciência e na integração do corpo e do cérebro: hemisférios esquerdo e direito do cérebro, sistema límbico e córtex cerebral, sistemas de memória e episódios da vida do indivíduo, formando uma narrativa coerente, juntamente com experiências relacionais com outras pessoas, senso de continuidade temporal (passado, presente e futuro) e a integração "transpiracional" de todas essas formas de integração da obra criadora, como podem ser chamadas pelos cristãos. A paternidade exercida com habilidade promove essa integração na infância (chamada "assimilação" por Van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006).

No entanto, como vimos, pessoas caídas também nascem, por causa do pecado original, com um tipo fundamental de dissociação espiritual que obscurece aspectos de seu relacionamento com Deus e de suas verdadeiras motivações em relação a ele. Stump (2010) acrescenta que a solidão voluntária dos seres humanos caídos gera coração, mente e vontade divididos, fragmentados por desejos conflitantes em relação à infinidade de bênçãos da ordem criada que

estão disponíveis, e essa fragmentação interna compromete nossa capacidade de amar a Deus, aos outros e a nós mesmos.

Para complicar ainda mais esse último problema, pessoas caídas que crescem em um mundo caído desenvolvem, diferencialmente, redes neurais que resistem à integração por causa de algum sofrimento (ou trauma) precoce, organizadas de acordo com o estilo relacional de seus primeiros cuidadores e as emoções e crenças associadas que se formam, resultando em subsistemas e estados mentais relativamente dissociados (evidenciados em defesas e falsos eus e, nos casos extremos, em distúrbios dissociativos) (Siegel, 2012; van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006). A presença de caos interno crônico ou rigidez no funcionamento adulto com desenvolvimento imaturo sinaliza uma necessidade especial de integração que pode ser obtida por meio de terapia (PDM Task Force, 2006; Siegel, 2012).

Como ocorre a integração terapêutica? Siegel (2010) afirma que o cérebro do ser humano muda de acordo com o foco consciente de sua atenção. Ao trazer à consciência dois ou mais aspectos psicológicos referentes a si mesmo que antes não estavam associados (e.g., crenças, imagens, afetos, ações, lembranças), uma estrutura psicológica mais complexa pode ser formada. Van der Hart, Nijenhuis e Steele (2006) chamam essa ação mental “vinculação”. Dividem a vinculação em “personalização” (reconhecer a experiência) e “presentificação” (estar conscientemente presente no momento).[1] Exemplo de integração terapêutica seria a recuperação de uma lembrança de abuso sexual na infância com o sentimento de vergonha associada e a adição, pela primeira vez, da percepção de que “não foi minha culpa”, ao mesmo tempo que reconhece toda a experiência no presente — “isso realmente aconteceu comigo” e “agora sou diferente”. Como muitos processos de desenvolvimento, quanto mais integrado ou íntegro é o indivíduo, mais ele consegue integrar suas experiências, e vice-versa, de modo que o processo de integração é como tentar andar de bicicleta ao mesmo tempo que montamos suas partes.

Muitas palavras foram usadas para designar a integração psicológica ou seus aspectos, entre as quais ligação, união, coerência, coesão e ressonância (Siegel, 2010); exposição e modificação (Barlow et al., 2011); aliança terapêutica, empatia, metabolização e mentalização (Fonagy, Gergely, Jurist e Target, 2002); atenção plena (Linehan, 1993); dessensibilização e expressão (McCullough et al., 2003); síntese e realização (Van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006); e transformação (Greenberg, 2011); assim como os verbos entrelaçar (Stump,

2010) e vincular (Van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006).[2]

EXPLICANDO A INTEGRAÇÃO REDENTORA

Além dos tipos de integração segundo a ordem criada que mencionamos, os quais, como presentes da graça criadora de Deus são naturais para os seres humanos, os seres humanos precisam de outro tipo de integração, instigada pela redenção de Cristo — necessária porque os seres humanos também são fundamentalmente divididos da perspectiva eticoespiritual —, e isso também fornece o contexto espiritual fundamental para a integração dos cristãos segundo a ordem criada.[3] Vamos examinar as muitas maneiras pelas quais o cristianismo promove a integração segundo a ordem criada e a integração redentora dos crentes em Cristo.

Para começo de conversa, todo o empreendimento de integração redentora (IR) tem origem na simplicidade, na beleza e no amor de Deus (Jo 3.16; 17.1-26; 1Jo 4.10). Deus é extremamente cativante e atrai para si seres como nós (apesar do pecado), sendo um centro de gravidade transcendente que unifica nossos desejos, emoções, crenças, ações e relacionamentos. Além disso, nossa natureza criada é feita para glorificar a Deus, aproximando-se dele em adoração e amor. Segundo Stump (2010), esse amor implica intimidade. Para nós, agentes pessoais finitos e caídos, isso requer nossa consciente abertura para Deus. Isso leva tempo e envolve a reorganização de nossa vida — incluindo tudo o que está dentro de nosso cérebro/alma — em uma configuração cada vez mais teocêntrica, por meio da união com Cristo e da comunhão com Deus. Nosso amor por ele é seu amor por nós em Cristo recebido e devolvido (Lopez, 2014). No entanto, como os cristãos ainda são seres caídos que vivem em um mundo caído, essa entrega sincera inclui agora toda a nossa maldade, assim como a bondade. Somente o amor perfeito de Deus pode vencer o medo e a vergonha que manteriam afastados os pecadores (1Jo 4.18). A entrega amorosa de cada aspecto de nosso ser a Deus, em Cristo, é o cerne da IR.

A teocentricidade traz um benefício terapêutico adicional. Deus fornece um nexo transcendente ao qual tudo quanto há em nossa vida está relacionado e a quem devemos tudo: “Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (1Co 10.31). Enquanto ele é adorado e amado com zelo durante todo o curso de nossa vida, sua glória une nossas experiências diárias, pensamentos, sentimentos, relacionamentos — de fato, toda a nossa vida — e, assim, ajuda a unificar nossa alma em meio a conflitos internos, a atividades diversas e a vidas e a relacionamentos fragmentados. Além disso, as virtudes cristãs da “pureza de coração” (Sl 24.4; Mt 5.7; 2Tm 2.22; 1Pe 1.22) e da determinação (Mt 6; o oposto da inconstância, Tg 1.8) são sinônimos de integração, sendo consequências de Deus ser o centro do universo e correspondendo analogamente a sua simplicidade.[4]

Em segundo lugar, a Bíblia também contém muitos mandamentos que incentivam indiretamente a IR, por exemplo: “buscai primeiro o reino de Deus e sua justiça” (Mt 6.33, ESV), “concentrai-vos nas coisas do alto” (Cl 3.2) e levai “cativo todo pensamento à obediência de Cristo” (2Co 10.5). Em terceiro lugar, as verdades redentoras das Escrituras que moldam nosso entendimento e amor ao Deus triúno, aos outros e a nós mesmos fornecem um sistema divinamente autorizado de discurso terapêutico no qual podemos situar memórias dissociadas, esquemas de emoções, raciocínio, imaginação, padrões relacionais e tendências de ação, e as regiões neurais nas quais elas ocorrem, e estabelecer conexões. Em quarto lugar, o teodrama da redenção de Deus em Cristo oferece um contexto metanarrativo no qual a história do indivíduo está sendo incorporada. Em quinto lugar, interpretar a vida de uma pessoa e suas atividades, relacionamentos e obrigações como chamado de Deus os vincula e confere significado transcendente aos detalhes da vida dessa pessoa. Em sexto lugar, enquanto a pecaminosidade humana — representada pela vergonha e pela culpa — é resolvida por meio da redenção, a lei de Deus escrita no coração está sendo gradualmente interpenetrada com a graça de Deus.[5] Em sétimo lugar, o amor é a suprema virtude cristã, e amar os outros e receber seu amor integra mentes e facilita ver os outros e a si mesmo como pessoas inteiras, compostas de qualidade moral criada, pecaminosidade e qualidade moral redimida em Cristo (esta última no caso de cristãos). O conselheiro cristão desempenha um papel importante nesse processo, amando os aconselhados apropriadamente, se não perfeitamente, e formando uma aliança de amizade e trabalho, criando um relacionamento de confiança e empatia que permite que os aconselhados examinem a si mesmos e a seu estilo relacional com segurança. Por fim, a união de uma pessoa com Cristo em sua vida, morte, ressurreição e exaltação fornece

um meio abrangente de cura da alma, que Deus pretende que seja conscientemente infundido em todo o cérebro/alma, por meio de fé e amor, para conectar a Cristo todos os aspectos de sua vida, levando tudo a sua presença amorosa. O cristianismo fornece essencialmente uma estrutura integradora que promove formas naturais/criacionais de integração por intermédio da integração redentora.

Muitos termos foram usados na tradição cristã para designar a integração redentora e seus aspectos (e alguns precisamos cunhar), incluindo o conhecimento de Deus e o amor a ele; união com Cristo e comunhão com Deus e sua sufusão e saturação por todo o ser; providência e concorrência; lembrança e consolidação; entrega, fé e consentimento; e o entrelaçamento dos desejos do indivíduo na vontade de Deus (Stump, 2010), juntamente com o objetivo de pureza ou singularidade de coração, determinação e unificação da vontade do indivíduo com a vontade de Deus.

O PROCESSO DE INTEGRAÇÃO REDENTORA

Uma das razões pelas quais a transformação cristã é tão lenta é que tanto a DR quanto a IR exigem que os crentes conscientemente deem mais “espaço” dentro de seu cérebro/alma para Cristo: pensamentos, memórias, motivações e estruturas relacionais, alguns dos quais estiveram isolados durante anos e, por isso, ocultos das próprias pessoas. A lenta sufusão da cura de Cristo por todo o cérebro/alma ocorre gradativamente — uma memória, esquema emocional ou crença (e rede neural correspondente) de cada vez. Poderíamos dizer que a IR é a apropriação e síntese cada vez mais profunda da ressurreição de Cristo dentro da autocompreensão e da autoavaliação do crente.

O objetivo da IR (não alcançável nesta vida) é que os crentes se conheçam e se avaliem simultânea e totalmente como seres que foram: criados completamente bons, crucificados completamente em seu pecado, vergonha e culpa e completamente ressuscitados e estabelecidos em Cristo. Somente o Deus

onisciente é capaz de conhecer e avaliar os cristãos em Cristo dessa maneira, simultaneamente. Como seres finitos e temporais, devemos iniciar o lento processo de integração, conhecendo-nos e avaliando-nos gradativamente, uma perspectiva de cada vez. Contudo, com o passar do tempo, por meio da prática, podemos aprender a nos conhecer dialeticamente, ou seja, alternadamente, de uma maneira em que cada perspectiva é compreendida em relação às outras. Por fim, à medida que alternamos essas autoperspectivas similares à gestalt sequencialmente, elas se tornam cada vez mais unidas e incorporadas à nossa autocompreensão e autoavaliação (Fauconnier e Turner, 2002), facilitando a superação e a resolução, em alguma medida, de nossa divisão interna remanescente e dissociação em consequência de pecado, sofrimento e dano. Assim, os crentes são capacitados pelo Espírito a unificar as partes desconectadas e dissociadas de seu eu real — tudo o que o crente ainda é neste mundo (antigo e novo) — em relação a Cristo, de modo que cada vez mais o estado atual de seu cérebro/alma é posto debaixo da autoridade de Cristo e trazido a sua presença, tornando-se cada vez mais parte da nova criação e liberando uma fusão de recursos criadores e redentores, disponíveis para que haja maior cura e conformidade com Cristo (e seu verdadeiro eu no paraíso).

Comentei acima que a integração envolve atenção. A terapia cristã distingue-se por aquilo a que os cristãos dirigem a atenção. “Toda a nossa vida de fé é uma vida de atenção, de ‘escuta’, a fim de receber a palavra de Deus em nosso coração” (Merton, 1961a, p. 123). O novo eu do cristão é realizado por uma consciência encharcada de Cristo, isto é, conhecendo e avaliando mais a si mesmo, suas atividades e seus relacionamentos em relação à união com Cristo, para que se tornem “cristologizados”, unidos experiencialmente ao Senhor ressurreto da nova criação, pela fé — incluindo o que resta do antigo eu após a entrega e a mortificação. A IR é basicamente a realização contínua da união com Cristo pela crescente consolidação de tudo o que pertence a nós em Cristo. Isso envolve resgatar a qualidade moral criada do crente, incluindo o que constitui a base do antigo eu, e “trazê-la” para o novo eu, unindo-a a tudo o que o crente recebeu na criação e em Cristo.

Como isso acontece? Assim como no caso da DR, a IR ocorre dentro da própria consciência ou memória de curto prazo, onde a pessoa se concentra na experiência atual ou no material proveniente do sistema de memória de longo prazo e o processa (ou reprocessa) conscientemente pela fé em (relação a) Cristo, a uma profundidade de processamento suficiente para que a experiência atual ou estruturas dinâmicas armazenadas anteriormente venham a ser

armazenadas na memória de longo prazo (e no cérebro) em alguma medida condizente com a nova criação. Esse processamento permite que a pessoa se reconcilie e se aceite cada vez mais, como Deus faz em Cristo.

Isso não significa que a IR seja a única maneira pela qual os crentes mudam terapeuticamente. Pelo contrário, os seres humanos estão sendo influenciados, inconsciente e automaticamente, o tempo todo (Bargh e Chartrand, 1999), e fatores importantíssimos na terapia, como a aliança terapêutica, ocorrem em grande parte fora da consciência. No entanto, a mudança consciente e intencional é um dos melhores indicadores de mudança, e a maioria das formas de terapia a utiliza.

Deve ser inegável a todos que a IR envolve mais que a adição de conhecimentos a respeito si mesmo, sejam eles subjetivos, sejam eles teológicos. A IR promove o conhecimento e a avaliação relacionais e inclui a "localização" da pessoa na nova criação, em relação a Cristo, e, portanto, seu corpo, seus chamados, seus papéis, suas obrigações etc., no meio do universo completamente interpessoal em que vive (com Deus e outras pessoas, incluindo a família, os amigos e os vizinhos, assim como o próprio indivíduo).

Supõe-se que, quando a IR é buscada com certa diligência durante o início e o meio da idade adulta, uma mudança de paradigma cada vez mais profunda ocorrerá ao longo da vida do indivíduo — uma transposição centrada na ordem espiritual —, permitindo que ele pense, sinta, aja e se relacione cada vez mais por meio do novo eu, e não do antigo, contribuindo para uma maior coerência pessoal e narrativa, mais acesso e aceitação do próprio corpo e alma, uma confiança mais verdadeira em Deus e mais realista em si e nos outros e uma capacidade maior de receber o amor de Deus, dos outros e de si mesmo e de praticar o amor a Deus, aos outros e a si mesmo, em Cristo. No entanto, essa transformação resulta da acumulação gradual de milhares de identificações positivas graduais com Cristo, e os detalhes desse processo, é claro, variam de uma pessoa para outra.

A INTEGRAÇÃO REDENTORA DO EU REAL DE UM CRISTÃO

Portanto, a IR é a ligação entre os diversos elementos de tudo o que o cristão realmente é no presente na consciência do crente. No que se segue, grande parte da IR é organizada segundo a metanarrativa cristã.

Sua origem está fora de nós

Visto que DR e IR são atividades humanas reflexivas, é bom repetir que a força motriz na IR é o santo amor de Deus, tanto objetiva quanto subjetivamente. De sua própria unidade e harmonia eternas, o Deus triúno procura compartilhar-se com os que são criados a sua imagem, mas também se caracterizam por conflitos internos e interpessoais. “Amor, portanto, é o nome do que Deus faz ao homem ao superar a desunião em que o homem vive” (Bonhoeffer, 1955, p. 52). Assim, o amor de Deus por si mesmo incorpora os crentes nele, em Cristo (1Jo 4.10) e, em seguida, realiza seu telos, à medida que aprendem a receber esse amor, a devolvê-lo a Deus e a compartilhá-lo com outros (1Jo 4.12). “A vida de amor a Deus e ao próximo é uma verdadeira participação na ordem restaurada da criação, um amor sensível ao amor divino, no qual o modo de vida divino se torna nosso” (O’Donovan, 1986, p. 248-9).

Recolhimento com o Deus triúno. A experiência carditiva da comunhão dialógica com Deus — quando conseguimos fazer isso — nos abre para Deus e o recebe dentro de nós. Por meio dessa interação, os crentes são redefinidos em seu santo amor por nós e em nosso amor responsivo a ele, guiados pelo discurso das Escrituras. Mas nossa participação é baseada na presença mediadora de Cristo, no céu, diante do Pai. Portanto, quando ouvimos sua voz do céu e da cruz, isso nos fala de perdão, afirmação, validação e encorajamento; e, por causa de nossa união com ele, nos permite — de um ponto de vista transcendente — quebrar gradualmente nossa resistência a Deus e aos outros e minar nossas atitudes e defesas autodestrutivas. Tudo isso traz crescente unidade e harmonia interior.

O recolhimento, uma prática de formação espiritual católica, tem sido chamado “integração em profundidade” (Von Hildebrand, 1948/2001, p. 137), pois requer

que a pessoa se afaste das “distrações” secundárias da vida e “junte os fragmentos de sua alma”, a fim de direcionar a atenção exclusivamente a Deus. Essa concentração da atenção promove a paz subjetiva e permite que os crentes vejam a realidade com mais precisão, incluindo o que ocorre dentro de nós, subordinando todas as nossas outras atividades a esse objetivo supremo, tornando mais fácil distinguir o superficial do real e o falso do verdadeiro, e promovendo a rendição e renúncia de todos os detalhes de nossa vida nas mãos de Deus. O recolhimento é uma alternativa terapêutica teocêntrica à plena atenção budista, que resulta em uma clareza semelhante, mas é desprovida de Deus e de um relacionamento pessoal com Deus.

Entregando todo o nosso eu real a Deus, em Cristo

Já observamos que Cristo ainda mostrava as feridas de seu sofrimento anterior após sua ressurreição (Jo 20.20,27), e nós também. Nossa união com Cristo não tira nossas cicatrizes, mas as transpõe para a ordem espiritual — e as torna parte da nova criação. Tudo o que os crentes são, seu eu real — sua qualidade moral criada, seu dano criado, suas tendências pecaminosas —, tudo o que um indivíduo é em Cristo e todos os frutos da redenção de que desfruta agora foram absorvidos por Deus em Cristo. Ao consentirmos em sua atividade divina anterior em relação a nós em Cristo — em nossa criação, no julgamento de nossos pecados, em seu sofrimento conosco e na renovação de nossa ressurreição e ascensão —, recebemos uma garantia divina de aceitação de tudo o que de fato somos aqui na terra, incluindo nosso antigo eu e nossas tendências pecaminosas e fraquezas remanescentes, bem como nosso novo eu, o dom de sua perfeita salvação junto com os dons pessoais que recebemos dele (nossos pontos fortes e virtudes) e desenvolvimento redentor. Assim, nos tornamos mais consolidados e cada vez mais organizados de acordo com o significado e o cumprimento da vontade e da palavra de Deus.

Uma grande parte da IR, portanto, envolve a aceitação do nosso eu real; usando a terminologia de Bonhoeffer (1955), poderíamos dizer o “penúltimo eu” (o eu antes do eschaton). É claro que o grande desafio agora, para muitos cristãos, é acreditar que eles são amados por Deus em Cristo e, no fim das contas, são quem Deus diz que são em Cristo, nosso Sumo Sacerdote encarnado, apesar do que

resta de seu antigo eu — apesar de sua história pregressa e do autoconhecimento caído armazenado em suas memórias, nas memórias episódicas que os definiam antes, em seus esquemas emocionais, crenças fundamentais e atitudes inconscientes, e mesmo apesar de seus atuais pensamentos, sentimentos e ações corrompidos. Para complicar de maneira imensurável a transposição do antigo para o novo, há ainda o fato de que esse processo se move dos níveis cognitivos para os níveis carditivos das estruturas relacionais eu-outro mais profundas, muitas vezes em diálogo com Deus e com outras pessoas. Desse modo, o velho eu pode ser reconhecido, mas não apreciado; reconhecido, mas não visto como "quem eu realmente sou"; reconhecido como parte do eu real, mas apenas como periférico, e não central para a identidade do indivíduo.

Integrando o eu criado no novo eu. No capítulo anterior, observamos que aspectos do eu criado precisam ser identificados e separados do antigo eu. Aqui refletimos sobre como esses aspectos criados são reintegrados ao novo eu. Nosso eu criado — tudo o que somos como criatura e imagem de Deus — fornece a base pessoal e a infraestrutura do novo eu. O novo eu não seria senão uma abstração, se não houvesse um indivíduo com um nome, um corpo diferente de todos os outros, pontos fortes e fracos específicos e uma história particular. Os crentes são criaturas que pertencem a Deus duas vezes, tendo sido criadas por ele e depois compradas por ele na morte de Cristo (1Co 6.20). Portanto, a IR envolve reflexão consciente e validação dos pontos fortes e fraquezas com que fomos criados, assim como de nosso corpo e de nossa história, em referência à morte e à ressurreição de Cristo. Isso vai além da mera gratidão, uma vez que a IR implica trazer aspectos específicos de nossa natureza criada a um relacionamento com Cristo, iniciado por nosso benevolente Criador e Salvador.

A maioria dos crentes experimentou um derramamento praticamente contínuo de bênçãos da graça criadora ao longo da vida, renovadas a cada manhã (Lm 3.23). Consequentemente, oportunidades para consolidá-las de forma redentora estão ocorrendo o tempo todo. O desafio é ver essas bênçãos em Cristo. O fato de muitas delas serem características constitucionais e relativamente permanentes da vida do indivíduo não reduz seu valor integrador para a terapia, uma vez que o antigo eu desfrutou dessas bênçãos de forma autônoma, sem uma consideração verdadeira de sua origem em Deus (Lopez, 2014). Por isso, novas experiências das misericórdias criacionais de Deus são oportunidades para que o indivíduo entre na nova criação que ele está se tornando em Cristo (2Co 5.17). Mas, para ser eficaz, isso deve ter caráter pessoal e afetivo, e não meramente intelectual. A

mordomia da nova criação reconhece que essa graça criadora não está “distante”, mas aqui mesmo, dada a mim e inserida por Deus em meu nome. A intenção de Deus ao me dar esses dons é me libertar para a celebração de meu ser criado com gratidão, sem a hesitação e as ressalvas que muitas vezes caracterizam o arremedo de humildade do mundo caído. Em Cristo, podemos apreciar tudo o que somos, porque nossa inteligência, capacidade atlética, simpatia ou boa aparência se uniram a Cristo e estão impregnadas da presença santificadora do Espírito em nosso corpo.

O amor próprio criado dos que foram redimidos busca Deus como realização a que foi predestinado, e a celebração de nosso próprio ser no contexto de gratidão e louvor teocêntrico é a resposta adequada à palavra do Filho e ao dom do Espírito. O amor-próprio, mediado por Cristo, é, ao mesmo tempo, um motivo necessário para a cura da alma cristã e um de seus objetivos, pois garante o envolvimento unificador das capacidades criadas e da agência pessoal do crente. Além disso, quaisquer que sejam os bons desejos criados de uma pessoa, podem ser “remodelados ao ser entrelaçados ao desejo mais profundo de seu coração”, que é a comunhão com Deus (Stump, 2010, p. 443).

Integrando os dons redentores ao eu criado. Um eu mais unificado também é promovido recebendo os dons da união com Cristo e tecendo-os mais profundamente no ser criado. Primeiro, somos levados a um novo relacionamento com o Deus triúno. Ele me ama — “Eric Johnson, eu estou em você e você em mim” —, ama meu corpo, meu rosto, minha personalidade, minha história, minhas limitações e pontos fortes que advêm da criação. Segundo, verdades declarativas sobre mim em Cristo também têm o propósito de que Deus seja integrado à minha identidade criada. Eu sou perfeito em Cristo! Sou tão amável quanto Cristo! — com meu corpo, rosto, história, limitações e pontos fortes que advêm da criação. O objetivo aqui é evitar simples generalizações teológicas abstratas, reunir as verdades gerais sobre todos os crentes em Cristo e personalizá-las, vinculando-as e misturando-as com a própria particularidade criada e histórica, da maneira mais profunda possível. Da mesma forma, o fruto único do Espírito, expresso em nossa vida e personalidade singular, deve ser afirmado em Cristo. Quaisquer que sejam o amor, a alegria, a bondade e a paciência que manifestamos, eles são celebrados de forma integrativa, com gratidão a Deus, e apreciados como a obra dele em nós. “Porque somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus preparou de antemão para que andássemos nelas” (Ef 2.10). É notável que Deus me permita colaborar com ele na promoção de

sua nova criação. Isso se aplica a qualquer bem que fazemos, não importa como nos sintamos inicialmente, assim como não importa se outras pessoas, mesmo não cristãos, fazem as mesmas coisas melhor do que nós. Parte de nossa cura consiste em aceitar nossa virtude, embora dada por Deus, apesar de às vezes sentirmos forte pressão interna para criticá-la. O fato é que ela é nova! — simplesmente porque agora vem de Cristo e, portanto, participa dele e de seu futuro perfeito para nós. Alimentar a sogra com demência pela quingentésima vez pode ainda ser uma novidade, em termos escatológicos.

Por que os crentes não experimentam mudanças mais reais em seus mundos interno e relacional? Em primeiro lugar, porque, em geral, não sabem quem são em Cristo o suficiente para se verem de maneiras surpreendentemente diferentes. Em segundo lugar, o conhecimento que temos é relativamente isolado do resto de nosso cérebro/alma. Por isso, nossa herança celestial (Ef 1.3) tem relativamente pouco impacto em nossa vida e experiências reais. Por conseguinte, a terapia cristã deve incentivar os aconselhados a dedicar tempo ao aperfeiçoamento de seu bem-estar em Cristo, considerando seu espaço de vida e outras responsabilidades. Sem esse trabalho intencional da alma, haverá relativamente pouca mudança.

Integrando a própria pecaminosidade e pecados ao novo eu. No capítulo anterior, vimos que a DR incluía a mortificação, ou morte, do pecado. Portanto, o pecado não é incorporado diretamente no novo eu. A maioria dos cristãos reconhece que, enquanto estivermos em corpos caídos, teremos pecado original e cometeremos pecados. No entanto, combinado com a lei de Deus em nossos corações e nossa vergonha, o pecado inclina a maioria dos seres humanos — incluindo os cristãos — a esconder sua pecaminosidade de si mesmos e dos outros e a trabalhar arduamente para parecer moderadamente virtuosos. O melhor remédio para essa tendência é de fato trazer o conhecimento de nosso pecado remanescente à luz de Cristo e embrulhá-lo em seu amor. Em vez de promover desesperança ou gratificação, essa autoconsciência se une, com gratidão e glória, ao desejo de participar do que Cristo fez em nosso favor, retribuindo amor com amor. Além disso, a união com Cristo torna possível reinterpretar nosso velho eu como parte desidentificada de nós mesmos — reconhecida como relevante para nosso eu real, mas que, em última análise, não nos pertence mais. O velho eu dos crentes é como um equipamento eletrônico que foi vendido a um novo proprietário, mas ainda está guardado na garagem. Meu velho eu ainda faz parte de mim — parte de minha história contínua e parte de tudo o que de fato

sou atualmente —, mas foi recontextualizado e redefinido por Cristo ao se unir a sua humanidade aperfeiçoada, de modo que agora é alheio a mim e não estou relacionado com ele da forma imediata que me relacionava antes.

Vimos que a confissão e o arrependimento do pecado são um caminho para a DR. No entanto, essas ações também podem promover a integração do conhecimento de nossa queda no novo eu. Como observamos, ao confessarem, os crentes estão dizendo: "Eu sou a pessoa que pecou!". E, quando se arrependem, estão dizendo: "Eu repudio meu pecado. Não sou mais essa pessoa!". A DR é uma ação psicológica de descontinuidade na história de um indivíduo, mediada pela união com Cristo. No caso da IR, consideramos as mesmas ações da perspectiva da continuidade de quem age: o eu criado-redimido com um nome específico. Por mais paradoxal que possa parecer, o novo eu dos crentes é consolidado e fortalecido à medida que assumem a responsabilidade por si mesmos e por seus pecados e, pela confissão e arrependimento, rompem com ele — como somente o novo eu pode fazer —, por causa de sua união com Cristo. A continuidade e descontinuidade do eu cristão é ilustrada na clássica declaração do apóstolo Paulo "Fui crucificado com Cristo", mas "a vida que agora vivo […] vivo pela fé no Filho de Deus" (Gl 2.20).

Assim, à medida que amadurecem em Cristo, os crentes tornam-se mais capazes de reconhecer seus pecados e, ao mesmo tempo, ficam mais profundamente libertos de seu poder e da culpa e vergonha associadas a eles. Nossa união com Cristo também pode impedir que pecados repetidos se tornem motivo de negligência ou de vergonha e desespero não resolvidos. Em vez disso, por nos levar de volta a nosso santo amigo e Salvador, o tratamento da pecaminosidade em Cristo limpa nossa consciência da culpa e da vergonha e nos conduz à humildade, ao longo do tempo, tornando-nos mais honestos e realistas sobre nós mesmos e ainda menos dispostos a pecar no futuro. Por consequência, a maturidade cristã é em si mesma paradoxal: enquanto o pecado remanescente de uma pessoa (seu antigo eu) aos poucos se torna menos frequente, manifestado em ações discretas, a resposta automática de ocultação (em razão dos mecanismos de defesa do antigo eu) também está sendo enfraquecida, de modo que o novo eu também é caracterizado por maior transparência em relação a nossas lutas remanescentes com o pecado.[6]

No antigo eu, a lei moral ou é experimentada como um introjeto (como um "crítico interno" que se condena cronicamente e promove a autopunição) ou é

superidentificada, fazendo com que a pessoa se sinta (inconscientemente) perfeita como Deus, mesmo que conscientemente creia de outra forma. Como a lei da ordem ética é cada vez mais transposta em Cristo, pela graça, para a ordem espiritual, a distorção e o mau uso da lei pelo pecado (Rm 7) são minados. Isso permite que a própria lei seja cada vez mais integrada à graça no coração, de modo que se torna a lei em Cristo e uma fonte de alegria genuína e sincera, apesar de uma simultânea consciência do pecado e da pecaminosidade remanescentes, produzindo uma bela combinação de contrição, humildade, gratidão e autoafirmação em Cristo.

Tudo isso se baseia no ensino bíblico de que o velho eu é velho. “As trevas vão se dissipando, e a verdadeira luz já brilha” (1Jo 2.8). Quando nós, cristãos, pecamos, confessamos o pecado (como vimos no capítulo anterior), mas nossa confissão transforma o pecado em algo velho, antigo, falecido — não o nosso eu genuíno, aquilo que somos para sempre em Cristo. Essa complexa autocompreensão permite que os cristãos mantenham (imperfeitamente) uma consciência limpa, junto com a consciência de sua pecaminosidade e uma abertura ao autoexame. O velho eu do cristão é de importância extremamente secundária em comparação com o novo eu. Isso não é diferente daquilo que as pessoas relativamente sãs fazem com outros aspectos “menores” de sua autorrepresentação. Os que não são muito bons em alguma coisa, digamos, basquete, relegam seu “eu do basquete” à periferia de sua identidade, enquanto aquilo em que são bons, digamos, tocar piano, tendem a trazer para o centro (Harter, 2012).

Integrando o sofrimento no novo eu. Vimos que o sofrimento tem grande importância no reino de Deus (Mt 5.3,4,10-12), porque é uma participação nos sofrimentos de Cristo e, por isso, precisa também ser incorporado ao novo eu. O apóstolo Paulo entendeu que o sofrimento fazia parte de seu chamado e fez referência estratégica a ele em suas epístolas (2Co 1.5-11; 4.11-15; 11.23-12: 10; Fp 1.12-14). Quando os crentes sofreram no passado, ou estão sofrendo no presente, devem se considerar participantes dos sofrimentos de Cristo (Rm 8.17), e, com o tempo, isso deve impactar sua nova identidade — quanto maior o sofrimento, maior o impacto —, contribuindo de forma ímpar para o tipo de nova pessoa em que estão se tornando, aumentando sua capacidade de suportar bem o sofrimento e de envolver seus desejos no amor de Deus (Stump, 2010), o que, por sua vez, é fonte de consolo e pode até modificar a dor do sofrimento para algumas pessoas, até certo ponto (Coakley, 2005).

Integrando o dano biopsicossocial ao novo eu. A verdadeira e sã sabedoria inclui o reconhecimento de nossas próprias limitações, bem como dos pontos fortes e pecados, de modo que o desenvolvimento do novo eu também envolve a aceitação de nossos danos biopsicossociais. Uma esperança mais realista nasce dessas percepções. A plasticidade neural garante alguma possibilidade de mudança na maioria dos distúrbios biopsicossociais, embora ele varie segundo muitos fatores, incluindo a resistência determinística do transtorno à mudança ou, em sentido inverso, sua suscetibilidade à influência por agência e intervenções, bem como aos tratamentos disponíveis. Os seres humanos vivem dentro de uma dialética imprevisível de determinismo e determinação. Kierkegaard (1849/1980) acreditava que a forma do eu é moldada pela maneira em que essa dialética é negociada. Podemos apenas acrescentar que a forma do novo eu é essa negociação em Cristo.

Além disso, a vida em Cristo fornece um contexto transcendente para a reinterpretação de nossas deficiências. À medida que tomamos consciência delas, elas também podem ser integradas ou envolvidas em nosso novo eu e no amor de Deus. As fraquezas dos crentes são análogas às feridas ou cicatrizes no corpo crucificado de Cristo — de fato, são as feridas de seu outro corpo, a igreja. Por conseguinte, os aconselhados podem apreciá-las, tanto quanto possível, como Cristo faz. Por exemplo, um crente que gagueja pode sentir muita vergonha de seu problema. Sempre que for ativada, a vergonha pode ser envolvida em um esquema de emoções positivas ligado a Cristo, por exemplo, refletindo sobre a compaixão com que ele trata os fracos nos Evangelhos, resultando na formação de um esquema de emoções complexo que, com o tempo, pode dominar sua forma de avaliar a fraqueza (que, por sua vez, pode afetar positivamente a gagueira).

Os crentes mais maduros podem até ser capazes de modificar o modo de avaliar suas fraquezas, a ponto de poderem “gloriar-se” nelas, a exemplo de Paulo, ou seja, reconhecer seu valor positivo para Deus, em Cristo, e com ele consentir. Os cristãos podem cometer erros e não têm de ser tão bons quanto outra pessoa, porque suas fraquezas recebem a glória divina. Ao envolvê-las em nossa perfeição em Cristo e em seu amor, podemos enfraquecer a vergonha infundada, da qual podemos estar mais conscientes. No entanto, qualquer vergonha que possamos sentir é um sinal de algo não resolvido em Cristo. Portanto, para que o dano criado realmente se torne sinceramente valorizado, essa vergonha deve ser intencionalmente modificada do ponto de vista da experiência — a única alternativa é forçar-nos a certo grau de negação inconsciente. Além disso, as

pessoas muitas vezes não podem legitimamente consentir em uma fraqueza enquanto não tiverem sofrido com ela e talvez com as perdas que ela lhes possa ter causado. Como já observamos, gloriar-se é um objetivo elevado e virtuoso, e o conselheiro precisa avaliar se o aconselhado está pronto para passar do sofrimento, por exemplo, para a aceitação, antes que a possibilidade de se gloriar seja considerada.

Integrando nossas falhas no novo eu. Como as falhas são, ao mesmo tempo, pecado e dano, sua incorporação ao novo eu é complexa e paradoxal. Considere uma tendência de perder a paciência (e não uma explosão de raiva indevida específica, que geralmente é considerada pecado). A tendência de prejudicar os outros dessa maneira é motivo para verdadeira vergonha, enquanto sua natureza disposicional é motivo para interpretá-la como um local para a glória de Cristo — por mais paradoxal que possa parecer. Portanto, ao refletir sobre a manifestação periódica dessa tendência ao longo de muitos anos (talvez provocada pela queixa brusca do cônjuge) e sentir vergonha legítima, um crente poderia permitir que a reflexão e a vergonha levassem primeiro a uma compreensão mais profunda de como essa tendência caracteriza seu eu real e de quanto tem prejudicado sua vida e seus relacionamentos — apesar de seu relacionamento amoroso com Cristo —, e depois confessá-la a Cristo, pedir perdão e a capacidade final de vencer essa tendência, concluindo, talvez, com a certeza de que Cristo quer ajudá-lo a tomar consciência dessa tendência, reduzir a frequência de sua expressão e transformar a característica em discernimento.

À medida que os crentes reconhecem seus defeitos e os trazem a Cristo, esse conhecimento pode ser "metabolizado" e incorporado conscientemente em sua estrutura do novo eu. Isso torna a falha mais saliente e a enfraquece, ao minar a vergonha e o medo associados e permitir que os crentes falem mais livremente sobre ela com outras pessoas, enquanto aumenta sua apropriação do amor de Deus e sua esperança de que Deus cure a falha, enquanto pacientemente a suporta e aprende a viver nesse paradoxo.

Integrando nossa história à história de Cristo. A pesquisa documentou a importância da narrativa para a identidade e para o estilo relacional de um indivíduo e o papel da narrativa na integração pessoal (veja Cozolino, 2010; Siegel, 2012; Van der Hart, Nijenhuis e Steele, 2006). O processamento narrativo requer capacidade cognitiva e linguística suficiente, sequenciamento temporal de acontecimentos, lógica narrativa, imagem, agência e relações

interpessoais, que, juntos, integram muitas regiões diferentes do cérebro. Conversar sobre nossa história (ou registrá-la em diário) promove a integração do cérebro, porque o processamento narrativo ocorre mais no hemisfério direito e o do idioma, no esquerdo. Também existem fortes evidências de que as experiências de apego, em particular, exercem um efeito profundo na capacidade de desenvolver uma narrativa pessoal coerente, e algumas evidências de que a psicoterapia pode ser reparadora e promover narrativas mais coerentes (Hesse, 2008) — além de uma probabilidade de que o relacionamento do indivíduo com Deus pode fazer o mesmo (Granqvist e Kirkpatrick, 2008).

Observamos no capítulo 5 que a união dos crentes com Cristo é um pilar crucial do programa teodramático e doxológico de Deus, em parte porque entrelaça a história de vida de cada crente com a história da vida, morte, ressurreição e exaltação de Cristo — em lugar deles e em seu nome, como seu grande Sumo Sacerdote, que se tornou como eles em todos os aspectos, exceto no pecado. Algumas dessas novas versões da narrativa (que Ricoeur [1984] chamou intriga) envolvem o presente, e outras envolvem o passado. Em relação ao presente, os cristãos dão unidade da nova criação a sua história, ao interpretarem tudo o que lhes acontece — ações, relacionamentos e os acontecimentos que vivenciam, incluindo o sofrimento atual — como participação no teodrama divino. Essa estrutura narrativa redentora confere um grande senso de propósito à vida e às ações do indivíduo, e dá significado curativo a seu sofrimento, dano e até mesmo a seus pecados. Além disso, os crentes são coautores de sua própria história. Por meio da improvisação dramática possível com a liberdade em Cristo, condicionada por influências biológicas e sociais, estão continuamente escrevendo grande parte da trama de sua história, além de contribuírem para a formação de suas personagens, amando os outros, trabalhando e aceitando sua psicopatologia. Toda boa ação é uma manifestação do eu criado redimido. “Tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai” (Cl 3.17). Essa estrutura fornece uma coerência narrativa centrada em Cristo para a história do indivíduo.

Outro tipo narrativo de IR é a reinterpretação dos acontecimentos e ações passados de nossa história considerando nossa união com Cristo. Paulo fez isso. “Sou o menor dos apóstolos, e nem mesmo sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e sua graça em relação a mim não foi vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles; contudo, não eu, mas a graça de Deus comigo” (1Co 15.9,10). A graça de

Deus levou a história dele em uma direção que ninguém poderia ter previsto e o capacitou a agir de maneira muito diferente do que agia antes.[7] Em suas Confissões, Agostinho entregou-se à elaboração de uma intriga cristã mais completa, na qual reinterpretou os detalhes de sua vida pré-cristã e cristã de acordo com um entendimento bíblico de Deus e de seus propósitos.

Essa intriga é básica para a terapia narrativa cristã. Lembranças de abuso infantil ou de ações pecaminosas praticadas pela própria pessoa no início da vida são geralmente carregadas de emoções negativas, como vergonha, culpa, tristeza, ansiedade e raiva, que podem reativar e reforçar as mensagens tóxicas armazenadas no cérebro/alma da pessoa até que sejam resolvidas: “A culpa é sua!”, “Você não consegue fazer nada direito!”, “Ninguém gosta de você!”. Apenas saber intelectualmente que Cristo redimiu os crentes de seu passado não ajuda muito a resolver os esquemas de emoções profundas associadas a acontecimentos específicos do passado e a modificar as emoções negativas associadas a eles. No entanto, a união do indivíduo com Cristo se baseia em tudo o que ele é atualmente, incluindo todas as suas memórias emocionais, e a aplicação da obra de Cristo a elas aumenta e aprofunda seu alcance. A integração com a narrativa de uma pessoa pode ser feita permitindo que alguma verdade cristã modifique as emoções associadas a uma memória episódica específica; por exemplo, aplicando a expiação à lembrança de um terrível pecado cometido há muito tempo, mas que a pessoa não consegue esquecer, levando ao perdão; ou convidar Cristo a entrar em uma lembrança de abuso para trazer justiça, redenção ou amor (veja em Tan e Ortberg, 1995, um modelo que convida Jesus a entrar na memória); ou permitir que algum aspecto relevante da história de Cristo (e.g., a violência injusta que sofreu) dê novo significado à história dessa pessoa (“Os maus-tratos que sofri injustamente são análogos aos de Cristo”). Independentemente de como isso seja feito, podemos considerar a cura de memórias um exemplo de integração redentora retroativa.[8]

Conclusão

O objetivo geral do desenvolvimento das imagens de Deus é conhecer e amar a Deus, a seus amigos e próximos, a nós mesmos e à criação o mais semelhantemente possível ao modo que Deus ama, para a glória dele (em última

análise) e para nosso pleno bem-estar pessoal e comunitário. No entanto, por sermos seres finitos e caídos, nossas capacidades são extremamente limitadas, sobretudo quando comparadas à onisciência e à perfeita avaliação de Deus. O melhor que podemos fazer é conhecer e amar o máximo possível o que Deus conhece e ama. Isso significa que nosso conhecimento e amor devem estar tão completamente inter-relacionados quanto possível, correspondendo em grau finito ao conhecimento e amor simples e unificados de Deus. No que se refere à nossa autocompreensão e autoavaliação, isso implica conhecer e valorizar a nós mesmos como seres que: foram criados bons, são pecaminosos, sofredores e danificados, são redimidos em Cristo e estão aperfeiçoados no céu — tudo simultaneamente. Embora seja impossível concretizar esse telos completamente, dentro do que for possível isso implicará alguma forma de diferenciação e integração redentora.

INTEGRAÇÃO POR MEIO DE RELACIONAMENTOS HUMANOS

Em virtude da profunda interconexão entre relações divino-humano e relações humano-humano, e entre criação e redenção, a IR também é promovida por relações e diálogos entre seres humanos. Isso ocorre porque o diálogo com outros indivíduos relativamente saudáveis tende a ativar as regiões interpessoais do cérebro, estabelecendo conexão com a subjetividade do indivíduo (Siegel, 2012) e proporcionando uma experiência intersubjetiva com um ponto de referência estabilizador externo, mas pessoal, que pode ajudar a pessoa a examinar suas emoções, além de facilitar a prática da regulação emocional e a integração consciente da experiência com a união dessa pessoa com Cristo.

Os terapeutas cristãos desempenham um papel especial nesse processo. Para começo de conversa, promovem a integração ao aceitar seus aconselhados (como Cristo os aceitou), reconhecendo e afirmando seus dons criados, oferecendo discernimento e progresso terapêuticos, designando tarefas de casa, promovendo a obtenção de resultados durante as sessões e lembrando-os constantemente de que Deus os ama e — se são cristãos — lhes deu perdão e

justificação em Cristo. Além disso, por meio do amor, empatia e sensibilidade, o terapeuta e o aconselhado podem negociar e criar um espaço intersubjetivo seguro para que haja conexão profunda enquanto o aconselhado fala de assuntos dos quais tem vergonha. Os terapeutas cristãos procuram criar um ambiente facilitador teocêntrico no qual seu amor santo — no contexto do discurso cristão — represente para os aconselhados seu Pai santo e amoroso, permitindo que eles se vejam como as pessoas íntegras que o Pai vê em decorrência de sua união com a humanidade do Filho. Uma integração adicional pode ocorrer quando conversam sobre si mesmos e sobre suas histórias do ponto de vista de sua união com Cristo e das implicações terapêuticas da verdade cristã, enquanto experimentam, simultaneamente, afetuosa "ressonância" com o terapeuta em seus estados de espírito (e cérebro) (Lewis, Amini e Lannon, 2000; Siegel, 2012). Sem nenhum apoio ou andaime relacional humano, é provável que o diálogo teológico sobre a verdade permaneça meramente cognitivo e não forje novas conexões com as regiões emocional, identitária e relacional do cérebro/da alma.

A modalidade relacional também pode ser utilizada para ajudar que os aconselhados aprendam a enxergar os outros como pessoas íntegras também. Como observamos no capítulo 17, muitos dos que procuram aconselhamento tendem a adotar o pensamento tudo-ou-nada e veem as pessoas como totalmente boas ou totalmente ruins, o que, por sua vez, afeta quais de suas partes são ativadas e como se relacionam com os outros. Essas dinâmicas eu-outro só podem ser trabalhadas durante a ativação, e pode ser útil se elas forem ativadas com alguém relativamente mais saudável; por exemplo, um terapeuta, que possa orientar o aconselhado até alguma resolução. Enquanto o aconselhado fala sobre o que está vivenciando, o terapeuta pode demonstrar compreensão e bondade e, assim, ajudar que aconselhado aprenda a administrar e, por fim, a promover a cura de seu conflito interno-relacional. Com treinamento e prática, cônjuges e amigos muito próximos também podem facilitar eficazmente essas atividades integrativas intersubjetivas. E, quanto mais integrados formos, mais poderemos ajudar a promover a integração de outras pessoas.

UM EXEMPLO DE DIFERENCIAÇÃO E INTEGRAÇÃO REDENTORA

Vejamos o caso de Todd, aconselhado de 36 anos, casado, pai de dois filhos pequenos. Ele chegou ao aconselhamento queixando-se de tristeza e exaustão avassaladoras. Tinha também dificuldade para dormir e estava tomando remédios por causa de uma úlcera. Todd disse que muitas vezes se sentia um fracasso e tinha vergonha de ter realizado tão pouco na vida. Ele também contou que sentia como se houvesse uma luta quase contínua dentro dele, entre uma forte autocrítica e uma refutação sem muito entusiasmo. Na maior parte da vida, mal teve consciência desse conflito interno, mas nos últimos anos foi ficando cada vez mais forte, e disse que ultimamente não conseguia "dar jeito nisso" e estava ansiando desesperadamente que isso cessasse.

Todd trabalhava de cinquenta a sessenta horas por semana como engenheiro de controle de qualidade em uma empresa da indústria química, mas era assombrado constantemente pela ideia de que não trabalhava o suficiente e estava convencido de que, se não se esforçasse mais, uma catástrofe aconteceria, arruinando sua carreira, algo que, apesar de muito improvável, era possível. Todd descreveu sua esposa como "fria e distante", mas não queria o divórcio. A comunicação era tensa em casa, então "procurava ficar na dele". Todd admitiu lamentar profundamente sua falta de envolvimento com a família, mas achava que sua participação mais ativa faria mais mal que bem. No entanto, insistia para que a família frequentasse a igreja toda semana e um pequeno grupo às quintas-feiras, embora seu sentimento fosse o de que Deus "nunca aparecia". No que diz respeito à família de origem, a mãe de Todd cuidou dele quando criança, mas "nunca tinha uma coisa agradável para dizer", e ele cresceu se sentindo incapaz de satisfazer suas exigências. Seu pai viajava muito a trabalho, e Todd se lembra dele assistindo TV a maior parte do tempo quando estava em casa. Todd também contou que se converteu a Cristo quando tinha 19 anos, mas, depois dos primeiros anos, que foram um ponto alto em sua vida, uma nuvem negra desceu sobre ele, e nunca foi capaz de dissipá-la. Embora tenha dito que sabia que isso não era verdade, confidenciou que sentia que não adiantava muito ter devoções pessoais, pois percebia que Deus estava bastante frustrado com ele. No entanto, estava convicto, desde os primeiros anos de conversão, de que Deus podia fazer a diferença na vida de uma pessoa. Todd continuou em terapia por alguns anos, e o resumo a seguir tem como objetivo ilustrar como se processaram a diferenciação e a integração redentoras.[9]

Percebendo os fortes sentimentos de separação e ansiedade de Todd, a conselheira acreditou que sua principal tarefa nos primeiros meses era representar o lado compassivo e relacional de Cristo quando estivessem juntos, como alguém que estava profundamente interessada nele. Então, ela passou muito tempo fazendo perguntas a Todd sobre sua história de vida, seu relacionamento com os pais, no passado e no presente, e a tensão que existia em sua família atual, ouvindo atentamente o que ele tinha a dizer.

Nos meses seguintes, a conselheira sondou gentilmente os pensamentos e sentimentos de Todd e passou a conhecer muito bem seu mundo interior, suas crenças sobre si mesmo e sua experiência com os outros. A conselheira fazia questão de elogiar Todd sempre que ele tinha um insight ou compartilhava algo de positivo que havia realizado. Na maioria das sessões, passavam um tempo falando sobre um aspecto do evangelho: união com Cristo, o significado para Todd do que Cristo havia feito na cruz e na ressurreição, ou algo sobre o velho eu e o novo eu cristão, às vezes usando passagens bíblicas para ilustrar um tema dessa sessão, e geralmente concluindo com uma oração. Durante esses primeiros meses, Todd também foi ensinado a meditar e incentivado a estabelecer uma rotina diária de leitura de algumas passagens, oração e meditação na Bíblia. Foram precisos meses até que isso se tornasse um hábito na vida dele.

No fim de uma sessão particularmente difícil, cheia de autocrítica, na qual ficou óbvio que Todd não conseguia pensar positivamente sobre si mesmo, a conselheira passou-lhe uma tarefa de casa que consistia em escrever duas listas: uma de seus dons e pontos fortes criados e a outra de importantes bênçãos da salvação que ele recebeu de Deus no dia em que se tornou cristão (ele também recebeu uma folha impressa com muitas dessas bênçãos) e, como lição de casa, ele deveria separar um tempo em suas devoções diárias para refletir e registrar em diário as duas listas, com o objetivo de apreciar e tomar posse mais profundamente desses aspectos de si mesmo. Em outra ocasião, a conselheira pediu a Todd que, na semana seguinte, estivesse atento para receber ativamente elogios de outras pessoas e identificar e apreciar as próprias realizações. Sempre que era elogiado ou realizava alguma coisa, ele deveria primeiramente ouvir sua resposta interna negativa automática e, se tivesse tempo, rotulá-la como seu antigo eu, entregá-la a Cristo na cruz e depois refletir novamente sobre aquele ponto forte que havia se manifestado e dar graças a Deus por ele. Mais tarde naquele dia, ele deveria tirar dez a quinze minutos para registrar no diário as características positivas que haviam sido identificadas durante o dia e anotar se eram resultado da Criação, da redenção ou das duas.

Em determinada semana, Todd chegou cheio de vergonha e culpa por ter magoado o filho com críticas duras que o fizeram chorar. Depois de conversar sobre o que havia acontecido, a conselheira sugeriu que Todd confessasse seu pecado a Deus e depois recebesse o perdão dele. Antes de terminarem, a conselheira pediu-lhe que, na semana seguinte, lesse um livro devocional que explicava como a cruz resolveu nosso pecado e qual sua relação com nosso perdão e justificação em Cristo. Durante outra sessão, a conselheira e Todd leram juntos 2Coríntios 12, sobre o espinho na carne de Paulo, e Todd foi incumbido de listar algumas de suas fraquezas, refletir sobre elas e escrever no diário sobre a atitude de Deus em relação a ele por causa delas; eles conversaram sobre essa tarefa na sessão seguinte.

Depois que já haviam estabelecido um forte vínculo terapêutico, e à medida que as oportunidades iam surgindo, eles também tratavam periodicamente da tendência de Todd de criticar a si próprio e aos outros, identificando esse padrão como um reflexo de sua história e de seu antigo eu. Ele desenvolveu a capacidade de prestar atenção ao impacto de suas palavras sobre os outros e pedir desculpas a eles, se os tivesse magoado, e depois buscar perdão e reconciliação com Deus. Com o tempo, ele desenvolveu a capacidade de reconhecer e admitir quando entrava em um estado de espírito crítico, e então se desidentificava com ele, classificando aquela estrutura emocional como parte de seu antigo eu e procurando substituí-la por um estado mental mais benevolente, baseado no amor de Deus por ele em Cristo.

Durante o primeiro ano de terapia, Todd achava que tinha um ótimo relacionamento com os pais. No entanto, sempre que falava sobre um deles, seu tom e expressões faciais sugeriam que nem tudo estava bem. Enquanto analisavam essa incongruência juntos, Todd percebeu a raiva significativa e não resolvida que sentia em relação a eles. Apontando para o modelo dos Salmos do Antigo Testamento, a conselheira guiou Todd durante uma fase durante alguns meses, na qual ele foi incentivado a sentir e a reconhecer a raiva que tinha de seus pais, ativada em resposta a maus-tratos específicos praticados por eles — recentes ou passados — e a expressá-la diante de Deus com emoção, entregando, depois, todo o episódio em suas mãos. Com o tempo, ele começou a sentir que Deus estava validando seu senso de injustiça, mas também que não queria que ele permanecesse concentrado nesse sentimento. Ao fim, Todd foi instruído a considerar novamente a virtude do perdão, como preconizada no Novo Testamento (que ele havia aceitado na juventude, ao se converter), desta vez usando o modelo REACH de Worthington (2009), acrescido da reflexão e das

anotações feitas no diário sobre Cristo na cruz, sua união com ele, o padrão narrativo de morte-ressurreição e como a transformação pela qual ele estava passando estava fortalecendo seu novo eu.

Em várias sessões, a terapeuta pediu a Todd que pensasse em um episódio emocionalmente doloroso de sua vida e o trouxesse à memória de trabalho, ao mesmo tempo que ativava as imagens e sentimentos mentais associados. Em seguida, deveria introduzir algum aspecto da fé cristã nesse esquema emocional para poder experimentar uma resolução sinalizada por uma mudança de emoção positiva, transformando as emoções negativas originais (associadas à cruz) em sentimento de paz, consolo ou compaixão de Deus (associado à ressurreição de Cristo). Periodicamente, a conselheira também convidava Todd a ter um diálogo entre seu antigo eu e seu novo eu, tanto durante a sessão (usando a técnica da cadeira vazia, quanto em casa (olhando no espelho), ajudando-o a distingui-los melhor. Após alguns anos de terapia, Todd seria convidado a compartilhar um acontecimento recente em sua vida, onde ele sentia que havia falhado, e a conselheira pedia que ele fechasse os olhos e imaginasse, primeiro, o que Jesus poderia lhe dizer sobre isso e, segundo, o que seu novo eu poderia fazer em uma situação semelhante no futuro.

Durante o tempo em que se reuniram, a conselheira procurou cultivar um relacionamento em que Todd se sentisse aceito e seguro, refletido no compartilhamento periódico das lutas e responsabilidades dela própria, bem como na gratidão que ela sentia pela graça de Deus na vida dela. Nas poucas ocasiões em que Todd a criticou, a conselheira fez o possível para dar o exemplo da abertura a esse tipo de feedback, reconhecendo a validade dos comentários de Todd, reconhecendo seus erros e se desculpando por eles, quando era o caso, mas lembrando a si mesma que era santa e amada em Cristo, e que o modo de Todd avaliar os outros tinha certas distorções.

No momento em que Todd decidiu encerrar a terapia, ele havia se tornado muito mais consciente de sua complexidade — seus pontos fortes criados, sua pecaminosidade e seus pecados, seu relativo dano biopsicossocial, o sofrimento e as bênçãos de sua história, os imensos benefícios que tinha como santo e filho de Deus e o progresso que havia feito. Além disso, na maior parte do tempo, tinha menos conflitos internos do que quando começara, era menos ansioso, zangado e crítico (validado pelo feedback da esposa), tinha maior acesso a sua história e a suas defesas e uma crescente sensação de que ia ficar bem e seu futuro seria bom. Além disso, sentia-se mais próximo de Deus e dos outros, algo

que durante muitos anos não foi capaz de sentir. Com Cristo e a ajuda de sua conselheira, estava se tornando uma pessoa mais íntegra — um agente pessoal em comunhão — o que os cristãos chamam viver com seu novo eu.[10]

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Kierkegaard, S. Purity of heart is to will one thing (New York: Harper & Row, 1938). [‡]

Owen, J. Communion with the triune God (Wheaton: Crossway, 2007). [‡]

Tomás de Kempis. On the imitation of Christ (qualquer versão; edição original: 1864).

_____. Imitação de Cristo (Petrópolis: Vozes, 2015).

Von Hildebrand, D. Transformation in Christ: on the Christian attitude (San Francisco: Ignatius, 2001). [‡]

_____. A nossa transformação em Cristo. Tradução de Osvaldo Aguiar E. M. da Costa Maia (São Paulo: Cultor de Livros, 2017).

Contemporâneos

Allen, J. G.; Fonagy, P.; Bateman, A. Mentalizing in clinical practice (New York:

American Psychiatric Association, 2008). [‡]

Appleby, D. W.; Ohlschlager, G. Transformative encounters: the intervention of God in Christian counseling and pastoral care (Downers Grove: InterVarsity, 2013). [‡ O melhor levantamento de modelos terapêuticos caracteristicamente cristãos que se podem encontrar disponível em um só livro.]

Billings, J. T. Calvin, participation, and the gift: the activity of believers in union with Christ (New York: Oxford University Press, 2007). [‡]

Coe, J. H.; Hall, T. W., orgs. Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology (Downers Grove: InterVarsity, 2010). [‡ Analisa muitos temas que promovem integração interna pelo Espírito.]

DeGroat, C. Wholeheartedness: busyness, exhaustion, and healing the divided self (Grand Rapids: Eerdmans, 2016). [Clássico cristão contemporâneo sobre integração.]

Siegel, D. J. The developing mind. 2. ed. (New York: Guilford, 2012). [‡]

_____. A mente em desenvolvimento (Lisboa: Instituto Piaget, 2004). [O capítulo 12 analisa a natureza da integração neurológica e psicológica, embora baseado na cosmovisão do naturalismo.]

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010). [‡ Maravilhosa análise da integração interna de uma perspectiva cristã.]

Thrall, B.; McNicol, B.; Lynch, J. Truefaced: trust God and others with who you really are (Colorado Springs: NavPress, 2004).

Zeiders, C. L. The clinical Christ (Birdsboro: Julian's, 2004). [‡]

‡ Mais recomendado para conselheiros e pastores do que para aconselhados.

[1] Seguindo Pierre Janet (1859-1947), o famoso psicólogo moderno francês, o modelo de Van der Hart, Nijenhuis e Steele (2006) na verdade divide a integração em síntese e realização. A síntese envolve vinculação, foco atencional

e diferenciação. No entanto, seguindo a teoria do desenvolvimento, neste livro o foco atencional é necessário para a diferenciação, e os dois precedem a vinculação. Por isso tratei deles no capítulo anterior. Realização envolve personificação (acho que personalização comunica melhor o conceito) e presentificação (palavra estranha, mas não consigo cunhar um substantivo melhor). A realização também foi abordada no capítulo anterior, usando expressões como "fazer as pazes com", que parece ser mais um processo de diferenciação do que de integração. No entanto, o modelo deles nos lembra que a diferenciação e a integração colaboram e se reforçam mutuamente.

[2] Alguns modelos de terapia não estabeleceram distinção marcante entre diferenciação e integração, mas seus conceitos ou estratégias preferidos contribuem para as duas. Por isso, são citadas neste capítulo e no último.

[3] O cristianismo tem seu tipo característico de integração "transpiracional" (Siegel, 2010). Mas isso vale para qualquer comunidade de cosmovisão complexa. O próprio Siegel pratica uma integração transpiracional baseada no naturalismo.

[4] "O evangelho pretende que alcancemos a verdadeira simplicidade, [que é] o sentido de uma unidade de vida interior" (Von Hildebrand, 2001, p. 271).

[5] Isso é a transposição da ordem ética do discurso para a ordem espiritual (Johnson, 2007). De fato, podemos dizer que a IR é uma transposição de toda a vida para a ordem espiritual do discurso, isto é, a ordem da graça redentora (Johnson, 2007, caps. 8, 9 e 16). Um modelo de terapia cristã acrescenta a integração das ordens éticas e espirituais às ordens biológicas e psicossociais, que são o foco quase exclusivo dos modelos seculares de terapia, ao transpor essas ordens inferiores para as superiores. Isso significa tomar estruturas dinâmicas psicossociais criadas (estados de espírito, humor, emoções e desejos; imagens mentais, memórias e crenças; tendências de ação; autopercepções, percepções de outros e história pessoal, incluindo necessariamente sua arquitetura neural subjacente) e relacionar tudo com a consciência ética do indivíduo, quando apropriado, e reunir tudo na ordem espiritual. Mas toda transposição cristã fiel origina-se na grande transposição divina do Cristo morto em sua ressurreição.

[6] "O eu simul iustus et peccator está seguro no amor de outro e, ao mesmo tempo, ciente de suas limitações, falhas e insuficiências — seus pecados, em

outras palavras. […] Esse é o lugar em que o cristianismo se torna uma definição incomparável de maturidade humana. É a chave para a vida, porque vive em esperança e na certeza de ser amado (iustus), ao mesmo tempo que aceita as limitações de um caráter caído e vacilante (peccator). Isso é integração. Simul iustus et peccator integra o objeto humano" (Zahl, 2007, p. 123). Com sua noção radical de simul peccator et justus, Lutero estava explorando as implicações dos ensinos de Paulo sobre justificação pela fé, a natureza escatológica da vida cristã e a tensão entre o já e o ainda não. No momento, o novo eu é o crente como pecador perdoado. Talvez o crescimento do novo eu de Paulo ajude a explicar sua crescente humildade evidente durante o curso de sua carta: eu sou o "menor dos apóstolos" (1Co 15.9), "o menor de todos os santos" (Ef 3.8) e "o principal" dos pecadores (1Tm 1.15).

[7] Alguns conselheiros cristãos usaram Paulo para defender a ideia de não procurar trazer de volta lembranças do passado: "Esquecendo-me do que ficou para trás e avançando para o que está adiante, prossigo para o alvo do prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus" (Fp 3.13,14). O objetivo de Paulo aqui, no entanto, é deixar claro que ele não está confiando em suas realizações pré-cristãs, mas em Cristo. Não está se opondo a que os cristãos obtenham em Cristo a cura de seu passado.

[8] Alguns cristãos são contrários a essa prática de terapia narrativa porque a Bíblia em nenhum lugar a apresenta e incentiva. No protestantismo, essa abordagem geral da adoração tem sido chamada "princípio regulador" (defendido pelos puritanos): os cristãos devem adorar apenas de maneiras expressamente ordenadas na Bíblia e não devem se envolver em práticas de adoração que não sejam assim ordenadas (por exemplo, não deve haver solos musicais nem dança em culto público). A alternativa foi chamada "princípio normativo" (mantido às vezes pelos anglicanos ortodoxos): os cristãos são livres para adorar de maneiras não proibidas na Bíblia que sejam coerentes com o ensino bíblico. As mesmas posições podem ser desenvolvidas em relação às técnicas e estratégias de aconselhamento. Obviamente, sou a favor desse último princípio.

Alguém poderia argumentar também que a cura de memórias é ensinada implicitamente nos milagres de cura física de Jesus. Além disso, os praticantes da oração de cura usam essas estratégias há décadas, e muitos relataram cura significativa da alma utilizando esse meio, em nome de Cristo (veja em Appleby; Ohlschlager, 2013, vários exemplos). Quando um dos discípulos de

Jesus reclamou que algumas pessoas estavam expulsando demônios em nome dele, mas não o seguiam, Jesus respondeu: “Quem não é contra nós é por nós” (Mc 9.40). Que possamos ter essa atitude em relação àqueles que estão fazendo boa terapia em nome de Cristo e seguindo-o. No entanto, a comunidade cristã precisa que psicólogos façam pesquisas bem planejadas para documentar a eficácia desse tipo de terapia.

[9] Todd é um amálgama de muitas personagens diferentes, reais e fictícias, mas venho reunindo material, reformulando, refinando e praticando algo similar a esse tipo de terapia há vinte anos. Kim e Johnson (2013) refere-se a uma versão anterior, que pode ser encontrada impressa.

[10] Essas alegações são baseadas em uma grande quantidade de evidências anedóticas (minhas e de outros autores), aliadas a pesquisa publicada sobre psicoterapia baseada em evidências, tanto seculares quanto cristãs. Minha esperança é que, ao apresentar muitas das características terapêuticas do cristianismo, este livro possa incentivar a condução de muito mais estudos no crescente corpo de pesquisa sobre modelos de terapia caracteristicamente cristãos (Worthington; Johnson; Hook; Aten, 2012).

SEXTA PARTE

A cura divina

Parte crucial da infraestrutura de um modelo cristão de bem-estar e cura é o pressuposto de que os crentes estão se dirigindo para um estágio de vida imensuravelmente melhor do que a vida na terra: um lugar onde todo o mal e a tristeza deste mundo terão sido eliminados, incluindo todos os seus pecados ativos, sofrimento e vergonha, e onde desfrutarão da maior felicidade imaginável, em comunhão completamente satisfatória com o Deus triúno e uns com os outros, e para o qual tudo de bom que desfrutamos nesta era aponta palidamente. O objetivo de Deus é que a crença, pelo Espírito, de que esse estágio está chegando modifique o modo de os que estão em Cristo interpretarem tudo o que acontece em sua vida, e que os ajude a enfrentar suas limitações, dificuldades e obstáculos terrenos, e a proclamar a vinda do reino de Cristo por meio de sua vida, de seus relacionamentos e de sua cultura, o que inclui convidar outras pessoas a se juntar a eles nessa jornada.

—20—

Vivendo no futuro

“Eis o Tabernáculo de Deus com os homens, pois habitará com eles, e eles serão o seu povo, e Deus mesmo estará entre eles e enxugará toda lágrima de seus olhos; e não haverá mais morte; nem luto, nem pranto, nem dor; as primeiras coisas passaram.” E aquele que está assentado no trono disse: “Eis que faço novas todas as coisas”.

Apocalipse 21.3-5

Apesar de todos os nossos sentimentos, por bem ou por mal, Deus quer que entendamos e creiamos que estamos mais verdadeiramente no céu do que na terra.

Juliana de Norwich (1998)

Um dos antigos sucessos da banda de rock U2 deixou seus fãs cristãos intrigados com versos como estes:

Tu afrouxaste as cadeias

Levaste a cruz da minha vergonha […]

Mas eu ainda não encontrei

O que estou procurando.

Complicado, com certeza, mas essa parece ser uma descrição bastante precisa do anseio incansável do coração cristão nesta vida. Apesar de terem à disposição todas as riquezas espirituais e recursos terapêuticos que examinamos neste livro, os cristãos, na melhor das hipóteses, experimentam agora apenas uma sombra do que desejam. O apóstolo Paulo compara tudo o que podemos obter por meio do Espírito Santo — nosso único meio de acesso a essas riquezas e recursos na era presente — a um pagamento inicial ou primeira parcela (arrabōn; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14) e as primícias (Rm 8.23, aparchēn) da colheita vindoura. Aqui pecamos, consciente e inconscientemente; deficiências nos acometem; temos desejos insatisfeitos e objetivos não realizados; sofremos uma variedade de flagelos; somos vítimas de vários males; somos seres divididos e em conflito; e nos falta intimidade constante com Deus e com os outros. Por tudo isso, "… gememos em nosso íntimo, aguardando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção de nosso corpo" (Rm 8.23), "desejando ser revestidos da nossa habitação celestial" (2Co 5.2) — até mesmo o Espírito geme dentro de nós agora (Rm 8.26)! Bono estava certo. Ainda não encontramos o que estamos procurando.

Assim, é normal sentirmos alguma insatisfação aqui embaixo. Fomos feitos para a santidade e a plenitude, e para a realização relacional com um Deus de bom coração e com bons amigos, mas, por causa do pecado humano, as coisas estão agora configuradas de tal maneira que somos simplesmente incapazes de encontrar nesta vida todo o bem para o qual fomos criados. Em vez disso, devemos aguardar um futuro estado de bem-aventurança, decorrente de proximidade mútua com o Pai, o Filho e o Espírito Santo — e então conheceremos plenamente, assim como somos conhecidos (1Co 13.12). Esse estado futuro será experimentado como louvor, alegria, prazer e gratidão dificilmente comparáveis a qualquer coisa que tenhamos provado aqui. Na melhor das hipóteses, tudo o que antegozamos aqui é inconstante e raramente intenso, além de imprevisivelmente misturado com tristeza, frustração, ansiedade e dor — quer nossas próprias, quer de outras pessoas — que caracterizam grande parte da atual era maligna.

Portanto, os autores bíblicos muitas vezes incentivaram seus leitores a olhar para a frente, para o futuro eterno, e a se consolarem pondo o foco de sua atenção no florescimento divinamente prometido e eterno, ensinando-nos que esse tipo de

esperança é fundamental para a vida cristã neste mundo. Embora haja muito o que celebrar na Criação e na redenção, há também um grande valor em concentrar a atenção na consumação, enquanto peregrinamos nesta terra árida e cansada, sobretudo porque em Cristo já estamos vivendo "à frente de nosso tempo", na nova criação.

Os teólogos chamam esse foco no futuro de "escatológico", adjetivo derivado de eschatos, a palavra grega para "últimas [coisas]" ou "[coisas] finais". Para muitos cristãos do século passado, escatologia é a predição dos acontecimentos históricos que anunciam e acompanham a segunda vinda de Cristo e o fim desta era (como na série de livros Left behind [Deixados para trás]). Mas esse tipo de investigação especulativa parece muito distante do propósito escatológico real das Escrituras e tem pouco valor para a cura da alma.[1] No mínimo, esse foco parece uma distração, tanto dos fatos da vida atual — bons e ruins — quanto das realidades futuras que nos foram mais claramente reveladas. Mas, antes de examinarmos este último, vamos analisar a alternativa psicológica secular para ver o que podemos aprender e também para termos uma base de comparação.

ESPERANÇAS IMANENTES

Em geral, considera-se que os seres humanos são orientados para o futuro (Haith, Benson, Roberts e Pennington, 1995; Heidegger, 1962; Markus e Nurius, 1986). Contudo, essa orientação é normalmente moldada por pressupostos ligados à cosmovisão. Segundo o filósofo católico Charles Taylor (2007), a cultura ocidental está atualmente dominada por uma "moldura imanente", dentro da qual as pessoas só podem conceber a vida humana e o bem-estar de acordo com os limites ontológicos e temporais do mundo natural. Dentro dessa moldura, a felicidade humana só pode ser encontrada nesta vida, criando um desespero inconsciente de "conseguir alcançar sua melhor vida agora".[2] Em geral, significa que as pessoas se realizam apenas se esforçando, com maior ou menor intensidade, para ter uma família e uma carreira bem-sucedida e obter uma significativa prosperidade material, auxiliada pelo conforto da vida ocidental:

boa comida, entretenimento, uma bela casa e um automóvel. Para muitos, o universo significativo se limita a isso. Alguns dos menos afortunados podem lidar com isso perdendo-se naquilo que Kierkegaard chamou “imediatismo”: vivendo para o fim de semana, tentando ganhar na loteria, mal podendo esperar pelo próximo momento de euforia ou pelo próximo orgasmo (e a influência dessa orientação para o futuro próximo no Ocidente parece estar crescendo). A moldura imanente também cria uma crise de atendimento aos doentes crônicos ou que estão com dores ou gravemente deprimidos, de modo que é mais fácil pensar que simplesmente estariam melhor se morressem. Em um nível mais abstrato, a cultura ocidental dá esperança com a promessa de contínuo aprimoramento humano e cultural por meio da educação, da ciência e do progresso tecnológico. No entanto, na moldura imanente, as pessoas só podem ter essas esperanças enquanto viverem e, depois disso, não há existência pessoal, cujas implicações aterradoras são na maioria das vezes evitadas conscientemente, segundo a teoria da gestão do terror (Greenberg, Koole e Pyszczynski, 2004).[3]

Não obstante, surgiram vários modelos seculares de esperança e otimismo, em parte para melhorar a qualidade de vida das pessoas nessas circunstâncias (e.g., Carver e Scheier, 2002; Seligman, 1991). Snyder (1994, 2000) desenvolveu um modelo cognitivo de esperança, definindo-a como “estado motivacional positivo, baseado em um senso derivado interativamente do sucesso (a) na agência (energia direcionada a objetivos) e (b) na trajetória escolhida (planejamento para alcançar metas)” (Snyder, Irving e Anderson, 1991, p. 287). Pesquisas posteriores (Snyder, 2000) demonstraram que pessoas com essas duas características de esperança são mais capazes de obter sucesso em uma variedade de empreendimentos humanos, incluindo terapia, desempenho escolar e desempenho atlético, e apesar de doenças, incapacidades, traumas ou desenvolvimento mal-adaptativo. Essas descobertas confirmam que os seres humanos foram criados para ter esperança e otimismo. No entanto, do ponto de vista bíblico, sem Deus, não têm verdadeira esperança (Ef 2.12). Em comparação com um modelo cristão, os modelos de esperança secular carecem de conteúdo, soando vagos e vazios, como se o objetivo fosse apenas “ter esperança”. Segundo a teoria da gestão do terror, é possível dizer que esses modelos contribuem para a negação da morte (Becker, 1973). Além disso, por mais legítimas que sejam as “esperanças imanentes”, são distorcidas se estiverem baseadas apenas nos recursos próprios e autônomos do indivíduo. Também são insatisfatórias para cumprir tudo o que foi projetado para a vida humana, já que seu escopo não vai além da era presente, e isso vale sobretudo no

caso de pessoas gravemente danificadas ou que pecaram ou sofreram muito, assim como no caso dos que têm maior autoconsciência. Durante esta vida, simplesmente não conseguimos encontrar o que estamos procurando.

ENSINO CRISTÃO EM RELAÇÃO AO FUTURO

Embora o amor seja supremo, o apóstolo Paulo (1Co 13.13) incluiu esperança e fé em sua famosa lista das principais virtudes cristãs. Ele até disse que os cristãos são salvos na esperança (Rm 8.24). Ao contrário da esperança exclusivamente imanente, descrita por uma psicologia secular, examinaremos algumas das características exclusivas da esperança bíblica.

A esperança cristã e a morte

A primeira “última coisa” que vamos abordar é o último acontecimento de nossa vida terrena. Embora haja pessoas morrendo ao redor todos os dias, é assustadoramente fácil esquecer nossa morte inevitável e não pensar nela com muita seriedade. Somos gratos aos psicólogos existencialistas que estudaram esse mecanismo de defesa impressionante e universal (Greenberg, Koole e Pyszczynski, 2004). No entanto, para ser franco, talvez seja impossível aos seres humanos conceberem sua inexistência (Jenson, 2003), o que sugere que deve haver mais para cada um de nós do que apenas esta vida.

Quando os cristãos pensam no inescapável fim de sua vida, devem também sempre pensar em seu precursor, Jesus (Cl 1.18), que entrou na morte diante deles e emergiu dela um novo homem. E, como temos a ressurreição (Rm 6.4), assim como sua morte, os pensamentos sobre nossa própria morte física devem ser integrados e transpostos para pensamentos sobre nossa própria ressurreição (Jenson, 2003).

O foco preeminente da esperança cristã

A esperança cristã começa com a confiança no Deus triúno (1Tm 4.10; 5.5; 6.17). Ela é (como é de esperar) teocêntrica, exultando “na esperança da glória de Deus”, mediada por Cristo e pelo que ele realizou (Rm 5.2). A era final da história humana ainda está por vir — o que chamamos no capítulo 5 consumação e que às vezes é chamado eschaton (Schwarz, 2000) —, e começará depois que o Filho de Deus retornar à terra. Então haverá uma manifestação pública da glória de Deus, diferente de tudo o que existe nesta era, na qual sua soberana majestade, retidão e amor serão mostrados à vista de todos, gerando adoração universal: “toda criatura que há no céu e sobre a terra, e debaixo da terra e no mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: ‘Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro, seja o louvor, e a honra, e a glória, e o domínio pelos séculos dos séculos’” (Ap 5.13).

Graças à união do crente com a morte e ressurreição de Cristo, e o que elas prenunciam, a esperança cristã é especialmente concentrada no Cordeiro que foi morto e ressuscitou (Ap 5.6; veja 1Jo 3.3; Ef 1.12). “O que aconteceu com Jesus é o que acontecerá com toda a criação” (Bauckham, 2009, p. 309). Portanto, Cristo é as “primícias” da ressurreição final dos crentes (1Co 15.20-23). Sua ressurreição foi “o sinal de que Deus defendeu sua ordem criada [e] implica que essa ordem, com a humanidade em seu devido lugar, deve ser totalmente restaurada no fim” (O’Donovan, 1986, p. 15). Assim, o próprio Cristo é a esperança do crente (1Tm 1.1), e sua habitação agora, por meio do Espírito Santo, é chamada “esperança da glória” (Cl 1.27). Konig (1989) conclui que “o eschatos é uma pessoa, não apenas um conjunto de coisas futuras” (p. 39). Portanto, a esperança de cada cristão é otimista quanto a ele mesmo e ao futuro, mas em relação a Cristo; portanto, podemos também chamá-la esperança dipolar. De importância especial é o papel preeminente que Cristo desempenha na instauração da era vindoura. “O próprio Jesus tem um futuro com o mundo que é, ao mesmo tempo, seu futuro e o futuro do mundo. É ele que, como Salvador e Juiz vindouro, determina o futuro final de todas as coisas” (Bauckhum, 2009, p. 318). Assim como tudo o mais que diz respeito à vida dos crentes, o ponto fundamental do futuro é, antes de tudo, o Deus com quem eles se reconciliam e, secundariamente, eles mesmos e seu relacionamento com Deus.

A esperança cristã aguarda o futuro

A esperança, no Novo Testamento, é especialmente orientada para o que acontecerá aos crentes após esta era, um estado denominado “vida eterna” (Tt 3.7) e “salvação” (1Ts 5.8 ; veja Rm 8.24), efetuado pelo Deus triúno depois que Cristo voltar (Ap 21 e 22).[4] Em relação a aspectos positivos, a vida eterna consistirá em uma felicidade ou bênção com Deus e outros crentes que durará para sempre e transcenderá imensuravelmente a felicidade que se pode desfrutar nesta era; em relação a aspectos negativos, ela inclui a libertação dos principais problemas que nos afligem nesta era — pecado e sofrimento — e de uma justa condenação por causa do pecado. Portanto, os crentes são agora incentivados a esperar “inteiramente na graça que vos está sendo trazida na revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1.13). Ao mesmo tempo, a esperança cristã não rejeita a vida na era presente — as bênçãos atuais, por exemplo, devem ser desfrutadas como antegozo das bênçãos eternas —, mas também olha para o que está além delas, para o cumprimento prometido, mas por ora inatingível em sua plenitude:

Porque considero que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós. Pois a ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida de sua escravidão à corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta as dores de parto até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando ardentemente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo. Porque, na esperança, fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como o espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos (Rm 8.18-25).

A glória de Deus será por fim manifesta aos crentes quando o segredo de serem

filhos de Deus for totalmente revelado. Eles experimentarão uma cura escatológica completa e por fim alcançarão a liberdade de amar a Deus corretamente, como há muito procuram. A esperança cristã, portanto, concentra-se no que está oculto agora — não pode ser visto —, mas que Deus promete que está por vir. Além disso, a ordem natural parece participar dela. Usando "linguagem poética" (Cranfield, 1985), o apóstolo personificou toda a criação (Schreiner, 1998) para sublinhar que ela também foi afetada pela Queda humana e, portanto, também tem muito em jogo na redenção futura, ensinando-nos que a esperança cristã é mais que apenas nossa felicidade futura. Cósmica em escopo e em continuidade com a vida nesta era, a esperança cristã tem o propósito de influenciar nossa vida agora.

A redenção do corpo

Na passagem de Romanos destacada acima, o apóstolo Paulo também ligou a redenção do corpo dos crentes ao se tornarem filhos de Deus em sentido pleno. Embora formalmente já sejam adotados por Deus, existe um sentido mais profundo de filiação que os espera, misteriosamente ligado à obtenção de um novo corpo.

A futura redenção de nosso corpo ressalta sua qualidade moral primordial e sugere um novo tipo de corporificação. Os crentes não terão mais corpos "de carne", não serão mais contaminados pelo pecado e seus efeitos, e estarão livres da maldição primordial de Deus (Gn 3.16-19); serão "imortais, incorruptíveis, espiritualizados e glorificados" (Bavinck, 1956, p. 563; 1Co 15.42-44). Assim, parece não haver mais danos corporais que comprometam o funcionamento humano, portanto não há novas anormalidades genéticas a ser desencadeadas, nenhum déficit de neurotransmissores ou redes neurais mal-adaptativas. Isso significa que não há mais distúrbios somáticos, transtornos alimentares, disforia de gênero nem atração pelo mesmo sexo.[5] Portanto, nossa redenção final inclui nosso bem-estar biológico e corpóreo.

Não há mais sofrimento nem danos

Uma das melhores mudanças trazidas pela chegada do eschaton é a eliminação de todos os males da atual era maligna. “Não haverá mais morte; nem luto, nem pranto, nem dor; as primeiras coisas passaram” (Ap 21.4). Deus destruirá a morte (Is 25.8). “Devo resgatá-los do poder do sheol? Devo redimi-los da morte? Ó morte, onde estão teus espinhos? Ó sheol, onde está teu aguilhão?” (Os 13.14, citado em 1Co 15.55). Essas promessas, é claro, remetem à maldição proferida sobre a humanidade em Gênesis 3. Está chegando o dia em que a morte será tirada, e “não haverá mais maldição” e “não haverá mais noite” (Ap 22.3,5).

Essa redenção final inclui a libertação dos filhos de Deus de qualquer mal ainda remanescente de sua psicopatologia, incluindo todos os seus pecados e sofrimentos. No entanto, a Bíblia não diz que Deus eliminará todos os efeitos de seus danos — talvez porque não sejam intrinsecamente maus. Lembramos que Cristo ainda tinha as feridas da crucificação em seu corpo ressurreto. Alguns cristãos cujos entes queridos têm deficiência mental sugeriram que deve haver alguma continuidade entre a forma que eles têm na terra e sua forma no céu; caso contrário, eles não serão reconhecidos (Yong, 2008; Young, 1990). Até que chegue esse dia, não podemos ter certeza, mas sabemos que Deus “enxugará toda lágrima” dos olhos de seu povo (Ap 21.4), o que significa que ele nos confortará pessoalmente e estará intimamente envolvido em nossa cura final, resolvendo com ternura as emoções negativas que nos afetaram nesta vida. Tristeza e dor são especificamente mencionadas, mas também ansiedade (não haverá nada a temer), raiva (não haverá mais injustiça), repulsa (tudo será lindo) e vergonha e culpa (estaremos livres do pecado e seremos perfeitamente amados).

Completitude e florescimento com Deus

Portanto, na era vindoura, tudo o que há de verdadeiramente ruim na vida dos crentes terá acabado. Porém, naquele dia, eles também receberão um tesouro inestimável, no qual o bem de maior valor é a presença imediata do Deus triúno.

O discurso escatológico necessariamente “lida com o simbólico e o imaginativo”

(Bauckham, 2009, p. 316), uma vez que se refere a realidades que transcendem em muito a vida humana atual. A linguagem metafórica, por exemplo, é usada com exuberância no livro de Apocalipse. A certa altura, a era futura é comparada a uma cerimônia de casamento em que o povo de Deus será "[preparado] como uma noiva adornada para seu noivo" (Ap 21.2), e ela será adornada com a grandeza e a beleza de Deus. O apóstolo Paulo também usou esse tropo, ensinando que Cristo morreu pela igreja "para a santificar, tendo-a purificado com a lavagem da água, pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, mas santa e irrepreensível" (Ef 5.26,27). Essas passagens implicam que a era futura será uma celebração inimaginável, em que a graça purificadora e avivadora que os crentes só começaram a desfrutar será realizada plenamente na perfeição do belo caráter da noiva manifesto naquele dia. Também está implícita a consumação da união eterna da noiva com seu noivo, Jesus Cristo, sugerindo que essa era será caracterizada por uma alegria culminante que transcende muito o maior prazer físico possível na presente era. Na melhor das hipóteses, até as alegrias desta terra não passam de metáforas que simbolizam palidamente essa era abençoada de plena consumação.

A noiva de Cristo também é comparada à cidade santa — uma Nova Jerusalém (Ap 21.2,10-27) —, uma vasta e grandiosa metrópole feita de ouro, clara como vidro, enfeitada com joias e pedras preciosas, com 2.500 quilômetros de altura, largura e comprimento (Ap 21.16), "tendo a glória de Deus" (Ap 21.11). E ali, "o próprio Deus habitará com eles" (Ap 21.3). O Deus todo-poderoso e o Cordeiro serão o seu templo (Ap 21.22); seus servos "verão seu rosto" (Ap 22.4), e todos serão iluminados por Deus e o Cordeiro e sua glória (Ap 21.23; 22.5).

Nessa era, todos os propósitos terapêuticos doxológicos de Deus serão por fim alcançados. As muitas promessas divinas de futura reconciliação e restauração — proferidas nas alianças e no Antigo Testamento, na história redentora de Israel e na vida, morte, ressurreição e exaltação de Cristo — serão cumpridas. Como? "Eles serão seu povo, e o próprio Deus estará com eles" (Ap 21.3). O intento original de Deus, de que Adão e Eva fossem filhos que se assemelhem a ele, também será por fim realizado e plenamente experimentado: "Eu serei seu Deus, e ele será meu filho" (Ap 21.7) — tudo por causa do Filho —, e, como filhos e filhas na família real de Deus, os crentes "reinarão para todo o sempre" com o Deus triúno (Ap 22.5; veja 2Tm 2.12). Ele será nosso soberano amigo, cuja presença eterna e face a face nos enche contínua e abundantemente de

alegria indizível, cheia de glória (Cl 3.12; 1Jo 3.2; Ap 21.3; 22.4).

A herança vindoura

Outra metáfora usada para retratar a vida na era vindoura conclui o processo declarativo de nossa adoção por Deus (Rm 8.23): o recebimento de nossa herança. Paulo orou para que os efésios soubessem “qual é a esperança de seu chamado, quais as riquezas da glória de sua herança nos santos” (Ef 1.18). Os filhos de Deus são “herdeiros, segundo a esperança da vida eterna” (Tt 3.7), “herdeiros de Deus e [incompreensivelmente] coerdeiros com Cristo” (Rm 8.17), o que significa que, assim como Cristo, somos herdeiros régios.

Então, em que consiste essa herança real? Os detalhes são obscuros; aliás, somos informados de que ela é insondável: “Coisas que os olhos não viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano, tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam” (1Co 2.9). Mas sabemos que é gloriosa — receberemos um “eterno peso de glória” (2Co 4.17) —, uma participação na glória de Cristo (Rm 8.17), que é a glória dos filhos de Deus (Rm 8.21). Assim, a herança está ligada a significado e amor. Obteremos o maior senso de significado e a maior proximidade mútua possível com Deus a uma criatura elevada à comunhão imediata da Trindade. Assim como Cristo, ouviremos o Pai dizer: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (Mt 17.5), “em quem minha alma se deleita” (Is 42.1). Além disso, estaremos em perfeita conformidade com a imagem de Cristo (Rm 8.29), o que nos permitirá participar da glória de Deus e refleti-la completamente, de acordo com nossas capacidades finitas. Mas, sejam quais forem os bens que compõem nossa herança, todos os crentes experimentarão plenitude de alegria, de modo que todas as suas alegrias e dores terrenas serão totalmente insignificantes comparadas ao que vamos receber.

Os psicólogos positivos contemporâneos desenvolveram padrões para medir o bem-estar ou felicidade subjetiva, em uma escala que vai do afeto fortemente negativo ao fortemente positivo. Na era presente, a maioria das pessoas está um pouco acima do ponto neutro; euforia e êxtase são bastante raros, e “pessoas felizes relatam emoções agradáveis de leves a moderadas na maior parte do

tempo” (Deiner, 2000, p. 36). As Escrituras sugerem que o estado subjetivo dos crentes na era vindoura será uma felicidade irredutível. Após séculos de reflexão cristã, esse cumprimento escatológico tornou-se conhecido como visão beatífica, uma felicidade transcendentemente satisfatória derivada da visão completa do esplendor de Deus (Êx 34.20-23; 1Jo 3.2). No entanto, por que limitar esse estado a uma única modalidade sensorial? Talvez um termo melhor seja “consciência beatífica”, visto que, seja o que for que estivermos fazendo, nossa atenção estará para sempre unida à de Deus,[6] de modo que sempre teremos consciência dele como um ser de Bondade, Beleza e Verdade interpessoais e infinitas. Habitaremos em contínua comunhão com ele e desfrutaremos de uma felicidade perfeita e ativamente receptiva por meio da infusão constante de sua bondade em relação a nós em Cristo, de modo que, não nos faltando nada, “não pode haver nada mais a desejar” (Tomás de Aquino, 1947, p. 112). As tremendas mudanças que os crentes experimentarão na eternidade foram chamadas glorificação pelos teólogos, e por boas razões, uma vez que envolvem uma participação tão radical na glória de Deus, que os torna glorificados (Rm 8.17,30), como Jesus agora, no céu (Jo 7.39).

Por conseguinte, os crentes agora devem estar “aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória de nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus” (Tt 2.13) e seu incomparável derramamento de graça (1Pe 1.13) e eterna vida, luz e amor (Ap 21 e 22). Naquele momento, por fim florescerão de acordo com o projeto de Deus: santos e íntegros coparticipantes da natureza divina (2Pe 1.4), cheios de toda a plenitude de Deus (Ef 3.19). A psicologia positiva da era vindoura transcenderá amplamente a psicologia positiva desta era, embora, claro, não para todos.

A esperança cristã é otimista em relação ao Juízo Final

Também aprendemos na Bíblia que a era vindoura começa com o juízo divino, no qual todos os agentes pessoais que Deus trouxe à existência e sustentou por toda a vida respondem pelas ações que praticaram “por meio do corpo” (2Co 5.10), uma avaliação do bem e do mal da vida de cada um que leva em consideração o grau de seu conhecimento e privilégio. As obras (Mt 25.35-46), palavras (Mt 12.36) e pensamentos (Rm 2.16; 1Co 4.5) de cada um serão

avaliados e, dado o mau uso que tivermos feito de nosso ser e de nossos dons, nenhum agente pessoal escapará da condenação, a menos que tenha se submetido ao julgamento de Deus em Cristo e tenha permitido que ele tomasse seu lugar. Portanto, os que se uniram a Cristo e a sua expiação, pela fé, podem aguardar ansiosamente “a esperança da justiça” (Gl 5.5) e, embora culpados em si mesmos, ao ser revestidos com a justiça de Cristo, serão “irrepreensíveis no dia de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Co 1.8), tendo se tornado “belos e amáveis” (Edwards, 1974, p. 888). Assim, podem contemplar esse dia com confiança de que tudo correrá bem com sua alma.

Ainda mais surpreendente é que os crentes receberão recompensas correspondentes à qualidade de sua vida na terra. No capítulo 9, comentamos que Deus compensa misteriosamente o sofrimento nesta vida com bênçãos incomparáveis na era vindoura (2Co 4.18). No entanto, embora as interpretações variem, parece que os crentes também serão avaliados de acordo com outro sistema de recompensa que corresponde à qualidade eticoespiritual de suas ações.

Ora, se o que alguém edifica sobre o fundamento é ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha, a obra de cada um se manifestará; pois o Dia a demonstrará, porque está sendo revelada pelo fogo, e o próprio fogo testará a qualidade da obra de cada um. Se a obra que alguém edificou sobre ele permanecer, esse receberá recompensa. Se a obra de alguém se queimar, sofrerá dano; mas ele próprio será salvo, mas como que pelo fogo (1Co 3.12-15).

Embora, no contexto, Paulo estivesse se referindo ao trabalho de ministros, esse ensinamento foi historicamente aplicado à vida de todos os crentes. Tendo sido salvos da ira vindoura (Rm 5.9), os crentes foram “criados em Cristo Jesus para boas obras” (Ef 2.10); com sua agência pessoal liberta em Cristo, podem agora aprender a buscar a virtude em receptividade ativa — processo lento e singularmente cristão de formação de virtude —, embora, em sentido absoluto, continuem a ficar aquém da glória de Deus e a necessitar da purificação de Cristo por toda a vida (1Jo 1.6-10).[7] Assim, Deus torna significativa sua agência pós-conversão, ao “recompensar” os crentes no céu pelo bem que receberam de Deus na terra. Por isso, “quem semeia pouco também pouco ceifará; e o que

semeia com abundância também com abundância ceifará" (2Co 9.6); "Não desanimemos de fazer o bem, porque a seu tempo ceifaremos, se não desfalecermos" (Gl 6.9; veja tb. Lc 19.17; 1Co 3.10-15; 2Co 5.10).

Em que consistirá essa recompensa? "Teremos a ele [Deus] como recompensa" (Juliana de Norwich, 1998, p. 174), e isso é certamente suficiente! No entanto, aplica-se a todos os que estiverem lá. Para Edwards (1852/1969; 1974), as recompensas celestiais que serão distribuídas referem-se à capacidade relativa do caráter do indivíduo, no céu, de amar e desfrutar de Deus em verdadeira felicidade, o que corresponderia precisamente às realizações éticas e espirituais dessa pessoa, pela graça, em sua vida terrena. À primeira vista, pode parecer que isso perpetua no céu a desigualdade e a injustiça da vida na era presente, mas "não faria justiça o Juiz de toda a terra?" (Gn 18.25). Aliás, por fim haverá justiça perfeita, uma vez que aquele que conhece as vantagens e desvantagens dadas a cada crente, bem como seus pensamentos e ações secretos, recompensará perfeitamente todos eles, incluindo os pobres de espírito — porque deles é o reino dos céus —, tornando satisfatoriamente significativa a agência pós-conversão de todos.

Edwards refletia com frequência sobre o céu e entendeu que lá não haverá orgulho nem inveja. Totalmente santificados, todos serão cheios de felicidade, segundo a capacidade de cada um. Desse modo, todos ficarão completamente satisfeitos. Os mais abençoados terão a maior felicidade, juntamente com a maior humildade, enquanto os menos abençoados se alegrarão para sempre e, vendo a justiça perfeita na bênção maior que outros recebem, se sentirão sinceramente felizes por eles, sem reservas. O prazer genuíno no maior bem-estar dos outros garante que o céu será um lugar feliz para todos. O amar ao próximo como a si mesmo será por fim uma realidade.

Mais uma consideração. Recordamos no capítulo 5 que, segundo Bakhtin, as personagens de uma história não podem saber o significado de sua vida dentro de seu próprio horizonte. Somente do ponto de vista do autor, que existe fora da história de cada personagem, conhecendo-a por inteiro, é que seu significado "consumado" pode ser entendido. Vanhoozer (2010) aplica essa estrutura à relação entre Deus, o autor da história, e os seres humanos, as outras personagens de sua história. Observamos aqui que o significado singular de nossa vida — sua glória — não pode ser totalmente conhecido por ninguém além de Deus, e não pode ser conhecido adequadamente por nós até que também estejamos fora da história humana, no eschaton. Somente então será

compreendido todo o significado de nossa vida, e isso também fará parte de nossa recompensa. Até lá, devemos julgar a nós mesmos e aos outros com grande misericórdia, porque simplesmente não sabemos a história toda.

Julgamento contra os que cometem atos condenáveis

A soberania de Deus sobre tudo o que acontece no mundo pode ser confusa para os que foram gravemente prejudicados por outras pessoas, porque se perguntam por que Deus permitiu que aquilo acontecesse. Nesses casos, pode ser útil falar sobre o juízo vindouro no tribunal, porque precisam saber que Deus se opõe fundamentalmente aos pecados que foram cometidos contra eles e que podem orar a ele por justiça, assim como os mártires cristãos oram pedindo condenação para quem os matou (Ap 6.10). A justiça é uma preocupação eterna, e um cristianismo que rejeita a revelação do juízo de Deus na história bíblica e no fim dos tempos será manifestamente insatisfatório para enfrentar os males reais deste mundo e o sofrimento de suas vítimas. Somente uma visão elevada da humanidade responsabiliza os agentes pessoais por seus erros, e argumentar que todo erro se deve a algum dano biopsicossocial, como, surpreendentemente, é comum em nossos dias, acrescenta ao mundo camadas de injustiça que minimizam funcionalmente a maldade cometida. Quando a glória de Deus passou diante de Moisés, Deus declarou que “de modo algum deixará o culpado impune” (Êx 34.7). Os que sofreram abuso na infância geralmente não têm outro recurso, senão levar os abusos de que foram vítimas e suas dores emocionais a Deus. A trajetória da cura divina acabará por levar ao perdão dos agressores (Mt 6.14,15; Lc 23.34), mas o perdão cristão genuíno nunca minimiza os maus-tratos (Worthington, 2009). Cristo reservou sua mais feroz condenação para aqueles que haviam prejudicado crianças, e isso inclui os que abusam delas: “se alguém fizer tropeçar um destes pequeninos que creem em mim, melhor seria para esse que uma pesada pedra de moinho lhe fosse pendurada no pescoço, e se afogasse nas profundezas do mar” (Mt 18.6)! Os sobreviventes de abuso terão mais condições de lidar com o medo e a raiva, se souberem que Deus odiou o abuso de que foram alvo e o punirá no final — embora, em alguns casos, ao tomar sobre si o castigo que eles merecem.

O futuro dos que rejeitaram o Messias

O foco da teoria secular de gestão do terror limita-se à influência da ansiedade relacionada à morte sobre o comportamento humano (Greenberg, Koole e Pyszczynski, 2004). A teoria cristã de gestão do terror vai além e argumenta que nossa ansiedade em relação ao futuro inclui a negação de um julgamento vindouro por nossos pecados e o terror da separação final de Deus e de sua bondade. A morte física, por pior que seja, significa uma morte muito pior, chamada “segunda morte” (Ap 20.6,14,15; 21.6). O próprio Jesus advertiu seus ouvintes várias vezes a respeito disso, usando metáforas extraídas desta vida para expressar essa angústia: “trevas exteriores” (Mt 22.13), “fogo eterno” (Mt 25.41), “onde o verme não morre” (Mc 9.48) e há “choro e ranger de dentes” (Mt 22.13).

Sem esse ensino, não há justiça suprema no universo, e realmente não importa se vivemos como Hitler ou Madre Teresa (Kreeft e Tacelli, 1994, cap. 12). Ao mesmo tempo, a Bíblia diz que todos ficamos aquém dos padrões sagrados de Deus e, portanto, merecemos viver eternamente separados dele (Rm 3.23). A solução de Deus foi resolver essa separação em Cristo, respeitando e promovendo ao mesmo tempo a nossa agência pessoal e, portanto, exigindo que entregássemos a vida a ele e consentíssemos em seu meio de reconciliação e cura. Por isso, os únicos que acabarão condenados são os que persistem em sua autonomia e rejeitam a Deus e seus juízos e sua solução para que haja reconciliação (Hb 9.27).

Por que mencionar esse assunto em um livro de terapia? Porque o aconselhamento cristão procura promover o bem-estar de todos os seus aconselhados, e não existe objetivo de cuidado da alma mais importante que o destino eterno de uma pessoa. Assim, onde quer que estejamos empregados — seja na rede pública de saúde mental, seja em uma igreja local —, precisamos amar os outros com sabedoria, da melhor maneira possível, sempre com aconselhamento cristão implícito e, quando possível, explícito (Tan, 1996), atentos a nossas obrigações institucionais e ao destino futuro de todos.

Deus deseja que todos sejam remidos desse juízo, em Cristo (2Pe 3.9), de modo que devemos orar sincera e regularmente pela conversão de aconselhados que não sejam cristãos e pedir a Deus que derrame seu Espírito abundantemente em

nossa sociedade para cumprir sua promessa de que “a terra se encherá do conhecimento da glória do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Hc 2.14).

A esperança cristã está em um futuro que já começou

Embora o foco escatológico principal do cânon seja a era vindoura, há outra perspectiva da escatologia bíblica que se preocupa também com a era presente. Como muitos outros ensinamentos cristãos, essa orientação bifocal é resultado da pessoa e da obra de Jesus Cristo. Aprendemos no Novo Testamento que a vinda do Messias profetizada no Antigo Testamento ocorre em duas fases, e a primeira já aconteceu. Assim, o fim dos tempos realmente começou na vida, nas curas e na pregação de Cristo (Jo 3.19; 9.39; 12.48) e especialmente em sua morte (Gl 3.13; Cl 2.14); e a nova criação, como vimos, começou com sua ressurreição e exaltação (2Co 5.17) e avançou com o dom do Espírito Santo (Vos, 1952).

Portanto, a primeira vinda de Cristo foi interpretada como cumprimento parcial das profecias do Antigo Testamento sobre a era futura (sobre o Messias, Mt 1.20-23; sobre o reino davídico, Mt 12.28; At 15.16-18; e sobre o Espírito Santo, At 2.47). Os escritores do Novo Testamento concluíram que os “últimos dias” já haviam começado em sentido significativo (At 2.47; Hb 1.2), já que o Messias (Filho do Homem, Servo do Senhor), que, segundo os profetas, inauguraria a era final, tinha acabado de vir e voltar.[8] Portanto, os apóstolos entenderam que o estabelecimento do reino eterno de Deus na terra, profetizado anteriormente, havia ocorrido no âmbito espiritual (Cl 1.13) — isto é, por meio do Espírito —, e Cristo agora estava estendendo esse reino a uma pessoa de cada vez (Ap 1.6,9; 5.10). Isso significa que os crentes da nova aliança vivem agora em duas eras sobrepostas (Gaffin, 1978), a continuação “do presente século mau” (Gl 1.4) — junto com todos os outros seres humanos, a qual terminará quando Cristo vier pela segunda vez — e a era escatológica da nova criação, que continuará para sempre e na qual a pessoa “nasce de novo” pela fé.

Cullman (1964), em uma frase memorável, comparou a primeira e a segunda vindas de Cristo com o Dia D e o Dia da Vitória, na Segunda Guerra Mundial. O evento combinado da vida, morte e ressurreição de Cristo, como pensava ele, foi

a batalha decisiva (como o Dia D) que iniciou a derrocada total do reinado de Satanás sobre a humanidade e a destruição do pecado e seus efeitos, que serão por fim consumadas no fim desta era (como o Dia da Vitória).

Viver entre esses "dias" cria a tensão já/ainda não da vida cristã, sobre a qual já falamos várias vezes. Por um lado, os crentes já venceram a guerra (Rm 8.37; 2Co 2.14). Eles têm vida eterna (1Jo 5.13), "todas as bênçãos espirituais" (Ef 1.3), uma herança e cidadania celestiais (1Pe 1.4; Fp 3.20), e seu verdadeiro eu está assentado com Cristo céu.[9] Por outro lado, a guerra ainda não terminou, e ainda há muito a ser feito para concluir o que Cristo começou dois mil anos atrás. Os crentes ainda são pecadores que sofrem, mais ou menos danificados, e às vezes perseguidos por outros que estão mais ou menos longe de Deus e são hostis a ele.[10] Como seria de esperar, essa é uma guerra de palavras. "O diálogo escatológico que acompanha a interposição da palavra de Deus na história humana gera a distinta temporalidade do 'já/ainda não'" (Vanhoozer, 2010, p. 328). Deus está falando o futuro agora, primeiro chamando para Cristo imagens de Deus alienadas e pecaminosas; segundo, declarando os crentes novas criaturas — filhos santos, justos, completos e amados em Cristo; e, terceiro, fazendo sua realização depender do Espírito e de sua fé nessa palavra, apesar da psicopatologia remanescente e dos desafios de viver em uma cultura ainda caída. O "tempo da nova aliança" é uma maneira de viver temporalmente em que a dinâmica da redenção "já/ainda não" está se tornando profundamente integrada.

Uma mistura harmoniosa de escatologia presente e futura encontra-se em 1Pedro:

Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, segundo a sua grande misericórdia, nos gerou de novo para uma viva esperança, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, incontaminável e que se não pode murchar, guardada nos céus para vós que, mediante a fé, estais guardados na virtude de Deus, para a salvação já prestes para se revelar no último tempo, em que vós grandemente vos alegrais, ainda que agora importa, sendo necessário, que estejais por um pouco contristados com várias tentações, para que a prova da vossa fé, muito mais preciosa do que o ouro que perece e é provado pelo fogo, se ache em louvor, e honra, e glória na revelação de Jesus Cristo; ao qual, não o havendo visto, amais; no qual, não o vendo agora, mas crendo, vos alegrais com gozo inefável e glorioso, alcançando

o fim da vossa fé, a salvação da alma (1Pe 1.3-9).

Portanto, os crentes são chamados a viver conscientemente na tensão entre essas duas realidades escatológicas: o futuro que já chegou e o futuro que virá no fim desta era (Schwarz, 2000), apostando em uma vida aperfeiçoada e consumada na eternidade, enquanto vivem na perfeição que têm atualmente em Cristo e na comunhão esporádica com Deus em um corpo e mundo não redimidos.

Desenvolvimento escatológico

Os psicólogos do desenvolvimento identificaram estágios que distinguem o progresso psicológico qualitativo em várias áreas do funcionamento humano, incluindo neurológico, cognitivo, sexual e psicossexual, social e psicossocial, e na autorrepresentação, raciocínio moral e agência, e espiritualidade. No entanto, do ponto de vista cristão, todo esse desenvolvimento da ordem criada deve ser incluído no primeiro estágio de uma estrutura mais radical de desenvolvimento humano, composta de dois estágios: a vida humana nesta era e na futura. O cristianismo postula a ocorrência de uma ruptura radical na vida e na história do crente, separando um período relativamente curto de vida na terra e um estágio infinitamente mais longo, sobre o qual sabemos relativamente pouco.

“Um dia, serei melhor que antes” (Herbert, 1995, p. 165). Embora a primeira criação tenha sido boa, a nova será muito melhor. Gememos aqui embaixo, neste corpo, escreveu o apóstolo Paulo, estando “nus”, “sobrecarregados” e “ausentes do Senhor”. Uma vez que o estágio atual do desenvolvimento humano é caracterizado por vergonha, sofrimento e distância em relação a Deus, devemos ansiar, portanto, pelo estágio celestial da existência que nos aguarda. No próximo estágio, estaremos “em casa com o Senhor” (que frase!) e teremos um corpo maravilhoso e celestial, que aparentemente fará com que nos sintamos melhor — sem sobrecarga, “vestidos”, livres de dor e mais plenamente vivos (1Co 15.40-54; 2Co 5.1-9).

Além disso, o atual desenvolvimento humano na terra é transfigurado ao nos

concentrarmos em seu próximo estágio. Os crentes, até certo ponto, estão se tornando na terra quem realmente são em Cristo — assentados com ele no céu — e quem realmente serão quando morarem com ele na era vindoura. “Seremos como ele, porque o veremos exatamente como ele é. E todo aquele que nele tem essa esperança se purifica, assim como ele é puro” (1Jo 3.2,3). O conhecimento de que seremos totalmente conformes a Cristo na eternidade orienta nossa atual conformidade gradual a ele. Consequentemente, “o que é mais verdadeiro sobre a natureza humana não é seu passado primordial, mas seu futuro escatológico, uma determinação que se dirige a nós e nos chama à união espiritual com Deus em Cristo” (Shults, 2003, p. 242). Mudamos nosso cérebro/nossa alma ao prestar atenção às coisas do alto e ao que está por vir.

Haverá algum aperfeiçoamento no segundo estágio da vida humana, na eternidade? As Escrituras não dizem. No entanto, a tradição ortodoxa oriental e Jonathan Edwards (1852/1969) defenderam que, uma vez eliminados todos os nossos pecados, a conformidade com Cristo continuará para sempre, simplesmente porque a finitude sempre pode ser atraída para uma aproximação maior com perfeição infinita (sem obscurecer a distinção entre o Criador e suas criaturas). Embora não possamos ter certeza da veracidade dessa afirmação, isso tornaria o céu muito melhor, sem contradizer nem a Escritura nem a razão.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES TERAPÊUTICAS

Resumindo: o cristianismo é um modo de vida orientado para o futuro, no qual as perspectivas presentes e futuras estão unidas. Isso ocorre porque as “doutrinas cristãs são hábitos intelectuais que se apoiam no poder de síntese da imaginação para nos permitir ver este mundo de uma perspectiva sobrenatural — ou seja, escatológica” (Vanhoozer, 2005, p. 377). Do ponto de vista cristão, tudo o que há neste mundo — obviamente o bem redentor, mas até mesmo o bem da ordem criada e, o que é mais surpreendente, pecado, sofrimento e dano — pode ser interpretado como sinais da era futura, guiando-nos em direção àquela cidade cujo construtor e criador é Deus (Hb 11.10). Como essa orientação para o futuro

afeta a psicoterapia e o aconselhamento cristão?

O Deus triúno por fim será tudo para nós

Ao se converterem, os cristãos deixaram a cidade da autodeterminação, e desde então estão viajando para a cidade de Deus, onde ele é o verdadeiro centro da vida. “O trono de Deus e do Cordeiro estará nela [na cidade], e seus servos o servirão” (Ap 22.3). A glória, a honra e a beleza de Deus serão imediatamente palpáveis, e os crentes adorarão ali o Deus triúno, com alegria, para sempre (Ap 4.6-9; 5.8-10, 4; 7.11,12), sem que nenhuma psicopatologia os atrapalhe. Naquele dia, Deus será visto como o ser soberano, majestoso, justo e amoroso que é, e os crentes por fim o louvarão completa e conscientemente com gratidão proporcional a sua capacidade, sem nenhum embaraço, que é um presente que receberam dele. O teodrama triúno terminará; ele terá derrotado todo o mal e o sofrimento na terra. Jesus Cristo será visto como o Herói dos heróis, a beleza de Deus será claramente manifesta a suas criaturas humanas e seus seguidores celebrarão seu amor para sempre. O fim para o qual Deus criou o mundo por fim será alcançado.

O melhor de tudo é que teremos uma comunhão experiencial constante com o Deus triúno em Cristo, ao contrário das experiências bastante efêmeras com Deus que muitos de nós temos agora. Chega de solidão voluntária: seremos totalmente integrados em nosso ser interior, capazes de conhecer e amar a Deus como fomos conhecidos e amados por ele; teremos consciência beatífica o tempo todo; nossa atenção estará continuamente unida à dele e experimentaremos total proximidade com ele, compartilhando pensamentos e sentimentos com total transparência, deliciando-nos e consentindo um com o outro, limitados apenas por nossas capacidades finitas (Stump, 2012). Nossas necessidades de apego serão supridas, nossas dívidas serão apagadas, nossa vergonha será eliminada, não haverá mais pecado ou velho eu para nos atrapalhar, nosso sofrimento (com Cristo) por fim fará sentido, sendo consumado de uma maneira que só pode acontecer depois que tudo acabar. Nós nos gloriaremos de nossas fraquezas anteriores (e talvez das que ainda temos) com alegria, por fim entendendo, até certo ponto, como a glória de Deus estava sendo manifesta por meio delas, e amaremos o próximo como a nós mesmos. Nossa

participação na glória, no amor e na alegria de Deus alcançará o ponto de saturação. Por fim, teremos encontrado o que estávamos procurando.

Nesse ínterim, tudo nesta vida é uma relativamente breve preparação para a eternidade (2Co 4.17). Assim, a psicoterapia e o aconselhamento cristãos ajudam os crentes a recalibrar a vida de acordo com esse telos, ensinando-os a lidar com sofrimento, perda, maus-tratos e dor — passados e presentes —, com os olhos no futuro, e incentivando a meditação sobre seu estado futuro, o registro em diário das circunstâncias presentes enquanto pensam na eternidade e a reorganização de suas prioridades de acordo com uma "mentalidade de guerra". Embora seja certo que haverá momentos em que os aconselhados se sentirão esmagados por lutas passadas ou presentes, em princípio, nada — nenhuma desfiguração ou incapacidade, rejeição constante por parte de um dos pais, do cônjuge ou de um filho, nenhum fracasso — é tão ruim que não possa ser transfigurado por sua reinterpretação à luz da comunhão eterna com o Deus infinito. No entanto, não é possível colher os benefícios psicológicos desse princípio sem praticá-lo no período solitário que dedicamos ao "trabalho da alma" e no culto público.

A história de todo crente é uma divina comédia

No Ocidente, as comédias foram classicamente definidas por terem um final positivo, de modo que Dante entendeu que a história humana é uma divina comédia, pois termina com o triunfo final de Deus sobre tudo o que havia de errado nesta criação arruinada. No entanto, as histórias de alguns crentes parecem previsivelmente trágicas porque começam com apego inseguro e sofrem danos posteriores causados por anos de maus-tratos e negligência, o que faz com que tenham dificuldade para controlar impulsos e exibam regulação emocional deficiente e fracas habilidades sociais muito antes do desenvolvimento da plena agência pessoal, quase garantindo que essas dificuldades os seguirão no casamento e continuarão a comprometer sua vida adulta. São particularmente dolorosos os casos de indivíduos cujo sofrimento adulto é severamente agravado por sua própria agência pessoal — constante abuso de substâncias, afastamento de outras pessoas, comportamento agressivo, promiscuidade ou adultério.

No entanto, não importa quanto tenha sido trágica, a história de todo crente foi incluída na comédia divina, que, mesmo que a mudança nesta vida seja modesta, sempre se torna surpreendentemente positiva no último ato: o pecado não existe mais e o sofrimento terminou; eles são ética e espiritualmente perfeitos — verdadeiramente felizes para sempre! O eschaton fornece um enquadramento futuro inestimável para a terapia narrativa cristã, muito mais encorajador do que o último ato da terapia narrativa secular, baseada em uma cosmovisão naturalista/humanística: a inexistência.

Histórias de sofrimento tornaram-se eternamente felizes. No capítulo 9, refletimos sobre um dos aspectos mais impressionantes de nossa incorporação ao teodrama: a revelação de que nosso sofrimento agora "produz para nós um eterno peso de glória, acima de toda comparação" (2Co 4.17; Rm 8.18). A aceitação dessa possibilidade fornece uma estratégia religiosa de enfrentamento singular que pode reconfigurar o sofrimento presente, vinculando-o à glória transcendente. Calvino (1559/1960) enfrentou muitas provações e doenças na vida e foi ajudado por essa promessa: "Em condições graves e difíceis, consideradas adversas e más, um grande consolo nos vem: compartilhamos os sofrimentos de Cristo para que, assim como ele passou de um labirinto de todos os males para a glória celestial, possamos ser conduzidos da mesma maneira por várias tribulações à mesma glória" (vol. 1, p. 702).

Infelizmente, os que mais sofreram aqui embaixo, tendo sido projetados para a perfeição, tornam-se, até certo ponto, neurologicamente condicionados à busca mais ou menos compulsiva de bem-estar imediato, a qual não conseguem enxergar como algo que muitas vezes os impede de atingir seus objetivos de curto e longo prazo. A vida é incrivelmente difícil para quem recria constantemente o caos da infância. Com paciência, bondade e compaixão, os terapeutas cristãos podem levar gentilmente esses aconselhados a uma crescente orientação escatológica, sem minimizar o sofrimento atual. A vida aqui embaixo é basicamente injusta quanto à distribuição de bênçãos e sofrimentos. Os cristãos que sofreram muito precisam saber que, um dia, Deus lhes dará recompensa de sobra por suas provações neste mundo. Segundo Stump (2010; e Tomás de Aquino), somente a alegria eterna com Deus faz funcionar a explicação cristã para o problema do sofrimento. Os conselheiros têm a oportunidade de ajudar os que estão sofrendo muito a entender e a começar a se beneficiar agora do eterno plano de investimento de Deus.

O eu escatológico dos crentes. Markus e Nurius (1986) salientaram que seres

humanos maduros formam "eus possíveis", um autoconhecimento que diz respeito a quem acreditam que se tornarão. O que Deus revelou nas Escrituras sobre o futuro dos cristãos é suficiente para que formem um "eu possível" escatológico: na eternidade serão ética e espiritualmente perfeitos (Hb 12.23), livres do pecado e do sofrimento, conformes à imagem de Cristo (Rm 8.29) e membros da família real que ascenderam ao trono.[11]

O futuro eu de uma pessoa pode ter um impacto significativo em sua vida no presente, segundo Markus e Nurius (1986), ao motivar e orientar atividades que levam à sua consumação. Há algumas maneiras pelas quais o foco no eu escatológico pode afetar a vida dos cristãos no presente. Em primeiro lugar, entender que estaremos contínua e eternamente em comunhão com Deus pode tornar mais plausível a comunhão atual com ele, talvez ajudando a justificar sua busca. Segundo, reconhecer que serão filhos na família real de Deus, perfeitamente bons, santos e justos, para sempre, pode contribuir para um senso de dignidade e autoconfiança no presente. Os crentes herdaram o direito de ter uma conduta nobre, régia, em suas relações com outras pessoas na terra. Por fim, saber que estarão livres do pecado e do sofrimento pode ajudar os cristãos a aceitar e a admitir seu atual grau de ruína, embora os estimule a se esforçarem para aliviar o sofrimento e para vencer o pecado que será banido no futuro. Os cristãos podem ser capacitados a lutar agora por maior cura e virtude, descansando em sua perfeição presente e futura em Cristo e, assim, minar a ansiosa pressão legalista que está por trás de uma grande parcela da atividade cristã.

Felicidade eterna. A história de um cristão termina com um capítulo infindável de participação alegre na plenitude da glória e do amor de Deus, experimentando uma participação ectípica na comunhão triúna com seu divino Pai, amante e marido, consolador e advogado, juntamente com todos os outros crentes. "O Tabernáculo de Deus está entre os homens, e ele habitará com eles, e eles serão o seu povo, e o próprio Deus estará entre eles" (Ap 21.3). Finalmente, iremos para "casa com o Senhor" (2Co 5.8).

Tomás de Aquino (1949, p. 175-8) escreveu que estar na presença do maior Bem para nossa alma, e experimentá-lo diretamente dessa maneira, transformar-nos-á tanto que nunca desejaremos deixá-lo. Sua beleza tem uma qualidade deliciosamente atraente que nos fará muito mais felizes do que qualquer coisa conhecida. O uso das metáforas envolvendo ouro e joias no céu, em Apocalipse, transmite a ideia de que a qualidade moral da vida após a morte excede em

muito a da vida na terra. Simplesmente não dispomos de categorias na terra que nos permitam avaliar adequadamente a intensidade da nossa felicidade no céu. O que podemos dizer? Será melhor do que pizza, melhor do que se apaixonar, melhor do que uma caminhada no parque nacional de Grand Teton, melhor do que ser votado como o mais popular por milhares de pessoas, melhor do que a cocaína, melhor do que um orgasmo simultâneo com o cônjuge que amamos por toda a vida. Experimentar plenamente a comunhão com o ser mais belo e virtuoso que existe será um êxtase compartilhado, sem culpa nem efeitos colaterais, uma espécie de sóbria euforia conjunta que intensificará nossas percepções, compreensão e amor, em vez de distorcê-los.

Em outras palavras, os crentes entrarão na alegria de seu Senhor (Mt 25.23), ou seja, compartilharão parte do prazer fulgurante e insuperável que o Deus triúno tem entre as três Pessoas da Deidade, até o máximo permitido por suas capacidades finitas. Conhecerão muito mais da forma infinita e do esplendor divino do que é possível imaginar agora. Ao mesmo tempo, saberão quanto são amados, porque esse amor se evidenciará na afirmação e na aprovação absolutas de cada um deles por parte de Deus, individualmente, em Cristo, simbolizadas pelo fato de cada um receber um "novo nome" (Ap 2.17), uma "coroa da vida" (Tg 1.12) e uma "coroa da glória" (1Pe 5.4). Assim, os cristãos podem esperar uma experiência futura de positividade que excederá em muito tudo o que é possível nesta vida.

Nesse ínterim, os cristãos podem aumentar sua satisfação com o futuro usando a imaginação para se concentrar e meditar em sua eterna felicidade vindoura. Imaginar como será nossa vida no eschaton — da melhor maneira possível, dado o que foi revelado — pode promover uma sensação de paz e satisfação e fortalecer o novo eu. Além disso, é possível realçar, purificar e aprofundar as alegrias das bênçãos da ordem criada, reconhecendo que elas também têm o objetivo de apontar para sua perfeição na eternidade.

Este mundo não é o nosso lar

Em O peregrino, a grande alegoria da vida cristã de Bunyan, o autor deu à sociedade mundana o nome de Feira das Vaidades. O mundo contemporâneo

parece acalentar a esperança, pelo menos implicitamente, de ter uma vida sem problemas e de total felicidade e sucesso agora, por meio de dinheiro e bens, do poder de influenciar outras pessoas, de cuidados com a saúde, da satisfação de todos os desejos sexuais, da beleza física, do uso de drogas legais e ilegais e do entretenimento incessante. Alguns desses meios foram criados por Deus; todos são divinizados pelo pecado. Mas só funcionam assim tão bem porque proporcionam algum prazer imediato. No entanto, desde os tempos antigos, os sábios afirmam que esses objetos e atividades não podem satisfazer os anseios mais profundos da alma humana, e pelo menos algumas pesquisas empíricas documentaram essa verdade (Myers, 2000). Nosso anseio pelo transcendente, estabelecido no coração humano (Ec 3.11), só pode ser satisfeito por um Deus infinito na eternidade; todo o resto é vaidade (Ec 1.2-10). O próprio Cristo nos ensinou que “as preocupações deste mundo e a ilusão das riquezas” prejudicam o recebimento do evangelho (Mt 13.22). Até a religião está comprometida na terra, onde nossas motivações podem ser mascaradas e distorcidas: “Não sejas demasiadamente justo, nem exageradamente sábio; por que te destruirias a ti mesmo?” (Ec 7.16). “Cuidado com o fermento dos fariseus e saduceus” (Mt 16.6). Pelo menos uma parcela do estresse, da ansiedade e da tristeza de nossos aconselhados se deve ao fato de terem acreditado na mentira de que é possível alcançar completa realização na terra.

Portanto, há benefício terapêutico em ajudar as pessoas a reconhecer a vaidade desta vida terrena e apontar para um futuro de realização eterna. Há maior sanidade mental em nos vermos da maneira correta, como “estrangeiros e peregrinos na terra” (Hb 11.13), tendo nossa cidadania suprema no céu (Fp 3.20), de modo que isso contribui para nossa identidade. Somos criaturas da boa criação de Deus e livres para desfrutá-la, mas agora vivemos em uma tensão, pois também somos criaturas escatológicas, e nossa melhor vida se encontra no alto (Cl 3.3), onde é o nosso verdadeiro lugar, mais do aqui embaixo.

Pessoas que sofreram graves maus-tratos na infância às vezes têm dificuldade de lembrar o que aconteceu com elas e de ter certeza daquilo de que se lembram, em parte por causa das distorções causadas pelos agressores e seus cúmplices, bem como de seus próprios medos e defesas. Por isso, podem ser perseguidas por perguntas e apreensões em relação a suas histórias: isso realmente aconteceu? Eu é que sou mau? Talvez eu tenha inventado. No entanto, o Deus onisciente e compassivo sabe tudo o que aconteceu com perfeita precisão. Podemos confiar que ele lidará de maneira justa com os autores e que os sobreviventes de abuso serão por fim eximidos de culpa e justificados. Esses

resultados contribuirão para a cura escatológica dos sobreviventes e nos dão outro motivo pelo qual a Bíblia diz que Deus enxugará as lágrimas. Saber disso agora pode trazer algum consolo em um mundo muitas vezes injusto e iníquo.

Os dons da dupla perfeição e do “poder suficiente” em Cristo

Como fomos criados para ser perfeitos, a imperfeição pode ser avassaladora, especialmente para personalidades propensas à vergonha. Dissemos várias vezes que os crentes já foram declarados eticoespiritualmente perfeitos em Cristo. Neste capítulo, observamos que os crentes se tornarão de fato eticoespiritualmente perfeitos em Cristo na eternidade. Isso dá aos crentes outra maneira de pensar sobre si mesmos e mais uma razão para se aceitarem como são nesta era, apesar de suas imperfeições. Se olharmos para o alto no presente ou para a frente, para o futuro, poderemos nos ver como pessoas justas, boas e santas em Cristo — agora porque Deus declara isso, e no futuro porque ele realmente fará isso. Assim, nossa necessidade intrínseca de sermos perfeitos acaba sendo satisfeita de duas maneiras, ajudando-nos a aceitar onde estamos atualmente em nossa jornada terapêutica e maturacional, com todas as nossas limitações.

Com essas duas âncoras transcendentes de perfeição eticoespiritual a fornecer o duplo “descanso” (Mt 11.28) de que precisam, os que estão unidos a Cristo têm mais condições de confiar na “energia secreta do Espírito” (Calvino, 1559/1960, p. 538) que agora os capacita a participar de sua adoção, justiça e comunhão com Deus, no presente e no futuro, e a pôr em prática a vida enobrecedora de um discípulo fiel em comunidade. Embora imperfeitas, segundo padrões absolutos, essa participação e essa prática podem ser suficientemente poderosas para dar aos cristãos a esperança de que a semelhança com Cristo, a santidade e a integridade continuem a crescer enquanto viverem.

Aprendendo a viver no futuro com a mente e o coração

Uma estranha ironia da vida cristã é que devemos estar “alicerçados no céu”. Para o cristão, o universo está de cabeça para baixo. O bem-estar psicológico resulta da nossa sinceridade acerca de nós mesmos na terra, que é obtida quando concentramos a atenção em Cristo no céu e em nossa verdadeira união com ele ali (Ef 2.6). Portanto, uma das estratégias de terapia cognitiva de Paulo era incentivar os crentes a “pensar nas coisas do alto”, as realidades que já são verdadeiras para os crentes em Cristo (Cl 3.1-4). “Quem mantém o pensamento no céu não é agitado pelas tempestades aqui embaixo” (Sibbes, 1635/1973, p. 164). Na adoração, na meditação e na conversa, os crentes podem envolver essas verdades escatológicas em seus sofrimentos e emoções negativas, criando outra maneira de objetificá-las e levando, o que seria de esperar, a uma maior estabilização da experiência interna.

O desenvolvimento dessa orientação começa com um reenquadramento cognitivo da vida do indivíduo e, com o tempo, avança para o processo muito mais lento de modificação carditiva de seus valores, emoções e desejos. A eternidade pode colocar as coisas na terra em uma perspectiva diferente, relativizando sua importância. Maus-tratos cometidos por outros, um cônjuge doente, habilidades limitadas e até mesmo tendências pecaminosas podem ser reinterpretados à luz da eternidade, não negando a dor, mas transpondo-a — primeiro na mente e depois no coração — para uma ordem mais alta e mais significativa: a ordem espiritual, isto é, a ordem escatológica ou eterna, estabelecida por Jesus Cristo, o novo Adão.

O cuidado cristão da alma é eternamente significativo e temporalmente justificado

A consumação confere ao cuidado cristão da alma uma importância fundamental. Todo aconselhamento procura melhorar a qualidade da vida humana nesta era; por causa de sua orientação escatológica, o aconselhamento cristão também se preocupa com a qualidade da vida humana na era futura. Por mais importante que seja o alívio do sofrimento atual e dos problemas psicológicos e relacionais, a solução do sofrimento eterno e dos problemas psicológicos e relacionais dele decorrentes é imensuravelmente mais importante. Embora os aconselhados obtenham alguma cura psicológica nesta vida, Deus pretende levá-los a uma restauração mais completa com ele na eternidade (At

14.15-17; Rm 2.4). Por isso, é realmente uma tragédia quando a cura temporal simplesmente os leva a se tornar mais independentes de Deus.

Consequentemente, os conselheiros cristãos devem estar atentos não apenas aos problemas apresentados e à dinâmica que lhes é subjacente, mas também a seu significado eterno e resolução eterna. Ser conselheiro cristão não significa nem fundir, nem dissociar preocupações temporais e eternas. Os dois tipos são importantes, mas o último tem importância infinita.

Essa postura está fundamentada, em última análise, no amor de Deus pelo mundo e em seu desejo de que todos vejam nele seu grande médico da alma. Ele se uniu eternamente à humanidade em sinal desse amor e anseio, morreu pelos pecados de todos (1Jo 2.2) e, ao longo da história, continua buscando e salvando os perdidos (Lc 19.10).

Consequentemente, os terapeutas e conselheiros cristãos têm razões válidas para compartilhar o evangelho em momentos oportunos com seus aconselhados. Como já dissemos aqui, essa afirmação só parece controversa atualmente por causa do domínio do secularismo. De uma perspectiva cristã, levar o amor de Deus em Cristo aos outros é a coisa mais terapêutica que se possa fazer. A atual proibição de que o conselheiro inicie conversas de cunho religioso ou relativas a sua cosmovisão não é apenas injusta; do ponto de vista cristão, é antagônica ao bem-estar eterno do cliente, pois o Deus Criador de todos os seres humanos está buscando o bem terapêutico temporal e eterno de toda a humanidade. (Ironicamente, a pesquisa mostra que a religião também tem benefícios psicológicos temporais; Myers, 2000.) É claro que os terapeutas cristãos precisam ser sábios e sensíveis, tanto às regras da instituição em que trabalham quanto à abertura de seus conselheiros para explorar uma cosmovisão alternativa. Porém, em nosso mundo pluralista contemporâneo, a saúde mental pública precisa se tornar mais verdadeiramente pluralista e rejeitar a obrigatoriedade de adotar uma cosmovisão “neutra”, permitindo que todos os conselheiros tenham liberdade de trabalhar explicitamente segundo sua prudência, compaixão e pressupostos de sua cosmovisão (especialmente se já foram expostos no termo de consentimento informado).[12]

O tratamento abrangente da alma cristã busca também promover o maior bem-estar eterno possível para os crentes, bem como seu bem-estar terreno. Isso significa incluir a formação ética (virtude) e espiritual como parte da terapia e combater a psicopatologia do pecado, além de procurar aliviar o máximo

possível o sofrimento e os danos dos aconselhados. Como essa psicoterapia e aconselhamento pode diferir do cuidado da alma convencional? Por exemplo, práticas pecaminosas habituais seriam tratadas juntamente com os diagnósticos do DSM; a medicação seria usada mais como coadjuvante do tratamento do que como o único tratamento; o divórcio seria encarado com mais frequência como último recurso, graças à maior esperança de reconciliação; e conformar-se e aceitar o sofrimento e o dano biopsicossocial seriam mais considerados como fins terapêuticos legítimos. Essas ênfases terapêuticas são mais do que justificadas por uma incomparável vida após a morte, e também refletem a paciência, a perseverança e o interesse de Deus em viabilizar o bem onde ele parece improvável. Conduzir nosso aconselhamento como se a eternidade importasse mais do que a vida na terra ajuda todos os envolvidos a acumular tesouros no céu, como um florescimento maior.

Terapeutas em uma caravana para a eternidade

De uma perspectiva escatológica, um importante propósito divino para a vida humana parece ser o cultivo da paciência por meio da gratificação adiada, enquanto nos preparamos para a eternidade com Deus. Esse objetivo não pode ser alcançado sem a ajuda de amigos, sobretudo dos mais experimentados na jornada. A igreja deve ser uma espécie de caravana escatológica, ainda mais em uma cultura tão fortemente obcecada com as coisas deste mundo, ajudando seu povo a ter esperança de um futuro glorioso que transcende em muito o melhor que este mundo pode oferecer. Terminamos o capítulo e o livro mencionando o papel dos conselheiros, terapeutas e ministros nessa jornada. Tendo facilitado a construção conjunta de um relacionamento de confiança mútua por meio da escuta empática e da transparência humilde, os conselheiros podem transmitir uma orientação escatológica ao valorizar a eternidade, aceitando onde eles mesmos, e seus aconselhados, estão nessa viagem, conversando e orando periodicamente sobre a eternidade durante as sessões, e indicando leituras e meditação sobre a vida com Deus no céu.

Que privilégio ser um amigo nessa caravana. A psicoterapia e o aconselhamento cristãos passam a participar diretamente do propósito do Deus triúno de manifestar sua glória. Deus empenhou-se pessoalmente na redenção e na cura de

pecadores arruinados para que pudessem participar e florescer, individual e coletivamente, na comunhão trinitária, da maneira mais completa possível. Portanto, aconselhar bem outra pessoa é ser como nosso Deus.

Vem, Senhor Jesus, e concede-nos pelo Espírito mais de tua santidade e integridade. E mais do amor de teu Pai.

RECURSOS PARA CONSELHEIROS E ACONSELHADOS

Clássicos

Baxter, R.The saints' everlasting rest (qualquer versão).

_____. O descanso eterno dos santos (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Edwards, J. "Heaven is a world of love". Último capítulo de Charity and its fruits (Edinburgh: Banner of Truth, 1969).

Lewis, C. S.The weight of glory (qualquer edição).

_____. O peso da glória. Tradução de Isabel Freire Messias (São Paulo: Vida Nova, 1993).

Owen, J. "The grace and duty of being spiritually minded". In: The works of John Owen(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965; edição original: 1681). vol. 7. p. 261-497.

Tomás de Kempis.The imitation of Christ (qualquer versão).

_____. Imitação de Cristo (Petrópolis: Vozes, 2015).

Contemporâneos

Alcorn, R. Heaven (Carol Stream: Tyndale, 2004).

Bauckham, R.; Hart, T. Hope against hope: Christianity eschatology in contemporary context (London, Reino Unido: Darton, Longman & Todd, 1999). [‡]

Gaffin, R. B., Jr. Resurrection and redemption: a study in Paul's soteriology (Grand Rapids: Baker, 1987). [‡]

Kreeft, P. Heaven: the heart's deepest longing (San Francisco: Ignatius, 1989).

Lewis, C. S. The great divorce (New York: HarperOne, 2009).

_____. O grande abismo. Tradução de Ana Schäffer (São Paulo: Vida, 2006).

Milne, B. The message of heaven and hell (Downers Grove: InterVarsity, 2003). [‡]

Moll, R. The art of dying: living fully into the life to come (Downers Grove: InterVarsity, 2010).

Nichols, S. J. Heaven on earth: capturing Jonathan Edwards' vision of living in between (Wheaton: Crossway, 2006).

_____. O céu na terra (São Paulo: Voxlitteris, 2011).

O'Donovan, O. Resurrection and moral order. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). [‡]

Tripp, P. D. Forever: why you can't live without it (Grand Rapids: Zondervan, 2012).

‡ Mais recomendado para conselheiros.

[1] De fato, é curioso e trágico que alguns cristãos com doença mental fiquem obcecados com essas preocupações.

[2] Joel Osteen mostra que até mesmo os cristãos podem ser influenciados pela moldura imanente. Poderíamos chamar seu ensino antiescatológico.

[3] A descrição e explicação de como as pessoas vivem, apesar dessas percepções, é chamada teoria da gestão do terror.

[4] Em relação ao que acontece com os crentes que morrerem antes disso, a maioria dos teólogos cristãos afirma que estarão imediatamente com Cristo e sem corpo, ainda em um "estado intermediário", enquanto alguns argumentam que serão levados imediatamente à eternidade e ao julgamento final que determinará seu destino eterno.

[5] Embora, até onde se saiba, não possa haver absolutamente nenhuma atração sexual (Mt 22.30).

[6] Lembre-se de que o modelo de amor de Stump (2010) inclui foco de atenção conjunto.

[7] O perdão declarativo e contínuo ilustra o que Calvino chamou "dupla justificação" (Muller, 2001).

[8] Os leitores de Paulo eram aqueles "para quem o fim dos tempos já chegou" (1Co 10.11).

[9] Alguns teólogos chamam essa posição escatologia concretizada ou inaugurada (Hoekema, 1979), semiescatológica (Vos, 1952) e com foco no "já concretizado" em detrimento do "ainda não concluído" (Cullman, 1964).

[10] Por causa do pecado remanescente, infelizmente isso às vezes inclui cristãos.

[11] Usando conceitos desenvolvidos anteriormente, podemos dizer que o eu escatológico do crente é a união do eu real com o eu verdadeiro na eternidade.

[12] Talvez, algum dia, os serviços públicos de saúde mental permitam que os aconselhados selecionem seu terapeuta de acordo com suas preferências de

cosmovisão (Johnson; Watson, 2012) e designem aleatoriamente conselheiros para os que não tiverem nenhuma preferência.

Bibliografia

Aalders, G. C. Genesis (Grand Rapids: Zondervan, 1981). vol. 1.

Abramson, L. Y.; Seligman, M. E. P.; Teasdale, J. D. “Learned helplessness in humans: critique and reformulation”. Journal of Abnormal Psychology, 87 (1978). p. 49-74.

Adams, J. Competent to counsel (Grand Rapids: Zondervan, 1971).

_____. Conselheiro capaz. Tradução de Odayr Olivetti (São José dos Campos: Fiel, 2008).

_____. Christian counselor’s manual (Grand Rapids: Zondervan, 1973).

_____. Manual do conselheiro cristão. Tradução de João Bentes (São José dos Campos: Fiel, 2006).

_____. More than redemption (Grand Rapids: Zondervan, 1979).

_____. Teologia do aconselhamento cristão: mais que redenção. Tradução de Samuel Fernandes do Nascimento Jr. (Eusébio: Peregrino, 2016).

Adams, R. M. Finite and infinite goods: a framework for ethics (New York: Oxford University Press, 1999).

_____. A theory of virtue (New York: Oxford University Press, 2006).

Alexander, A. Thoughts on religious experience (Edinburgh: Banner of Truth, 1978; edição original: 1844).

Alexander, F.; French, T. Psychoanalytic therapy: principles and application (New York: Ronald, 1946).

Alicke, M. D.; Govorun, O. “The better-than-average effect”. In: Alicke, M; D.; Dunning, D. A.; Krueger, J. I., orgs. The self in social judgment (New York: Psychology, 2005). p. 85-108.

Allender, D. B. The healing path (Colorado Springs: Waterbrook, 1999).

_____; Longman, T., III. The cry of the soul: how our emotions reveal our deepest questions about God (Colorado Springs: NavPress, 1994).

Allison, G. R. Sojourners and strangers: the doctrine of the church (Wheaton: Crossway, 2012).

_____. Eclesiologia: uma teologia para peregrinos e estrangeiros (São Paulo: Vida Nova, 2021).

Alston, W. P. “Divine and human action”. In: Morris, T. V., org., Divine and human action: essays in the metaphysics of theism (Ithaca: Cornell University Press, 1988). p. 257-80.

American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 5. ed. (Washington: Author, 2013).

_____. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais DSM-5 (Porto Alegre: Artmed, 2014).

American Psychological Association. Ethical principles of psychologists and code of conduct (Washington: Author, 1992).

Ames, W. The marrow of theology (Grand Rapids: Baker, 1997; edição original: 1629).

Anderson, H. Conversation, language, and possibilities: a postmodern approach to therapy (New York: Basic, 1997).

_____. Conversação, linguagem e possibilidades: um enfoque pós-moderno da terapia. Tradução de Mônica Giglio Armando (São Paulo: Roca, 2008).

Anderson, N. T.; Zuehlke, T. E.; Zuehlke, J. S. Christ-centered therapy (Grand Rapids: Zondervan, 2000).

Anderson, R. S. On being human: essays in theological anthropology (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

Appleby, D. W.; Ohlschlager, G. Transformative encounters: the intervention of

God in Christian counseling and pastoral care (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Aquinas, T. Basic writings of Saint Thomas Aquinas. Edição de A. C. Pegis (New York: Random, 1945).

_____ [Tomás de Aquino]. Suma teológica. Tradução de Alexandre Correia; Dom Odilão Moura (Campinas: Ecclesiae, 2018). vols. 1-3.

_____. Suma contra os gentios. Tradução de Dom Odilão Moura (Campinas: Eclesiae, 2017).

_____. A compendium of theology. Tradução para o inglês de C. Vollert (St. Louis: B. Herder, 1947).

_____. Compêndio de teologia. ed. bilíngue. Tradução de Carlos Nougué (Porto Alegre: Concreta, 2015).

Arendt, H. The human condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

_____. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014).

Argyle, M. “Causes and correlates of happiness”. In: Kahneman, D.; Diner, E.; Schwarz, N., orgs. Well-being: the foundations of hedonic psychology (New York: Russell Sage). p. 353-73.

Arndt, W. F.; Gingrich, F. W. Greek-English lexicon of the New Testament (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

Arnold, C. E. Ephesians: Zondervan exegetical commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2010).

Aronson, E. The social animal (New York: W. H. Freeman, 1988).

_____. O animal social. Tradução de Noé Gertel (São Paulo: IBRASA, 1986).

Ashcraft, M. H. (1994). Human memory and cognition. 2. ed. (New York: HarperCollins).

Assagioli, R. Psychosynthesis (New York: Hobbs, Dorman, 1965).

_____. Psicossíntese: manual de princípios e técnicas. Tradução de Álvaro Cabral (São Paulo: Cultrix, 1982).

Audi, R. Action, intention, and reason (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

Augustine. The confessions of St. Augustine. Tradução para o inglês de F. J. Sheed (New York: Sheed & Ward).

_____. Confessions. Tradução para o inglês de H. Chadwick (New York: Oxford University Press, 2009).

_____ [Agostinho de Hipona]. As confissões. Tradução e notas de Jorge Pimentel Cintra (São Paulo: Quadrante, 2015).

_____. Faith, hope and charity. Edição de L. A. Arand (New York: Newman, 1947).

_____. Manual sobre a fé, a esperança e a caridade. Tradução de E. L. de Souza Campos (Niterói: Teodoro Editor, 2018).

_____. “On the Trinity”. In: Oates, W. J. Oates, org. Basic writings of Saint Augustine (New York: Random, 1948).

_____. Trindade: De Trinitate. Ed. bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo; Domingos Lucas Dias; João Beato; Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel (Prior Velho: Paulinas, 2007).

_____. “Homilies on the First Epistle of John”. In: Schaff, P., org., Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church (Grand Rapids: Eerdmans). vol. 7. p. 459-529.

_____. Comentário da Primeira Epístola de São João. Tradução, organização e notas de Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulinas, 1989).

_____. City of God. Tradução para o inglês de G. G. Walsh, S. J.; D. B. Zema, S. J.; G. Monahan, O. S. U.; D. J. Honan (New York: Image, 1958).

_____ [Agostinho de Hipona]. A cidade de Deus contra os pagãos. Tradução de

Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes, 2012).

_____. On Christian teaching. Tradução para o inglês de R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997).

_____. A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. Patrística. Tradução de Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 2002). vol. 17.

Aulén, G. Christus victor. Tradução para o inglês de A. G. Hebert (London, Reino Unido: SPCK, 1931).

Baars, C. W.; Terruwe, A. A. Healing the unaffirmed (New York: St. Paul's, 2002).

Bacote, V. E. The Spirit in public theology: appropriating the legacy of Abraham Kuyper (Grand Rapids: Baker, 2005).

Bakan, D. The duality of human existence: isolation and communion in Western man (Boston: Beacon, 1966).

Baker, D. L. Two Testaments, one Bible. ed. rev. (Downers Grove: InterVarsity, 1991).

Baldwin, M. W. "Relational schemas as a source of if-then self-inference procedures". Review of General Psychology, 1 (1997). 326-35.

Balswick, J. O.; King, P. E.; Reimer, K. S. The reciprocating self: human development in theological perspective (Downers Grove: InterVarsity, 2005).

Baltes, P. B.; Gluck, J.; Kunzmann, U. "Wisdom: its structure and function in regulating successful lifespan development". In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs., The handbook of positive psychology (New York: Oxford University Press). p. 327-47.

_____; Staudinger, U. M. "Wisdom: a metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence". American Psychologist, 55 (2000). p. 122-36.

Balthasar, H. U. von. The glory of the Lord: a theological aesthetics (San Francisco: Ignatius, 1982-1991). vols. 1-7.

_____. Christian meditation (San Francisco: Ignatius, 1984).

_____. Meditar como cristãos. Tradução de Clóvis Bovo (Aparecida: Santuário, 2004).

_____. Theo-drama: theological dramatic theory (San Francisco: Ignatius, 1988-1998). vols. 1-5.

_____. Mysterium paschale (San Francisco: Ignatius, 1990).

_____. Vida a partir da morte: meditações sobre o mistério pascal. Tradução de Ney Vasconcelos de Carvalho (São Paulo: Paulus, 2016).

_____. Love alone is credible (San Francisco: Ignatius, 2004).

Bandura, A. “Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change”. Psychological Review, 84 (1977). p. 191-215.

_____. Social foundations of thought and action: a social cognitive theory (Engelwood Cliffs: Prentice-Hall, 1986).

_____. “Human agency in social cognitive theory”. American Psychologist, 44 (1989). p. 1175-84.

_____. Self-efficacy: the exercise of control (New York: Freeman, 1997).

_____. “Social cognitive theory of personality”. In: Pervin, L. A.; John, O. P., orgs. Handbook of personality. 2. ed. (New York: Guilford, 1999). p. 154-96.

_____; Walters, R. H. Social learning and personality development (New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1963).

Bargh, J. A.; Chartrand, T. L. “The unbearable automaticity of being”. American Psychologist, 54 (1999). p. 462-479.

Barlow, D. H.; Farchione, T. J.; Fairholme, C. P.; Ellard, K. K.; Boisseau, C. L.; Allen, L. B.; Ehrenreich-May, J. Unified protocol for transdiagnostic treatment of emotional disorders (New York: Oxford University Press, 2011).

Barrett, J. L. Born believers: the science of children’s religious belief (New

York: Free Press, 2012).

Barth, K. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. T. Thomson (Edinburgh: T&T Clark, 1936). vol. 1.1.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de H. Knight; G. W. Bromiley; J. K. S. Reid; R. H. Fuller (Edinburgh: T&T Clark, 1956a). vol. 3.1.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1956b). vol. 4.1.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de T. H. L. Parker; W. B. Johnston; H. Knight; J. L. M. Hare (Edinburgh: T&T Clark, 1957a). vol. 2.1.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley; J. C. Campbell; I. Wilson; J. S. McNab; H. Knight; R. A. Stewart (Edinburgh: T&T Clark, 1957b). vol. 2.2.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1958). vol. 4.2.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de H. Knight; J. K. S. Reid; R. H. Fuller (Edinburgh: T&T Clark, 1960a). vol. 3.2.

_____. Church dogmatics. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley; R. J. Ehrilich (Edinburgh: T&T Clark, 1960b). vol. 3.3.

_____. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte, 2017).

_____. The humanity of God (Richmond: John Knox Press, 1960c).

Bartholomew, C. G.; Goheen, M. W. The drama of Scripture: finding our place in the biblical story (Grand Rapids: Baker, 2004).

_____. O drama das Escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica. Tradução de Daniel Kroker (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Batson, C. D. The altruism question: toward a social-psychological answer (Hillside: Lawrence Erlbaum, 1991).

_____; Ahmad, N.; Lishner, D. A.; Tsang, J.-A. “Empathy and altruism”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (New York: Oxford University Press). p. 485-98.

Bauckham, R. “‘Only the suffering God can help’: divine possibility in modern theology”. Themelios, 9 (3) (1984). p. 6-12.

_____. “Eschatology”. In: Webster, J. B.; Tanner, K.; Torrence, I., orgs. Oxford handbook of systematic theology (Oxford: Oxford University Press). p. 306-22.

_____. Gospel of glory: major themes in Johannine theology (Grand Rapids: Baker, 2015).

Baumeister, R. F. Meanings of life (New York: Guilford, 1991).

_____, org. Self-esteem: the puzzle of low self-regard (New York: Plenum, 1993).

_____. Evil: Inside human violence and cruelty (New York: W. H. Freeman, 1997).

_____. The self in social psychology (London, Reino Unido: Psychology, 1999).

_____; Exline, J. J. “Self-control, morality, and human strength”. Journal of Social and Clinical Psychology, 19 (2000). p. 29-42.

_____; Vohs, K. D. “The pursuit of meaningfulness in life”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (New York: Oxford University Press, 2002). p. 608-18.

_____; Mele, A. R.; Vohs, K. D. Free will and consciousness: how might they work? (New York: Oxford University Press, 2010).

_____; Tierney, J. Willpower: rediscovering the greatest human strength (New York: Penguin, 2011).

_____; _____. Força de vontade: a redescoberta do poder humano. Tradução de Claudia Gerpe Duarte (São Paulo: Lafonte, 2012).

Bavinck, H. Our reasonable faith. Tradução de H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956; edição original: 1909).

_____. Fundamentos teológicos da fé cristã. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: SOCEP, 2001).

_____. Reformed dogmatics. Tradução para o inglês de J. Vriend. vol. 1: God and creation (Grand Rapids: Baker, 2004).

_____. Reformed dogmatics. Tradução para o inglês de J. Vriend. vol. 2: Sin and salvation in Christ (Grand Rapids: Baker, 2006).

_____. Reformed dogmatics. Tradução para o inglês de J. Vriend. vol 3: Holy Spirit, church, and new creation (Grand Rapids: Baker, 2008).

_____. Dogmática reformada. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012). vol. 3.

Baxter, R. “What are the best preservatives against melancholy and overmuch sorrow?”. In: Annesley, S., org. Puritan sermons: 1659–1689 (Wheaton: Richard Owen Roberts, 1981; edição original: 1682). vol. 3. p. 253-92.

_____. Superando a tristeza e a depressão com a fé. Tradução de Daniel Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2015).

_____. The practical works of Richard Baxter: a Christian directory (Ligonier: Soli Deo Gloria, 1990). vol. 1.

Bayer, O. Living by faith: justification and sanctification (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

_____. Viver pela fé: justificação e santificação. Tradução de Enio R. Mueller (São Leopoldo: Sinodal, 1997).

_____. Theology the Lutheran way. Tradução para o inglês de J. G. Silcock; M. C. Mattes (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

_____. Martin Luther’s theology: a contemporary interpretation. Tradução para o inglês de T. H. Trapp (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

_____. A teologia de Martim Lutero: uma atualização. Tradução de Nélio Schneider (São Leopoldo: Sinodal, 2007).

Beale, G. K. The book of Revelation (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

_____. Brado de vitória: um breve comentário do livro do Apocalipse. Tradução de Paulo Sérgio Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2017).

_____. “The New Testament and the new creation”. In: Hafemann, S. J., org. Biblical theology: retrospect and prospect (Downers Grove: InterVarsity). p. 159-73.

Beck, A. T.; Rush, A. J.; Shaw, B. F.; Emery, G. Cognitive therapy of depression (New York: Guilford, 1979).

_____; et al. Terapia cognitiva da depressão. Tradução de Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Zahar, 1982).

Beck, J. A. Zondervan dictionary of biblical imagery (Grand Rapids: Zondervan, 2011).

Beck, R.; Taylor, S. “The emotional burden of monotheism: Satan, theodicy, and relationship with God”. Journal of Psychology and Theology, 36(3) (2008). p. 151-60.

Becker, E. The denial of death (New York: Free Press, 1973).

_____. A negação da morte. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva (Rio de Janeiro: Record, 1991).

Bellah, R. N.; Madsen, R.; Sullivan, W. M.; Swidler, A.; Tipton, S. M. Habits of the heart: individualism and community in American life (Berkeley: University of California Press, 1985).

Bem, D. “Self-perception theory”. In: Berkowitz, L., org. Advances in experimental social psychology (New York: Academic, 1972). vol. 6. p. 1-62.

Benner, D. G. “The incarnation as a metaphor for psychotherapy”. Journal of Psychology and Theology, 11 (1983). p. 287-94.

_____. The gift of being yourself (Downers Grove: InterVarsity, 2004).

_____. O dom de ser você mesmo. Tradução de Carlos Silveira Mendes Rosa (São Paulo: Códex, 2004).

Bennett, A. The valley of vision: a collection of Puritan prayers and devotions (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975).

_____. O vale da visão: uma coletânea de orações puritanas. (Brasília: Monergismo, 2020).

Berger, P.; Neuhaus, R. J. To empower people: the role of mediating structures in public policy (Washington: American Enterprise Institute, 1976).

Berkhof, H. Christ, the meaning of history (Grand Rapids: Baker, 1979a).

_____. Christian faith. Tradução para o inglês de S. Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979b).

Berkhof, L. Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1939).

_____. Teologia sistemática. Tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Cultura Cristã, 2014).

Berkouwer, G. C. Faith and sanctification (Grand Rapids: Eerdmans, 1952a).

_____. The providence of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1952b).

_____. Man: the image of God. Tradução para o inglês de D. W. Jellema (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

_____. Sin (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

_____. Doutrina bíblica do pecado. Tradução de J. J. Oranje (São Paulo: Aste, 2014).

Bernard of Clairvaux. The love of God. Organização de J. Houston (Portland: Multnomah, 1983).

_____ [Bernardo de Claraval]. Tratado sobre o amor de Deus. Tradução de Nei Ricardo de Souza (São Paulo: Paulus, 2015).

_____. Bernard of Clairvaux: selected works. Tradução para o inglês de G. R. Evans (New York: Paulist, 1987).

Best, E. A critical and exegetical commentary on Ephesians (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

Bettenson, H., org. Documents of the Christian church (New York: Oxford University Press, 1963).

_____. Seleção de documentos da igreja cristã. Tradução de Helmuth Alfredo Simon (Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1983).

Beutler, L. E.; Harwood, T. M. Prescriptive psychotherapy: a practical guide to systematic treatment selection (New York: Oxford University Press, 2000).

Bidwell, K. J. The church as the image of the Trinity: a critical evaluation of Miroslav Volf's ecclesial model (Eugene: Wipf & Stock, 2011).

Billings, J. T. Union with Christ: reframing theology and ministry for the church (Grand Rapids: Baker, 2011).

Blatt, S. J.; Auerbach, J. S.; Levy, K. N. "Mental representations in personality development, psychopathology, and the therapeutic process". Review of General Psychology, 1 (1997). p. 351-74.

Blocher, H. Original sin: illuminating the riddle (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

_____. "God and the cross". In: McCormack, B. L., org. Engaging the doctrine of God: contemporary Protestant perspectives (Grand Rapids: Baker, 2008). p. 125-41.

Block, A. R., org. Handbook of pain syndromes: biopsychosocial perspectives (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1999).

Blomberg, C. L.; Kamell, M. A. James (Grand Rapids: Zondervan, 2008).

Boa, K. Conformed to his image: biblical and practical approaches to spiritual formation (Grand Rapids: Zondervan, 2001).

Board of Publications of the Christian Reformed Church. Doctrinal standards of the Christian Reformed Church: Heidelberg Catechism inPsalter Hymnal (Grand Rapids: Author, 1976).

Boersma, H. Violence, hospitality, and the cross: reappropriating the atonement tradition (Grand Rapids: Baker, 2004).

Bolin, E. P.; Goldberg, G. N. “Behavioral psychology and the Bible — general and specific considerations”. Journal of Psychology and Theology, 7 (1979). p. 167-75.

Bonhoeffer, D. Life together (New York: Harper & Row, 1954).

_____. Vida em comunhão (São Leopoldo: Sinodal, 2009).

_____. Life together; Prayer book of the Bible. Dietrich Bonhoeffer Works. Organização de J. H. Burtness; G. B. Kelly. Tradução para o inglês de D. W. Bloesch (Minneapolis: Fortress, 1996). vol. 5.

_____. Ethics (New York: Macmillan, 1955).

_____. Ética. Tradução de Helberto Michel (São Leopoldo: Sinodal, 2015).

_____. Creation and fall; temptation (New York: Macmillan, 1959; edição original: 1937).

_____. Tentação. 8. ed. rev. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft; Luís M. Sander (São Leopoldo: Sinodal, 2010).

_____. The cost of discipleship (New York: Macmillan, 1963; edição original: 1937).

_____. Discipulado. Tradução de Ilson Kayser (São Leopoldo: Sinodal, 2013).

_____. Christ the center (New York: Harper & Row, 1966).

_____. Spiritual care. Tradução para o inglês de J. C. Rochelle (Minneapolis: Fortress, 1985).

Bonner, G. “Pelagianism”. In: Hart, T. A., org. The dictionary of historical

theology (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). p. 422-4.

Bowen, M. Family therapy in clinical practice (New York: Aronson, 1978).

Bowlby, J. A secure base: parent-child attachment and healthy human development (New York: Basic, 1988).

Boyd, G. God at war (Downers Grove: InterVarsity, 1997).

_____. Is God to blame? (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

Braaten, C. E. “The person of Christ”. In: Braaten, C. E.; Jenson, R. W., orgs. Christian dogmatics (Philadelphia: Fortress). vol. 1. p. 465-569.

_____. Dogmática cristã. Tradução de Gerrit Delfstra et al. (São Leopoldo: Sinodal, 2002). vol. 1.

Bradshaw, M.; Ellison, C. G. “Do genetic factors influence religious life? Findings from a behavior genetic analysis of twin siblings”. Journal for the Scientific Study of Religion, 47(4) (2008). p. 529-44.

Braine, D. The human person: animal & spirit (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1992).

Brandtstadter, J. Action perspectives on human development. In: Damon, W. (org. da série); Lerner, R. M. (org. do volume). Handbook of child psychology:theoretical models of human development. 5. ed. (New York: Wiley). vol. 1. p. 807-64.

Brickman, P.; Rabinowitz, V. C.; Karuza, J., Jr.; Coates, D.; Cohn, E.; Kidder, L.. “Models of helping and coping”. American Psychologist, 37 (1982). p. 368-84.

Brock, B.; Swinton, J., orgs. Disability in the Christian tradition: a reader (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).

Bromiley, G. W. Introduction to the theology of Karl Barth (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

Bronfenbrenner, U. The ecology of human development: experiments by nature and design (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 2006).

_____. A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese (Porto Alegre: Artes Médicas, 1996).

Brother Lawrence. The practice of the presence of God (New York: Fleming Revell, 1895).

_____ [Frei Lourenço da Ressurreição]. A prática da presença de Deus. Tradução de Carmelo do Divino Coração de Jesus (São Paulo: Palavra & Prece, 2012).

Brown, C. “Redemption”. In: Brown, C., org. The new international dictionary of New Testament theology (Grand Rapids: Zondervan, 1978). vol. 3. p. 190-200.

_____. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Brown, J. The sufferings and the glories of the Messiah (Grand Rapids: Baker, 1981; edição original: 1852).

Browning, D. S. Atonement and psychotherapy (Philadelphia: Westminster, 1966).

_____; Cooper, T. D. Religious thought and the modern psychologies. 2. ed. (Minneapolis: Fortress, 2004).

Bruce, F. F. The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

Brueggemann, W. Reverberations of faith: a theological handbook of Old Testament themes (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

Brunner, E. The mediator. Tradução para o inglês de O. Wyon (London, Reino Unido: Lutterworth, 1934).

_____. Man in revolt. Tradução para o inglês de O. Wyon (New York: Charles Scribner’s Sons, 1939).

_____. The divine imperative (Philadelphia: Westminster, 1947a).

_____. The mediator (Philadelphia: Westminster, 1947b).

Bucci, W. Psychoanalysis and cognitive science (New York: Guilford, 1997).

Buchanan, G. M.; Seligman, M. E. P., orgs. Explanatory style (Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1995).

Büchsel, H. M. F. “Thumos”. In: Kittel, G., org. Theological dictionary of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1965). vol. 3. p. 167-72.

_____. Dicionário teológico do Novo Testamento. Tradução de Paulo Sérgio Gomes; João Artur dos Santos; Thaís Pereira Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2013). 2 vols.

Bugental, D. B.; Goodnow, J. J. “Socialization processes”. In: Damon, W. (org. da série); Eisenberg, N. (org. do volume). Handbook of child psychology:social, emotional, and personality development. 5. ed. (New York: Wiley). vol. 3. p. 389-462.

Bugental, J. F. T. The search for authenticity (New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1965).

Bulgakov, S. Churchly joy: Orthodox devotions for the church year (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

Burk, D.; Lambert, H. Transforming homosexuality: what the Bible says about sexual orientation and change (Phillipsburg: P&R, 2015).

Burnaby, J. Amor Dei: a study of the religion of St. Augustine (London, Reino Unido: Hodder & Stoughton, 1938).

Burrowes, G. A commentary on the Song of Solomon (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1958).

Busch, E. In: Guder, D. L.; Guder, J. J., orgs. The great passion: an introduction to Karl Barth’s theology. Tradução para o inglês de G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Bush, R. “The suffering of God as an aspect of the divine omniscience”. Journal of the Evangelical Theological Society, 51(4) (2008). p. 769-84.

Buss, A. H. Psychopathology (New York: John Wiley and Sons, 1966).

Buss, D. M. Evolutionary psychology: the new science of the mind (Boston: Allyn & Bacon, 1999).

_____. “The evolution of happiness”. American Psychologist, 55 (2000). p. 15-23.

Butterfield, R. The secret thoughts of an unlikely convert (Pittsburgh: Crown & Covenant, 2012).

_____. Pensamentos secretos de uma convertida improvável. Tradução de Josaías Ribeiro Jr. (Brasília: Monergismo, 2013). Tradução

_____. Openness unhindered (Pittsburgh: Crown & Covenant, 2015).

Calhoun, L. G.; Tedeschi, R. G., orgs. Handbook of posttraumatic growth: research and practice (New York: Psychology, 2014).

Calvin, J. Institutes of the Christian religion. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960; edição original: 1559).

_____ [João Calvino]. As institutas. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols.

_____. A instituição da religião cristã. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Unesp, 2008).

_____. Sermons on the Epistle to the Ephesians, tradução para o inglês de A. Golding (Edinburgh: Banner of Truth, 1973; edição original: 1577).

_____. Calvin’s commentaries (Grand Rapids: Baker, 1979).

_____ [João Calvino]. Gálatas/Efésios/ Filipenses/Colossenses; Pastorais. Comentários Bíblicos (São José dos Campos: Fiel, 2010).

Campbell, C. R. Paul and union with Christ: an exegetical and theological study (Grand Rapids: Zondervan, 2012).

_____. Advances in the study of Greek (Grand Rapids: Zondervan, 2015).

Canlis, J. Calvin’s ladder: a spiritual theology of ascent and ascension (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

Cantor, N.; Banton, H. “Effortful pursuit of personal goals in daily life”. In: Gollwitzer, P. M.; Bargh, P. A., orgs. The psychology of action: linking cognition and motivation to behavior (New York: Guilford, 1996). p. 338-60.

Capps, D. The depleted self: sin in a narcissistic age (Minneapolis: Fortress, 1993).

Carey, G. The gate of glory (London, Reino Unido: Hodder and Stoughton, 1986).

Carlton, W. Weakness of will: a philosophical introduction (Oxford: Basil Blackwell, 1988).

Carson, D. A. How long o Lord? Reflections on suffering and evil (Grand Rapids: Baker, 1990).

_____. The Gospel according to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

_____. Christ and culture revisited (Grand Rapids: Eerdmans, 2008a).

_____. Cristo e cultura: uma releitura (São Paulo: Vida Nova, 2012). Tradução de: Christ and culture revisited.

_____. “The wrath of God”. In: McCormack, B. L., org. Engaging the doctrine of God: contemporary Protestant perspectives (Grand Rapids: Baker, 2008b). p. 37-66.

Carter, J. D.; Moy, A. C. “Assertive behavior in a New Testament perspective”. Journal of Psychology and Theology, 8 (1980). p. 288-92.

_____; Okamoto, T.; Barnhurst, L.; Rheinheimer, R. “The challenge of new integrated treatments for mood disorder patients” (2003, junho). [Artigo apresentado na conferência nacional da Christian Association for Psychological Studies, em Anaheim, EUA.]

Carver, C. S.; Scheier, M. F. Attention and self-regulation: a control-theory approach to human behavior (New York: Spring-Verlag, 1981).

_____; _____. “Optimism”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press). p. 231-43.

Cassian, J. Conferences (New York: Paulist, 1985).

_____ [João Cassiano]. Conferências. Tradução de Aída Batista do Val; Leonardo Fróes (Juiz de Fora: Subiaco, 2007).

Cassidy, J.; Shaver, P. R., orgs. Handbook of attachment. 2. ed. (New York: Guilford, 2008).

Caussade, J. P. de. The joy of full surrender (Brewster: Paraclete, 1986; edição original: 1861).

Chamblin, J. K. Paul and the self: apostolic teaching for personal wholeness (Grand Rapids: Baker, 1993a).

_____. “Psychology”. In: Hawthorne, G. F.; Martin, R. P.; Reid, D. G., orgs. Dictionary of Paul and his letters (Downers Grove: InterVarsity, 1993b). p. 765-75.

_____. Dicionário de Paulo e suas cartas. Tradução de Bárbara Theoto Lambert (São Paulo: Loyola, 2008).

Chang, E., org. Virtue, vice, and personality (Washington: American Psychological Association, 2003).

Charlton, W. Weakness of will: a philosophical introduction (New York: Basil Blackwell, 1988).

Charry, E. T. By the renewing of your minds: the pastoral function of Christian doctrine (New York: Oxford University Press, 1997).

_____. “Theology after psychology”. In: McMinn, M. R.; Phillips, T. R., orgs. Care for the soul: exploring the intersection of psychology & theology (Downers Grove: InterVarsity, 2001). p. 118-33.

_____. “Reviving Christian psychology”. Lecture 1: Psychological theology. Fuller Theological Seminary. Integration of Psychology and Theology Symposium (2007, fevereiro).

_____. God and the art of happiness (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

Chisholm, R. M. Brentano and intrinsic value (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Cloud, H.; Townsend, J. Boundaries (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

_____; _____. Limites (São Paulo: Vida, 2001).

Clouser, R. A. The myth of religious neutrality (South Bend: University of Notre Dame Press, 2005).

Coakley, S. “Palliative or intensification? Pain and Christian contemplation in the spirituality of the sixteenth-century Carmelites”. In: Coakley, S.; Shelemay, K. K., orgs. Pain and its transformations: the interface of biology and culture (Cambridge: Harvard University Press, 2005). p. 77-100.

_____. God, sexuality, and the self: an essay “On the Trinity” (New York: Cambridge University Press, 2013).

Coates, R. Christianity in Bakhtin: God and the exiled author (New York: Cambridge University Press, 1998).

Coe, J. “Beyond relationality: musings toward a pneumadynamic approach to personality and psychopathology”. Journal of Psychology and Christianity, 18 (1999). p. 109-28.

Coe, J. H.; Hall, T. W., orgs. Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology (Downers Grove: InterVarsity, 2010).

Cole, B. S.; Pargament, K. I. “Spiritual surrender: a paradoxical path to control”. In: Miller, W. R., org. Integrating spirituality into treatment: resources for practitioners (Washington: American Psychological Association, 1999). p. 179-98.

Cole, G. A. God the peacemaker: how atonement brings shalom (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

Coleman, E.; Miner, M., orgs. Sexual offender treatment: biopsychosocial perspectives (Binghamton: Haworth, 2000).

Coles, R. The call of stories: teaching and the moral imagination (Boston: Houghton Mifflin, 1989).

Colijn, B. B. Images of salvation in the New Testament (Downers Grove: InterVarsity, 2010).

Collins, G. R. Christian counseling (Waco: Word, 1980).

_____. Aconselhamento cristão: edição século 21. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2005).

_____. The biblical basis of Christian counseling (Colorado Springs: NavPress, 1994).

Colquhoun, J. Repentence (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965; edição original: 1826).

_____. Spiritual comfort (Morgan: Soli Deo Gloria, 1998; edição original: 1814).

Combs, J.; Freedman, J. Narrative therapy: the social construction of preferred realities (New York: W. W. Norton, 1996).

Comiskey, A. Pursuing sexual wholeness: how Jesus heals the homosexual (Nashville: Thomas Nelson, 1992).

Conn, W. E. Conscience: development and self-transcendence (Birmingham: Religious Education, 1981).

Contrada, R.; Baum, A., orgs. The handbook of stress science: biology, psychology, and health (New York: Springer, 2010).

Cooley, C. H. Human nature and the social order (New York: Charles Scribner's Sons, 1902).

Cortez, M. Theological anthropology: a guide for the perplexed (New York: T&T Clark, 2010).

_____. Christological anthropology in historical perspective (Grand Rapids: Zondervan, 2016).

Cox, W. F., Jr.; Wakefield, H. “Spiritual egocentrism: a perspective on spiritual maturity”. Journal of Psychology and Theology, 12 (1984). p. 40-4.

Cozolino, L. The neuroscience of psychotherapy. 2. ed. (New York: W. W. Norton, 2010).

Crabb, L. J., Jr. Inside out (Colorado Springs: NavPress, 1988).

_____. De dentro para fora. Tradução de Myriam Talitha Lins (Curitiba: Betânia, 2019).

_____. Finding God (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

_____. Atravessar problemas e encontrar a Deus (São Paulo: Sepal, 1997).

_____. 66 love letters (Nashville: Thomas Nelson, 2009).

_____. Cartas de um Deus que te ama. Tradução de Bárbara Coutinho (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012). [Versão condensada de 66 love letters.]

_____; Allender, D. B. Encouragement: the key to caring (Grand Rapids: Zondervan, 1984).

Cramer, P. The development of defense mechanisms: theory, research, and assessment (New York: Springer-Verlag, 1991).

Cranfield, C. E. B. The epistle to the Romans (Edinburgh: T&T Clark, 1985).

_____. Carta aos romanos. Tradução de Anacleto Alvarez (São Paulo: Paulinas, 1992).

Crisp, O. D. Divinity and humanity (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Cullman, O. Christ and time (Philadelphia: Westminster, 1964).

_____. Cristo e o tempo (São Paulo: Custom, 2003).

Cunningham, C. Darwin’s pious idea: why the ultra-Darwinists and creationists both get it wrong (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

Cushman, P. Constructing the self, constructing America (Reading: Addison-Wesley, 1995).

Daly, R., S. J. The origins of the Christian doctrine of sacrifice (London, Reino Unido: Darton, Longman, & Todd, 1978).

Damasio, A. R. Descartes' error: emotion, reason, and the human brain (New York: G. P. Putnam's Sons, 1994).

_____. O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução de Dora Vicente; Georgina Segurado (São Paulo: Companhia das Letras, 2012).

Damon, W. The moral child (New York: Free Press, 1988).

Danaher, W. J. The Trinitarian ethics of Jonathan Edwards (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

Daniel, S. H. The philosophy of Jonathan Edwards (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

Danielou, J. God's life in us (Denville: Dimension, 1969).

_____. Prayer: the mission of the Church. Tradução para o inglês de D. L. Schindler Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

_____. From glory to glory: texts from Gregory of Nyssa's mystical writings (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997).

Dawkins, R. The selfish gene. nova edição (New York: Oxford University Press, 1989).

_____. O gene egoísta. Tradução de Rejane Rubino (São Paulo: Companhia das Letras, 2016).

Dawn, M. J. Powers, weakness, and the tabernacling of God (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

De Gruchy, J. W. Standing by God in his hour of grieving: human suffering, theological reflection, and Christian solidarity (Pretoria: C. B. Powell Bible Centre, 1986).

Dearing, R. L.; Stuewig, J.; Tangney, J. P. “On the importance of distinguishing shame from guilt: relations to problematic alcohol and drug use”. Addictive Behaviors, 30(7) (2005). p. 1392-404.

Dearing, R. L.; Tangney, J. P., orgs. Shame in the therapy hour (New York: Guilford, 2011).

Deci, E. L.; Ryan, R. M., orgs. Handbook of self-determination research (Rochester: University of Rochester Press, 2004).

DeCharms, R. Personal causation (New York: Academic, 1968).

Demarest, B. The cross and salvation (Wheaton: Crossway, 1997).

Dembski, W. A. Intelligent design (Downers Grove: InterVarsity, 1999).

_____; Witt, J. Design inteligente sem censura: um guia claro e prático para o debate. Tradução de Neuza Batista da Silva (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).

Dempster, S. G. Dominion and dynasty: a biblical theology of the Hebrew Bible (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

Denney, J. The death of Christ (London, Reino Unido: Tyndale, 1951; edição original: 1902).

DeYoung, R. K. Glittering vices: a new look at the seven deadly sins and their remedies (Grand Rapids: Brazos, 2009).

Diener, E.; Lucas, R. E.; Oishi, S. “Subjective well-being: the science of happiness and life satisfaction”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press). p. 63-73.

Dodds, M. J. The unchanging God of love: Thomas Aquinas and contemporary theology on divine immutability. 2. ed. (Washington: Catholic University of America Press, 2008).

Dooyeweerd, H. In the twilight of Western thought (Philadelphia: P&R, 1960).

_____. No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro; Rodolfo Amorim

Carlos de Souza (São Paulo: Hagnos, 2010).

Doron, G.; Sar-El, D.; Mikulincer, M.; Kyrios, M. “When moral concerns become a psychological disorder: the case of obsessive-compulsive disorder”. In: Mikulincer, M.; Shaver, P. R., orgs. The social psychology of morality: exploring the causes of good and evil (Washington: American Psychological Association, 2012). p. 293-310.

Dostoievsky, F. Notes from the underground (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

_____. Memórias do subsolo. Tradução de Lucas Simone (São Paulo: Hedra, 2013).

Duarte, J. L.; Crawford, J. T.; Stern, C.; Haidt, J.; Jussim, L.; Tetlock, P. E. “Political diversity will improve social psychological science”. Behavioral and Brain Sciences, 38 (2015). p. 1-58. Doi [digital object identifier]:10.1017/S0140525X14000430.

Dueck, A.; Reimer, K. A peaceable psychology: Christian therapy in a world of many cultures (Grand Rapids: Baker, 2009).

Dulles, A. Models of the church (New York: Image, 1991).

_____. A igreja e seus modelos (São Paulo: Paulinas, 1978).

Dunkel-Schetter, C.; Bennett, T. L. “Differentiating the cognitive and behavioral aspects of social support”. In: Sarason, B. R.; Sarason, I. G.; Pierce, G. R., orgs. Social support: an interactional view (New York: John Wiley & Sons, 1990). p. 267-96.

Dunn, J. D. G. The epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

_____. The theology of Paul the apostle (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

_____. A teologia do apóstolo Paulo. Tradução de Edwino Royer (São Paulo: Paulus, 2003).

Dweck, C. S. Self-theories: their role in motivation, personality, and development. (Philadelphia: Taylor & Francis, 2000).

Dyer, W. W.; Tracy, K.; Siegel, M. Incredible you! 10 ways to let your greatness shine through (Carlsbad: Hay, 2005).

Edwards, J. The works of Jonathan Edwards: religious affections (New Haven: Yale University Press, 1959; edição original: 1746). vol. 2.

_____. Afeições religiosas. Tradução de Marcos Vasconcelos; Marcelo Cipolla (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. The nature of true virtue (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960; edição original: 1765).

_____. Charity and its fruits (Edinburgh: Banner of Truth, 1969; edição original: 1852).

_____. The works of Jonathan Edwards: original sin (New Haven: Yale University Press, 1970; edição original: 1758). vol. 3.

_____. Treatise on grace and other posthumously published writings by Jonathan Edwards. Organização de P. Helms (Cambridge: James Clark, 1971).

_____. The works of Jonathan Edwards. Organização de E. Hickman (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974).

_____. The works of Jonathan Edwards: ethical writings. Organização de P. Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1989; edição original: 1765). vol. 8.

_____. “Images and shadows of divine things”. In: Anderson, W. E., org., The works of Jonathan Edwards: typological writings (New Haven: Yale University Press, 1993). vol. 11.

_____. The works of Jonathan Edwards: the “miscellanies”, números a-500. Organização de T. A. Schafer (New Haven: Yale University Press, 1994). vol. 13.

_____. “A dissertation on the end for which God created the world”. In: God’s passion for his glory (Wheaton: Crossway, 1998; edição original: 1765).

_____. O fim para o qual Deus criou o mundo. Tradução de Almiro Pisetta

(São Paulo: Mundo Cristão, 2017).

_____. The works of Jonathan Edwards: the “miscellanies”, números 501-832. Organização de A. Chamberlain (New Haven: Yale University Press, 2000). vol. 18.

_____. The works of Jonathan Edwards. Writings on the Trinity, grace, and faith. Organização de S. H. Lee (New Haven: Yale University Press, 2003). vol. 21.

_____. The works of Jonathan Edwards, vol. 25: sermons and writings, 1743–1758. Organização de W. H. Kimnach (New Haven: Yale University Press, 2006).

_____. Pecadores nas mãos de um Deus irado e outros sermões de Jonathan Edwards. Tradução de Luís Aron de Macedo (Rio de Janeiro: CPAD, 2005).

Egan, G. The skilled helper. 7. ed. (Belmont: Wadsworth, 2002).

Eid, M.; Larson, R. J. The science of subjective well-being (New York: Guilford, 2007).

Eisenberg, N., org. Handbook of child psychology: social, emotional, and personality development. 5 ed. (New York: John Wiley & Sons, 1998). vol. 3.

_____; Fabes, R. A. “Prosocial development”. In: Damon, W. (org. da série); Eisenberg, N. (org. do volume). Handbook of child psychology: social, emotional, and personality development. 5. ed. (New York: Wiley). vol. 3. p. 701-78.

Ellenberger, H. The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry (New York: Basic, 1970).

Elwell, W. A.; Comfort, P. W. Tyndale Bible dictionary. Tyndale Reference Library, 639 (Wheaton: Tyndale, 2001).

_____. Dicionário bíblico Tyndale (Santo André: Geográfica, 2015).

Emery, G. The Trinitarian theology of Saint Thomas Aquinas. Tradução para o inglês de F. A. Murphy (Oxford: Oxford University Press).

_____. The Trinity: an introduction to Catholic doctrine on the Triune God (Washington: Catholic University of America Press, 2011).

_____; Levering, M., orgs. The Oxford handbook of the Trinity (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Emlet, M. R. Crosstalk: where life & Scripture meet (Greensboro: New Growth, 2009).

_____. Conversa cruzada: onde a vida e a Escritura se encontram. Tradução de Marcos Vasconcelos (São Paulo: Cultura Cristã, 2015).

Emmons, R. A. The psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality (New York: Guilford, 1999).

_____. Thanks! How the new science of gratitude can make you happier (New York: Houghton Mifflin, 2007).

_____. Agradeça e seja feliz: como a ciência da gratidão pode mudar sua vida para melhor. Tradução de Maria Clara de Biasi W. Fernandes (Rio de Janeiro: Best Seller, 2009).

_____; McCullough, M. E. The psychology of gratitude (New York: Oxford University Press, 2004).

_____; Shelton, C. M. “Gratitude and the science of positive psychology”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 459-71.

Erickson, M. Christian theology (Grand Rapids: Baker, 1983-1985).

_____. Teologia sistemática. Tradução de Robinson Malkomes; Valdemar Kroker; Tiago Abdala Teixeira Melo (São Paulo: Vida Nova, 2015).

Erikson, E. H.. Childhood and society (New York: Norton, 1950).

_____. Infância e sociedade (Rio de Janeiro: Zahar, 1976).

_____. Identity: youth and crisis (New York: Norton, 1968).

_____. Identidade, juventude e crise (Rio de Janeiro: Zahar, 1976).

Evágrio Pôntico. “On discrimination”. In: The Philokalia (Boston: Faber & Faber, 1979a). vol. 1. p. 38-52.

_____. “Texts on watchfulness”. In: The Philokalia (Boston: Faber & Faber, 1979b). vol. 1. p. 53-4.

_____. Pequena Filocalia (Prior Velho: Paulinas, 2017). Tradução de: Philokalia.

Evans, C. S. Soren Kierkegaard’s Christian psychology (Grand Rapids: Baker, 1990).

_____. Kierkegaard: an introduction (New York: Cambridge University Press, 2009).

Everly, G. S. Jr.; Lating, J. M. A clinical guide to the treatment of the human stress response. 2. ed. (New York: Kluwer Academic, 2002).

Exline, J. J.; Hall, T. W.; Pargament, K. I.; Harriott, V. A. “Predictors of growth from spiritual struggle among Christian undergraduates: the importance of perceiving a two-way relationship with God”. Journal of Positive Psychology, 12 (5) (2016).

Fairbairn, W. R. D. An object-relations theory of the personality (New York: Basic, 1952).

Faraone, S. V.; Tsuang, M. T.; Tsuang, D. W. Genetics of mental disorders: a guide for students, clinicians, and researchers (New York: Guilford, 1999).

Farrow, D. Ascension and ecclesia (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

Fauconnier, G.; Turner, M. The way we think: conceptual blending and the mind’s hidden complexities (New York: Basic, 2002).

Fava, M.; Kendler, K. S. Major depressive disorder. Neuron, 28 (2) (2000). p. 335-41. Doi [digital object identifier]: 10.1016/S0896-6273(00)00112-4.

Fee, G. D. The First Epistle to the Corinthians. ed. rev. (Grand Rapids:

Eerdmans, 2014).

_____. 1Coríntios: comentário exegético. Tradução de Marcio L. Redondo (São Paulo: Vida Nova, 2019). Tradução de: The First Epistle to the Corinthians.

Feinberg, J. S., org. Continuity and discontinuity: perspectives on the relationship between the Old and New Testaments (Westchester: Crossway, 1988).

_____. Continuidade descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de Onofre Muniz (São Paulo: Hagnos, 2013). Tradução de: Continuity and discontinuity.

Fenichel, O. The psychoanalytic theory of neurosis (New York: Norton, 1945).

_____. Teoria psicanalítica das neuroses (Rio de Janeiro: Atheneu, 2000).

Ferguson, S. B. John Owen on the Christian life (Edinburgh: Banner of Truth, 1987).

_____. The Holy Spirit (Downers Grove: InterVarsity, 1996).

_____. O Espírito Santo. Tradução de Valter Graciano Martins (Recife: Clire, 2014).

Fiddes, P. S. The creative suffering of God (Oxford: Clarendon, 1987).

First, M. B.; Tasman, A. DSM-IV-TR mental disorders: diagnosis, etiology and treatment (New York: John Wiley & Sons, 2004).

Fitzmyer, J. A. Paul and his theology: a brief sketch. 2. ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989).

Fitzpatrick, E. Found in him: the joy of the incarnation and our union with Christ (Wheaton: Crossway, 2013).

_____. Encontrados nele: a alegria da encarnação e de nossa união com Cristo. Tradução de Lucilia Marques (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Flanagan, K. S.; Hall, S. E, orgs. Christianity and developmental

psychopathology: Foundations and approaches (Downers Grove: InterVarsity, 2014).

Flender, O. Eikon. In: Brown, C., org., The new international dictionary of New Testament theology (Grand Rapids: Zondervan). vol. 2. p. 286-8.

_____. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Flett, G. L.; Hewitt, P. L. Perfectionism: theory, research, and treatment (Washington: American Psychological Association, 2002).

Foa, E. B.; Huppert, J. D.; Cahill, S. P. “Emotional processing theory: an update”. In: Rothbaum, B. O., org., Pathological anxiety: emotional processing in etiology and treatment (New York: Guilford, 2006). p. 3-24.

Folkman, S.; Moskowitz, J. T. “Coping: pitfalls and promise”. Annual Review of Psychology, 55 (2004). p. 745-75.

Fonagy, P. The mentalization-focused approach to social development. In: Allen, J. G.; Fonagy, P., orgs. Handbook of mentalization-based treatment (New York: John Wiley & Sons). p. 53-100.

_____; Gergely, G.; Jurist, E.; Target, M. Affect regulation, mentalization, and the development of the self (New York: Other, 2002).

Ford, D. F. Self and salvation: being transformed (New York: Cambridge, 1999).

Ford, J. M. Revelation (New York: Doubleday, 1975).

Forsterling, F. “Attributional conceptions in clinical psychology”. American Psychologist, 41 (1986). p. 275-85.

Foucault, M. Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason (New York: Random, 1965).

_____. História da loucura na idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto (São Paulo: Perspectiva, 2007).

_____. Discipline & punish: the birth of the prison (New York: Random, 1977).

_____. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Pedro Elói Duarte (Lisboa: Edições 70, 2013).

Fowler, J. W. Stages of faith (New York: Harper & Row, 1982).

_____. Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. Tradução de Julio Paulo Tavares Zabatiero (São Leopoldo: Sinodal, 1992).

Fowler, T. B.; Kuebler, D. The evolution controversy: a survey of competing theories (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

Frame, J. The doctrine of the knowledge of God (Phillipsburg: P&R, 1987).

_____. A doutrina do conhecimento de Deus. Tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Cultura Cristã, 2006).

_____. Cornelius Van Til: an analysis of his thought (Phillipsburg: P&R, 1995).

_____. The doctrine of God (Phillipsburg: P&R, 2002).

_____. A doutrina de Deus. Tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Cultura Cristã, 2013).

Francis de Sales. Introduction to the devout life (Garden City: Image, 1955; edição original: 1619).

_____ [Francisco de Sales]. Filoteia: ou introdução à vida devota. Tradução de João José P. Castro (Petrópolis: Vozes, 2019).

Franklin, C.; Fong, R., orgs. The church leader's counseling resource book: a guide to mental health and social problems (New York: Oxford University Press, 2011).

Fredrickson, B. L. "Positive emotions". In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press). p. 120-34.

Frei, H. The eclipse of the biblical narrative (New Haven: Yale University Press, 1980).

Freud, S. A general introduction to psychoanalysis. Edição de A. A. Brill. Tradução para o inglês de Joan Riviere (New York: Liveright, 1935).

_____. Introdução à psicanálise (Rio de Janeiro: Delta, 1959).

_____. Beyond the pleasure principle (New York: Bantam, 1959; edição original: 1920).

_____. Além do princípio do prazer. Tradução de Tales Ab'Sáber (Porto Alegre: L&PM, 2018).

_____. Group psychology and the analysis of the ego (New York: Bantam, 1960; edição original: 1921).

_____. Psicologia de grupo e outros trabalhos. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira (Rio de Janeiro: Imago, 1996). vol. XVIII.

Fromm, E. The art of loving (New York: Harper & Row, 1956).

_____. A arte de amar. Tradução de Eduardo Brandão (São Paulo: Martins Fontes, 2000).

Gaffin, R. B., Jr. "Gerhardus Vos and the interpretation of Paul". In: Geehan, E. R., org., Jerusalem and Athens: critical discussions on the theology and apologetics of Cornelius Van Til (Phillipsburg: P&R, 1971). p. 228-36.

_____. Resurrection and redemption: a study in Paul's soteriology (Grand Rapids: Baker, 1978).

_____. "Atonement in the Pauline corpus". In: Hill, C. E.; James III, F. A. James, orgs., The glory of the atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2004). p. 140-62.

Garzon, F. Pursuing peace: case studies exploring the effectiveness of theophostic prayer ministry (Maitland: Xulon, 2008).

Gawronski, B.; Payne, B. K., orgs. Handbook of implicit social cognition (New York: Guilford, 2010).

Gazzaniga, M. S., org. The new cognitive neurosciences (Cambridge: MIT, 2000).

_____. The ethical brain (New York: Dana, 2008).

Gentry, P. J.; Wellum, S. J. Kingdom through covenant (Wheaton: Crossway, 2012).

Gergen, K. J. The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life (New York: Basic, 1992).

Gershon, M. The second brain (New York: HarperCollins, 1998).

_____. O segundo cérebro: entenda o funcionamento do aparelho digestivo e sua relação com o cérebro, uma visão revolucionária das doenças nervosas do estômago e do intestino. Tradução de Ana Beatriz Rodrigues (Rio de Janeiro: Campus, 2000).

Giddens, A. Modernity and self-identity: self and society in the late Modern Age (Palo Alto: Stanford University Press, 1991).

Gilbert, P. “Shame in psychotherapy and the role of compassion focused therapy”. In: Dearing, R. L.; Tangney, J. P., orgs. Shame in the therapy hour (New York: Guilford, 2011). p. 325-54.

Gilson, E. The spirit of medieval philosophy. Tradução para o inglês de A. H. C. Downes (New York: Charles Scribner’s Sons, 1936).

_____. O espírito da filosofia medieval. Tradução de Eduardo Brandão (São Paulo: Martins Fontes, 2006).

Gingrich, F. W. Léxico do Novo Testamento grego/português. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero (São Paulo: Vida Nova, 1993).

Gingrich, H. Restoring the shattered self (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Girard, R. The Girard reader. Organização de J. G. Williams (New York: Crossroad, 1996).

Goetz, S.; Taliaferro, C. Naturalism (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

Goffman, E. Stigma: notes on the management of spoiled identity (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963).

_____. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Rio de Janeiro: Guanabara, 1991).

Goldsmith, D. J. Communicating social support: advances in personal relationships (New York: Cambridge University Press, 2004).

Goldsworthy, G. According to plan: the unfolding revelation of God in the Bible (Downers Grove: InterVarsity, 1991).

_____. Introdução à teologia bíblica: o desenvolvimento do evangelho em toda a Escritura (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of evangelical biblical interpretation (Downers Grove: InterVarsity, 2007).

Goodwin, T. “The trial of a Christian’s growth”. In: The works of Thomas Goodwin (Eureka: Tanski Publications, 1996; edição original: 1861-1866). vol. 3. p. 433-507.

Gorman, M. J. Cruciformity: Paul’s narrative spirituality of the cross (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Gorsuch, R. L.; Miller, W. R. “Assessing spirituality”. In: Miller, W. R., org. Integrating spirituality into treatment: resources for practitioners (Washington: American Psychological Association, 1999). p. 47-64.

Granqvist, P.; Kirkpatrick, L. A. “Attachment and religious representations and behavior”. In: Cassidy, J.; Shaver, P. R., orgs. Handbook of attachment. 2008 (New York: Guilford, 2008). p. 906-33.

Grauf-Grounds, C.; Steele, L. L. “Language as change-agent: metaphor in the work of Jay Haley and in the parables of Jesus”. Journal of Psychology and Theology, 10 (1982). p. 212-20.

Green, J. B. “The kaleidescopic view”. In: Beilby, J.; Eddy, P. R., orgs. The nature of the atonement: four views (Downers Grove: InterVarsity, 2006). p. 157-8.

Greenberg, J.; Koole, S. L.; Pyszczynski, T., orgs.. Handbook of experimental existential psychology (New York: Guilford, 2004).

Greenberg, L. S. Emotion-focused therapy (Washington: American Psychological Association, 2011).

_____. Terapia focada nas emoções (Lisboa: Coisas de Ler, 2014). Tradução de: Emotion-focused therapy.

_____; Paivio, S. C. Working with emotions in psychotherapy (New York: Guilford, 1997).

_____; Van Balen, R. “The theory of experience-centered therapies”. In: Greenberg, L. S.; Watson, J. C.; Lietaer, G., orgs. Handbook of experiential therapy (New York: Guilford, 1998). p. 28-60.

_____; Watson, J. C.; Lietaer, G., orgs. Handbook of experimental therapy (New York: Guilford, 1998).

Gregory of Nazianzus. “In defense of his flight to Pontus, second oration”. The Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series (Albany: Sage Digital Library). vol. 7. p. 398-442.

_____. On God and Christ: the five theological orations and two letters to Cledonius (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2002).

Gregory of Nyssa. From glory to glory (New York: Charles Scribner’s Sons, 1961).

Gregory the Great. Pastoral care (New York: Newman, 1950).

_____ [Gregório Magno]. Regra pastoral. Tradução de Sandra Pascoalato (São Paulo: Paulus, 2010).

Grenz, S. J. The social God and the relational self: a Trinitarian theology of the imago Dei (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

Griffin, G. A. E. “Analytical psychology and the dynamics of human evil: a problematic case in the integration of psychology and theology”. Journal of Psychology and Theology, 14 (1986). p. 269-77.

Groeschel, B. Spiritual passages: the psychology of spiritual development (New York: Crossroad, 1993).

Grou, J. N. Meditations on the love of God (Westminster: Newman, 1962; edição original: 1796).

_____. The spiritual life (Manchester, Estados Unidos: Sophia Institute, 2002).

Grusec, J. E.; Lytton, H. Social development: history, theory, and research (New York: Springer-Verlag, 1988).

Gunton, C. E. “Trinity, ontology and anthropology: towards a renewal of the doctrine of the imago Dei”. In: Schwobel, C., org., Persons, divine and human (Edinburgh: T&T Clark, 1991). p. 47-64.

_____. The Triune Creator: a historical and systematic study (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Guntrip, H. Psychotherapy and religion (New York: Harper & Brothers, 1957).

_____. Psychoanalytic theory, therapy, and the self (New York: Basic, 1971).

Haidt, J. “Elevation and the positive psychology of morality”. In: Keyes, C. L. M.; Haidt, J., orgs. Flourishing: positive psychology and the life well-lived (Washington: American Psychological Association, 2003). p. 275-89.

_____; Seder, P. “Admiration and awe”. In: Sander, D.; Scherer, K., orgs. Oxford companion to emotion and the affective sciences (New York: Oxford University Press, 2010). p. 4-5.

Haith, M. M.; Benson, J. B.; Roberts, R. J. Jr.; Pennington, B. F., orgs. The development of future-oriented processes (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

Halder, K. Fernkurs — Der Grundlagen Christliche Psychologie, Heft 5a: Der Mensch in Beziehung zu Gott (Kitzingen: Akadamie für Christliche Psychologie, 2003).

_____. Fernkurs — Der Grundlagen Christliche Psychologie, Heft 5b: Der Mensch in Beziehung zu Gott. Teil 2: Der complexe Zusammenhang von Sunde,

Selbtsherstellung und Störung (Kitzingen: Akadamie für Christliche Psychologie, 2004).

Hall, M. E. L.; Johnson, E. L. “Theodicy and therapy: philosophical/theological contributions to the problem of suffering”. Journal of Psychology and Christianity, 20 (2001). p. 5-17.

Hall, T. W.; Fujikawa, A.; Halcrow, S. R.; Hill, P. C.; Delaney, H. “Attachment to God and implicit spirituality: clarifying correspondence and compensation models”. Journal of Psychology & Theology, 37 (2009). p. 227-44.

Halstead, L. B. “Evolution — the fossils say yes!”. In: Montagu, A., org. Science and creationism (New York: Oxford University Press). p. 240-54.

Hamer, D. H. “Genetics of sexual behavior”. In: Benjamin, J.; Ebstein, R. P.; Belmaker, R. H., orgs. Molecular genetics and the human personality (New York: American Psychiatric Publishing, 2002). p. 257-74.

Hamilton, J. H.; Henry, P. J. Handbook for therapy for unwanted homosexual attractions: a guide to treatment (Maitland: Xulon, 2009).

Hamilton, N. G. Self & others: object relations theory in practice (Northvale: Jason Aronson, 1988).

Hamon, S. A.; Houskamp, B. “Beyond self-actualization: comments on the life and death of Stephen the Martyr”. Journal of Psychology and Theology, 5 (1977). p. 292-9.

Hannaford, C. Picking up the pieces handbook (Nashville: Lifeway, 2009).

Harmon-Jones, E.; Winkieleman, P., orgs. Social neuroscience: integrating biological and psychological explanations of social behavior (New York: Guilford, 2007).

Harre, R. Personal being: a theory for individual psychology (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1984).

_____; Clarke, D.; De Carlo, N. Motives and mechanisms: an introduction to the psychology of action (London, Reino Unido: Methuen, 1985).

Harrison, E. F. “Holiness”. In: Bromiley, G. W., org. The international standard Bible encyclopedia (Grand Rapids: Eerdmans). vol. 2. p. 725-9.

Harrisville, R. A. Fracture: the cross as irreconcilable in the language and thought of the biblical writers (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

Hart, D. B. The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

_____. The experience of God: being, consciousness, bliss (New York: Oxford University Press, 2013).

Harter, S. The construction of the self: a developmental perspective. 2. ed. (New York: Guilford, 2012).

Hartley, J. E. “ṣelem”. In: Harris, R. L.; Archer Jr., G. L.; Waltke, B. K., orgs. Theological wordbook of the Old Testament (Chicago: Moody, 1980). p. 767-8.

_____. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 1998).

Hauerwas, S. A community of character: toward a constructive, Christian social ethic (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1981).

_____. The peaceable kingdom (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1983).

_____. Suffering presence (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1986).

_____; Jones, L. G., orgs. Why narrative? Readings in narrative theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

Hayes, S. C.; Strosahl, K. D.; Wilson, K. G. Acceptance and commitment therapy. 2. ed. (New York: Guilford, 2012).

Heckhausen, H. Motivation and action (New York: Springer-Verlag, 1991).

Heidegger, M. Being and time. Tradução para o inglês de J. Macquarrie; E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962).

_____. Ser e tempo. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/EdUSF, 2015).

Heider, F. The psychology of interpersonal relations (New York: John Wiley & Sons, 1958).

_____. Psicologia das relações interpessoais (São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1970).

Heims, E. “Person. IV. Dogmatics”. In: Betz, H. D.; Browning, D. S.; B. Janowski, B.; Jungel, E., orgs. Religion past and present: encylopedia of theology and religion (Leiden: Brill, 2011). vol. IX. p. 732-5.

Helm, P. The providence of God (Downers Grove: InterVarsity, 1994).

_____. A providência de Deus. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

Hendrix, H.; Hunt, H. L.; Hannah, M. T.; Luquet, W., orgs. Imago relationship therapy: perspectives on theory (San Francisco: Jossey-Bass, 2005).

Herbert, G. The complete English works (New York: Alfred A. Knopf, 1995).

Hesse, E. “The adult attachment interview: protocol, method of analysis, and empirical studies”. In: Cassidy, J.; Shaver, P. R., orgs., Handbook of attachment. 2. ed. (New York: Guilford). p. 552-98.

Hill, C. E.; James, F. A., III. The glory of the atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2004).

Hill, W. Spiritual friendship: finding love in the church as a celibate gay Christian (Grand Rapids: Brazos, 2015).

Hinshelwood, R. D. A dictionary of Kleinian thought (New York: Jason Aronson, 1991). 2. ed.

_____. Dicionário do pensamento kleiniano. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu (Porto Alegre: Artes Médicas, 1992).

Hodge, C. Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1993; edição original:

1872).

_____. Teologia sistemática. Tradução de Valter Graciano Martins (São Paulo: Hagnos, 2003).

Hoehner, H. W. Ephesians: an exegetical commentary (Grand Rapids: Baker, 2002).

Hoekema, A. A. The Christian's self-image (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

_____. The Bible and the future (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

_____. A Bíblia e o futuro. Tradução de Karl Kepler (São Paulo: Cultura Cristã, 2013).

_____. Created in God's image (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

_____. Criados à imagem de Deus. Tradução de Heber Carlos de Campos (São Paulo: Cultura Cristã, 2017).

_____. Saved by grace (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

_____. Salvos pela graça. Tradução de Wadislau Martins Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2011).

Hoffman, M. L. "Empathy, social cognition, and moral action". In: Kurtines, W. M.; Gerwirtz, J. L., orgs. Handbook of moral behavior and development (Hillsdale: Erlbaum, 1991). p. 275-301. vol. 1: Theory.

Hoffman, M. T. Toward mutual recognition: relational psychoanalysis and the Christian narrative (New York: Routledge, 2011).

Holifield, E. B. A history of pastoral care in America: from salvation to self-realization (Nashville: Abingdon, 1983).

Holmes, S. R. God of grace and God of glory: an account of the theology of Jonathan Edwards (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

_____. The quest for the Trinity: the doctrine of God in Scripture, history and modernity (Downers Grove: InterVarsity, 2012).

Hood, R. W., Jr.; Hill, P. C.; Spilka, B. The psychology of religion: an empirical approach. 4. ed. (New York: Guilford, 2009).

Hopkins, G. M. Gerard Manley Hopkins: poems and prose (New York: Penguin, 1985).

_____. Poesia e prosa escolhidas. Biblioteca Indispensável. Tradução de Mário Avelar (Prior Velho: Paulinas, 2018).

_____. Poemas. Tradução de Aila de Oliveira Gomes (São Paulo: Companhia das Letras, 1989).

Horney, K. Neurosis and human growth (New York: Norton, 1950).

_____. Neurose e desenvolvimento humano: a luta pela autorrealização (sic). Tradução de José Severo de Camargo Pereira; Maria Helena Rodrigues Muus (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1959).

Horton, M. S. Covenant and eschatology: the divine drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

_____. Lord and servant: a covenant Christology (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

_____. Covenant and salvation (Louisville: Westminster John Knox, 2007).

_____. The Christian faith: a systematic theology for pilgrims on the way (Grand Rapids: Zondervan, 2011).

_____. Doutrinas da fé cristã: uma teologia sistemática para os peregrinos no caminho. Tradução de João Paulo Thomaz de Aquino (São Paulo: Cultura Cristã, 2016).

Howard, G. S. “Behold our creation! What counseling psychology has become and might yet become”. Journal of Counseling Psychology, 39 (1992). p. 419-42.

Howe, L. T. The image of God: a theology for pastoral care and counseling (Nashville: Abingdon, 1995).

Huffman, D. S.; Johnson, E. J., orgs. God under fire: modern scholarship

reinvents God (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

Ickes, W. “Attributional styles and the self-concept”. In: Abramson, L. Y., org., Social cognition and clinical psychology: a synthesis (New York: Guilford). p. 66-97.

Ingram, R. E.; Price, J. M., orgs. Vulnerability to psychopathology: risk across the lifespan (New York: Guilford, 2001).

Irenaeus of Lyon. The scandal of the incarnation: Irenaeus against the heresies (San Francisco: Ignatius, 1990).

_____ [Ireneu de Lião]. Contra as heresias. Patrística (São Paulo: Paulus, 2014).

Jacobs, A. Original sin: a cultural history (New York: HarperOne, 2009).

James, W. Principles of psychology (New York: Henry Holt, 1890). vol. 1.

Jeffrey, S.; Ovey, M.; Sach, A. Pierced for our transgressions: rediscovering the glory of penal substitution (Wheaton: Crossway, 2007).

Jenson, R. W. “The triune God”. In: Braaten, C. A.; Jenson, R. W. orgs. Christian dogmatics (Philadelphia: Fortress, 1984). vol. 1. p. 83-196.

_____. Dogmática cristã. Tradução de Gerrit Delfstra et al. (São Leopoldo: Sinodal, 2002).

_____. America’s theologian: a recommendation of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1988).

_____. On thinking the human: resolutions of difficult notions (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

João da Cruz. Dark night of the soul (New York: Image, 1959).

_____. A noite escura da alma (Família Católica, 2018).

_____. The complete works of Saint John of the Cross. Tradução para o inglês e organização de E. A. Peers (Westminster, Estados Unidos: Newman, 1935).

_____. Obras completas de São João da Cruz (Petrópolis: Vozes, 2002).

Johnson, D.; Van Vonderen, J. The subtle power of spiritual abuse (Minneapolis: Bethany, 2005).

Johnson, E. A. She who is: the mystery of God in feminist theological discourse (New York: Crossroad, 1993).

_____. Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino. Attílio Brunetta (Petrópolis: Vozes, 1995).

Johnson, E. L. “Sin, weakness, and psychopathology”. Journal of Psychology and Theology, 15 (1987). p. 218-26.

_____. “A place for the Bible within psychological science”. Journal of Psychology and Theology, 20 (1992). p. 346-55.

_____. “Christ, the Lord of psychology”. Journal of Psychology and Theology, 25 (1997a). p. 11-27.

_____. “Human agency and its social formation”. In: Roberts, R. C.; Talbot, M. R., orgs. Limning the psyche: explorations in Christian psychology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997b). p. 138-64.

_____. Describing the self within redemptive history. Journal of Psychology and Christianity, 19 (2000). p. 5-24.

_____. “Can God be grasped by our reason?”. In: Huffman, D. S.; Johnson, E. J., orgs. God under fire: modern scholarship reinvents God (Grand Rapids: Zondervan, 2002). p. 71-104.

_____. Foundations for soul care: a Christian psychology proposal (Downers Grove: InterVarsity, 2007).

_____. Fundamentos para o cuidado da alma: uma proposta de psicologia cristã (São Paulo: Shedd), 2021.

_____. “A brief history of Christians in psychology”. In: Johnson, E. L., org. Christianity and psychology: five views (Downers Grove: InterVarsity, 2010). p. 9-47.

_____. “Re-wording the justification/sanctification relation with some help

from speech-act theory". Journal of the Evangelical Theological Society, 54(4) (2011a). p. 767-86.

_____. "The three faces of integration". Journal of Psychology and Christianity, 30(4) (2011b). p. 339-55.

_____. "Let's talk: embeddedness, majority-minority relations, and principled pluralism". Journal of Psychology and Theology, 40(1) (2012). p. 26-31.

_____. "Dialoging in good form: a response to Rom Harre, Jack Martin, and Mark Freeman's responses to 'Form psychology'". New Ideas in Psychology, 38 (2015a). p. 44-53. Doi [digital object identifier]:org/10.1016/j.newideapsych.2014.10.004.

_____. "Mapping the field of the whole person: toward a form psychology". New Ideas in Psychology, 38 (2015b). p. 4-24. Doi [digital object identifier]: org/10.1016/j.newideapsych.2013.05.005.

_____. "The social dynamics of worldviews in psychology". Apresentado na Convenção da American Psychological Association, em Toronto (2015, agosto).

_____. "One edge of a two-edged sword: the subversive function of Scripture". Journal of Soul Care and Spiritual Formation, 9 (2016). p. 54-76.

_____; Bartholomew, C. G. Christian transdisciplinarity: a proposal for the renewal of Christian scholarship in the 21st century (manuscrito inédito).

_____; Burroughs, C. S. "Protecting one's soul: a Christian inquiry into defensive activity". Journal of Psychology and Theology, 28 (2000). p. 175-89.

_____; Sandage, S. J. "A postmodern reconstruction of psychotherapy: orienteering, religion, and the healing of the soul". Psychotherapy, 36 (1999). p. 1-14.

_____; Watson, P. J. "Worldview communities and the science of psychology". In: Piedmont, R. L.; Village, A., orgs. Research in the social scientific study of religion (Boston: Brill, 2012). vol. 23. p. 269-84.

_____; Worthington, E. L., Jr.; Hook, J. N.; Aten, J. D. "Evidence-based practice in light of the Christian tradition(s): reflections and future directions".

In:

Worthington Jr., E. L.; Hook, J.; Aten, J. Evidence-based Christian psychotherapy and counseling (Downers Grove: InterVarsity, 2013). p. 325-46.

Jones, R. E.; Lopez, K. H. Human reproductive biology (Amsterdam: Elsevier, 2006).

Jones, S. L. “A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: perhaps the boldest model yet”. American Psychologist, 49 (1994). p. 184-99.

_____. “An apologetic apologia for the integration of psychology & theology”. In: McMinn, M. R.; Phillips, T. R., orgs.. Care for the soul (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

_____.; Butman, R. E., orgs. Modern psychotherapies (Downers Grove: InterVarsity, 2011).

_____; Wilcox, D. A. “Religious values in secular theories of psychotherapy”. In: Worthington Jr., E. L., org. Psychotherapy and religious values (Grand Rapids: Baker, 1993). p. 37-61.

Jones, S. L.; Yarhouse, M. A. Homosexuality: the use of scientific research in the church’s moral debate (Downers Grove: InterVarsity, 2000).

_____; _____. Ex-gays: a longitudinal study of religiously mediated change in sexual orientation (Downers Grove: InterVarsity, 2007).

Julian of Norwich. Revelations of Divine love (London, Reino Unido: Penguin, 1998).

_____ [Juliana de Norwich]. Revelações do amor divino. Tradução de Marcelo Masson Maroldi (São Paulo: Paulus, 2018).

Jung, C. G. “The relations between the ego and the unconscious”. In: Read, H.; Fordham, M.; Adler, G.; McGuire, W., orgs. The collected works of C. G. Jung (Princeton: Princeton University Press, 1966; edição original: 1928). vol. 7. p. 123-244.

_____. Obra completa de C. G. Jung (Petrópolis: Vozes, 2011). 20 vols. Tradução de: Gesamtregister.

_____. “The shadow”. In: Storr, A., org., The essential Jung (Princeton: Princeton University Press, 1983). p. 91-3.

Jungel, E. God as the mystery of the world (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

Kagan, J. The nature of the child (New York: Basic, 1984).

Kahneman, D.; Diner, E.; Schwarz, N., orgs. Well-being: the foundations of hedonic psychology (New York: Russell Sage, 1999). p. 353-73.

Kasemann, E. Commentary on Romans (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Kegan, R. The evolving self: problem and process in human development (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1982).

Kellemen, R. W. Gospel-centered counseling (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

_____. Aconselhamento segundo o evangelho: a rica teologia saturada do evangelho aplicada às lutas da alma humana. Tradução de Meire Portes Santos (São Paulo: Cultura Cristã, 2018).

_____. Gospel conversations (Grand Rapids: Zondervan, 2016).

Keller, T. Ministries of mercy. 2. ed. (Phillipsburg: P&R, 1997).

_____. Ministries of mercy: the call of the Jericho road. 3. ed. (Phillipsburg: P&R, 2015).

_____. Ministérios de misericórdia: o chamado para a estrada de Jericó. Tradução de Eulália Pacheco Kregness (São Paulo: Vida Nova, 2016).

Kelsey, D. H. Eccentric existence: a theological anthropology (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

Kendler, K. S.; Prescott, C. A. Genes, environment, and psychopathology: Understanding the causes of psychiatric and substance use disorders (New York: Guilford, 2006).

Kerr, F. After Aquinas: versions of Thomism (Malden: Blackwell, 2002).

Khalil, I. J. “Eastern orthodoxy and psychotherapy”. In: Cox, R. H., org. Religious systems and psychotherapy (Springfield: Charles C. Thomas, 1973). p. 195-223.

Kierkegaard, S. Purity of heart is to will one thing (New York: Harper & Row, 1938; edição original: 1847).

_____. The prayers of Kierkegaard (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

_____. The sickness unto death. Tradução para o inglês de H. V. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980; edição original: 1849).

_____. O desespero humano. Tradução de Alex Marins (São Paulo: M. Claret, 2006).

_____. Philosophical fragments. Tradução para o inglês de H. V. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985; edição original: 1844).

_____. Migalhas filosóficas. Tradução de Ernani Reichmann; Álvaro Valls (Petrópolis: Vozes, 2011).

_____. For self-examination. Judge for yourselves! Tradução para o inglês de H. V. Hong; E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990).

Kim, L. “The Holy Spirit, common grace, and secular psychotherapy”. Journal of Psychology and Theology, 40 (2012). p. 229-39.

Kim, L. V.; Johnson, E. L. “Transformation in Christian emotion-focused therapy”. In: Appleby, D. W.; Ohlschlager, G., orgs. Transformative encounters: the intervention of God in Christian counseling and pastoral care (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Kinghorn, W. “Positive psychology and the end of virtue”. Journal of Positive Psychology, 12 (5) (2016).

Kistemaker, S. J. “Atonement in Hebrews”. In: Hill, C. E.; James III, F. A., orgs. The glory of the atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2004). p. 163-75.

Kitiyama, S.; Cohen, D. Handbook of cultural psychology (New York: Guilford, 2010).

Kittel, G. “δοκέω, δοξα”. In: Kittel, G., org., Theological dictionary of the New Testament. Tradução para o inglês de G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964). vol. 2. p. 232-55.

_____. Dicionário teológico do Novo Testamento. Tradução de Paulo Sérgio Gomes; João Artur dos Santos; Thaís Pereira Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2013). 2 vols.

Kline, M. G. Images of the Spirit. Autopublicação (1986).

_____. Kingdom prologue: Genesis foundations for a covenantal worldview (Overland Park: Two Age, 2000).

Knabb, J. J.; Frederick, T. V. Contemplative prayer for Christians with chronic worry: an eight-week program (New York: Routledge, 2017).

Kohut, H. The analysis of the self (New York: International Universities, 1971).

_____. Análise do self. Tradução de Maria T. B. Godoy (Rio de Janeiro: Imago, 1988). Tradução de: The analysis of the self.

_____. The restoration of the self (New York: International Universities, 1977).

_____. A restauração do self. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli (Rio de Janeiro: Imago, 1988).

_____. How does analysis cure? (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Kolb, R. “Luther on the theology of the cross”. Lutheran Quarterly, 16 (2002). p. 443-66.

Koltko-Rivera, M. E. “The psychology of worldviews”. Review of General Psychology, 8(1) (2004). p. 3-58.

Konig, A. The eclipse of Christ in eschatology: toward a Christ-centered approach (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

Köstenberger, A. J. A theology of John's Gospel and letters (Grand Rapids: Zondervan, 2009).

Kreeft, P. Back to virtue (San Francisco: Ignatius, 1992).

Kreeft, P.; Tacelli, R. K. Handbook of Christian apologetics (Downers Grove: InterVarsity, 1994).

_____. Manual de defesa da fé: apologética cristã: 100 respostas para questões cruciais. Tradução de Bruno Destefani; Maria Eugênia da Silva Fernandes (Rio de Janeiro: Central Gospel, 2008).

Krummacher, F. W. The suffering Saviour (Chicago: Moody, 1947; edição original: 1854).

Kruschwitz, R.; Roberts, R. C., orgs. The virtues: contemporary essays on moral character (Belmont: Wadsworth, 1986).

Kuyper, A. Encyclopedia of sacred theology (New York: Charles Scribner's Sons, 1898).

_____. The work of the Holy Spirit (New York: Funk & Wagnalls, 1900).

_____. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo. Tradução de Neuza Batista da Silva (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

_____. The practice of godliness. Tradução para o inglês de M. Schooland (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

_____. Abraham Kuyper: a centennial reader. Edição de J. D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

LaCugna, C. M. God for us: the Trinity and Christian life (San Francisco: Harper, 1991).

Ladd, G. E. Theology of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

_____. Teologia do Novo Testamento. Tradução de Darci Dusilek; Jussara Marindir Pinto Simões Árias (São Paulo: Hagnos, 2002).

Lakoff, G.; Johnson, M. Metaphors we live by (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

_____. Metáforas da vida cotidiana. Tradução de Grupo de Estudos da Indeterminação e da Metáfora. As Faces da Linguística Aplicada (São Paulo/Campinas: EdUC/Mercado das Letras, 2002).

Lambert, M. J., org. Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change. 6. ed. (New York: Wiley, 2013).

Lane, T.; Tripp, P. D. Relationships: a mess worth making (Greensboro: New Growth Press, 2006).

_____. Relacionamentos: uma confusão que vale a pena (São Paulo: Cultura Cristã, 2011).

LaPorte, J.-M. "Kenosis as a key to maturity of personality". In: Roberts, R. C.; Talbot, M. R., orgs. Limning the psyche: explorations in Christian psychology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). p. 229-44.

Lasch, C. The culture of narcissism (New York: W. W. Norton, 1979).

_____. A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Tradução de Ernani Pavaneli Moura (Rio de Janeiro: Imago, 1983).

Lazarus, R. S. Stress and emotion: a new synthesis (New York: Springer, 1999).

Leach, J. Improving mental health through social support (London, Reino Unido: Jessica Kingsley, 2015).

Leary, M. R.; Tangney, J. P. "The self as an organizing construct in the behavioral and social sciences". In: Leary, M. R.; Tangney, J. P., orgs. Handbook of self and identity (New York: Guilford, 2003). p. 3-14.

Leary, T. Inerpersonal diagnosis of personality (New York: Ronald, 1957).

Lee, J. A. Colors of love (Toronto: New, 1973).

Leeman, J. The church and the surprising offense of God's love (Wheaton: Crossway, 2010).

_____. A igreja e a surpreendente ofensa do amor de Deus: reintroduzindo as doutrinas sobre a membresia e a disciplina da igreja. Tradução de Waleria Coicev (São José dos Campos: Fiel, 2013).

Leijssen, M. “Focusing microprocesses”. In: Greenberg, L. S.; Watson, J. C.; Lietaer, G., orgs. Handbook of experiential therapy (New York: Guilford, 1998). p. 121-54.

Leith, J. H. Creeds of the churches (New York: Doubleday, 1963).

Lerner, M. J. The belief in a just world: a fundamental delusion (New York: Plenum, 1980).

Letham, R. The work of Christ (Downers Grove: InterVarsity, 1993).

_____. A obra de Cristo. Tradução de Valdeci da Silva Santos (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

LeVay, S.; Baldwin, J. Human sexuality. 4. ed. (Sunderland: Sinauer, 2011).

Levering, M. Biblical natural law: a theocentric and teleological approach (New York: Oxford University Press, 2008).

Lewis, A. E. Between cross and resurrection: a theology of Holy Saturday (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Lewis, C. S. The abolition of man (New York: Macmillan, 1947).

_____. A abolição do homem. Tradução de Remo Mannarino Filho (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012).

_____. Mere Christianity (London, Reino Unido: Collins, 1952).

_____. Cristianismo puro e simples. Tradução de Álvaro Oppermann; Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009).

_____. The four loves (New York: Harcourt, Brace, 1960).

_____. Os quatro amores. Tradução de Paulo Salles (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009).

Lewis, M.; Brooks-Gunn, J. Social cognition and the acquisition of self (New York: Plenum, 1979).

Lewis, P. The glory of Christ (Carlisle: Paternoster, 2001).

Lewis, T.; Amini, F.; Lannon, R. A general theory of love (New York: Random, 2000).

_____. Uma teoria geral do amor. Tradução de Madalena Fenha; Teresa Martinho Toldy (Lisboa: Editorial Presença, 2002).

Lincoln, A. T. Paradise now and not yet (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

_____. Word Biblical Commentary, Volume 42, Ephesians (Dallas: Word, 1990).

Linehan, M. Cognitive-behavioral treatment of borderline personality disorder (New York: Guilford, 1993).

_____. Terapia cognitivo-comportamental para transtorno da personalidade borderline. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa (Porto Alegre: Artmed, 2010).

Linley, P. A.; Joseph, S. “Positive change following trauma and adversity: a review”. Journal of Traumatic Stress, 17 (2004). p. 11-21.

Lints, R. “Imaging and idolatry: the sociality of personhood in the canon”. In: Lints, R.; Horton, M. S.; Talbot, M. R., orgs. Personal identity in theological perspective (Grand Rapids: Eerdmans, 2006). p. 204-25.

Livingston. G. H. “ʿāshēm”. In: Harris, R. L.; Archer, G. L.; Waltke, B. K., orgs. Theological wordbook of the Old Testament (Chicago: Moody, 1980). p. 79.

_____. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 1998).

Lloyd-Jones, D. M. Romans, chapter 6: the new man (Grand Rapids: Baker, 1968).

_____. Romanos, exposição sobre capítulo 6: o novo homem (São Paulo: PES,

2001).

Lombardo, N. E. The logic of desire: Aquinas on emotion (Washington: Catholic University of America Press, 2011).

Lopez, A. Gift and the unity of being (Eugene: Cascade, 2014).

Lotufo, Z., Jr. Cruel God, kind God: how images of God shape belief, attitude and outlook (Santa Barbara: Praeger, 2012).

Louth, A. “Augustine”. In: Jones, C.; Wainwright, G.; Yarnold, E., S. J., orgs. The study of spirituality (New York: Oxford University Press, 1986a). p. 134-44.

_____. “The Cappadocians”. In: Jones, C.; Wainwright, G.; Yarnold, E., orgs. The study of spirituality (New York: Oxford University Press, 1986b). p. 161-8.

Luther, M. Luther’s works: vol. 26. Lectures on Galatians: chapters 1—4 (St. Louis: Concordia Publishing, 1963; edição original: 1535).

_____ [Martinho Lutero]. Obras selecionadas (São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2018).

_____. Martinho Lutero: uma coletânea de escritos. Tradução de Johannes Bergmann; Arthur Wesley Dück; Valdemar Kroker. Clássicos da Reforma (São Paulo: Vida Nova, 2017).

_____. “Heidelberg disputation”. In: Lull, T. F., org. Martin Luther’s basic theological writings. 2. ed. (Minneapolis: Fortress, 2005; edição original: 1518). p. 47-61.

_____ [Martinho Lutero]. “Controvérsia de Heidelberg”. In: Martinho Lutero: uma coletânea de escritos. Tradução de Johannes Bergmann; Arthur Wesley Dück; Valdemar Kroker. Clássicos da Reforma (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Lyotard, J.-F. The postmodern condition: a report on knowledge (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979).

_____. A condição pós-moderna. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa (Rio de Janeiro: José Olympio, 2002).

Maccoby, E. Social development: psychological growth and the parentchild relationship (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980).

MacDonald, J.; Kellemen, B.; Viars, S. Christ-centered biblical counseling (Eugene: Harvest, 2013).

_____. Aconselhamento bíblico cristocêntrico. Tradução de Geber Monteiro Coelho (São Paulo: EBR, 2016).

MacIntyre, A. After virtue. 2. ed. (South Bend: University of Notre Dame Press, 1984).

_____. Depois da virtude. Tradução de Jussara Simões (São Paulo: EdUSC, 2001).

_____. Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia genealogy and tradition (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1990).

Macmurray, J. The self as agent (London, Reino Unido: Faber & Faber, 1957).

Maddi, S. R. Personality theories: a comparative analysis. 6. ed. (Pacific Grove: Brooks/Cole, 1996).

Maddox, D. B. “Union with Christ: the implications for biblical counseling”. In: MacArthur Jr., J. F.; Mack, W. A., orgs., Introduction to biblical counseling (Waco: Word, 1994). p. 116-30.

_____. Introdução ao aconselhamento bíblico: um guia de princípios e práticas para líderes, pastores e conselheiros. Tradução de Markus Hediger (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2016).

Mahler, M. On human symbiosis and the vicissitudes of individuation (New York: International Universities Press, 1968).

_____.; Pine, F.; Bergman, A. The psychological birth of the human infant: symbiosis and individuation (New York: Basic, 1975).

_____. O nascimento psicológico da criança, simbiose e individuação (Rio de Janeiro: Zahar, 1977).

Mallery, P.; Mallery, S.; Gorsuch, R. “A preliminary taxonomy of attributions to God”. The International Journal for the Psychology of Religion, 10 (2000). p. 135-56.

Malony, H. N. “Integration: the adjoiners”. In: Malony, H. N., org. Psychology & theology: prospects for integration (Nashville: Abingdon, 1981). p. 85-124.

_____, org. Wholeness and holiness: readings in the psychology/theology of mental health (Grand Rapids: Baker, 1983).

Manning, B. Abba’s child: the cry of the heart for intimate belonging (Colorado Springs: NavPress, 1994).

Markus, H. “Self-schemata and processing information about the self”. Journal of Personality and Social Psychology, 35 (1977). p. 63-78.

_____; Nurius, P. “Possible selves”. American Psychologist, 41 (1986). p. 954-69.

Marsden, G. M. The soul of the American university: from Protestant establishment to established nonbelief (New York: Oxford University Press, 1994).

Marshall, I. H. The epistles of John (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

_____. “Salvation”. In: Ferguson, S. B.; Wright, D. F., orgs., New dictionary of theology (Downers Grove: InterVarsity, 1988). p. 610-1.

_____. Novo dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2011).

_____. “The theology of the atonement”. In: Tidball, D.; Hilborn, D.; Thacker, J., orgs. The atonement debate (Grand Rapids: Zondervan, 2008). p. 69-82.

Martin, J. The construction and understanding of psychotherapeutic change (New York: Teachers College, 1994).

_____; Sugarman, J.; Thompson, J. Psychology and the question of agency (Albany: State University of New York Press, 2003).

Maslow, A. H. Motivation and personality (New York: Harper & Row, 1954).

_____. Toward a psychology of being (New York: D. Van Nostrand, 1968).

_____. Introdução à psicologia do ser (Rio de Janeiro: Eldorado, 1978).

_____. Religions, values, and peak-experiences (New York: Viking, 1970).

_____. The farther reaches of human nature (New York: Viking, 1971).

Mason, D. A.; Frick, J. P. “The heritability of antisocial behavior: a meta-analysis of twin and adoption studies”. Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment, 16 (4) (1994). p. 301-23.

Masters, K. S.; Hooker, S. A. “Religion, spirituality, and health”. In: Paloutzian, R. F.; Park, C. L., orgs. Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2. ed. (New York: Guilford, 2013). p. 519-39.

Masterson, J. F. The search for the real self: unmasking the personality disorders of our age (New York: Free Press, 1988).

Mattes, M. C. The role of justification in contemporary theology (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

McAdams, D. P. The stories we live by: personal myths and the making of the self (New York: Guilford, 1993).

_____. The redemptive self: stories Americans live by (Oxford: Oxford University Press, 2006).

_____. The person: an introduction to the science of personality psychology (New York: Wiley, 2008).

McCall, T. H. Which Trinity? Whose monotheism? Philosophical and systematic theologians on the metaphysics of Trinitarian theology (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

_____. “Relational Trinity: creedal perspective”. In: Sexton, J. S., org., Two views on the doctrine of the Trinity (Grand Rapids: Zondervan, 2014). p. 113-37.

McClymond, M. J.; McDermott, G. R. The theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 2012).

McCormack, B. L. “For us and our salvation: incarnation and atonement in the Reformed tradition”. The Greek Orthodox Theological Review, 43 (1-4) (1998). p. 281-316.

McCullough, L.; Kuhn, N.; Andrews, S.; Kaplan, A.; Wolf, J.; Hurley, C. L. Treating affect phobia: a manual for short-term dynamic psychotherapy (New York: Guilford, 2003).

McCullough, M. E.; Larson, D. B. “Prayer”. In: Miller, W. R., org. Integrating spirituality into treatment: resources for practitioners (Washington: American Psychological Association, 1999). p. 85-110.

McDonald, H. D. The atonement of the death of Christ: in faith, revelation, and history (Grand Rapids: Baker, 1985).

McFadyen, A. Bound to sin: abuse, holocaust and the Christian doctrine of sin (New York: Cambridge University Press, 2000).

McGee, R. S. The search for significance. 2. ed. (Houston: Rapha, 1990).

McGrath, A. E. The enigma of the cross (London, Reino Unido: Hodder and Stoughton, 1987).

_____. Spirituality in an age of change: rediscovering the spirit of the reformers (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

_____. “Theology of the cross”. In: Hawthorne, G. F.; Martin, R. P.; Reid, D. G., orgs. Dictionary of Paul and his letters (Downers Grove: InterVarsity, 1997). p. 192-7.

_____. Lutero e a teologia da cruz. Tradução de Markus Hediger (São Paulo: Cultura Cristã, 2014).

_____. A scientific theology: nature (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). vol. 1.

McIntosh, M. A. “Christology”. In: Oakes, E. T.; S. J.; Moss, D., orgs. The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar (New York: Cambridge University Press, 2004). p. 24-36.

_____. Divine teaching: an introduction to Christian theology (New York:

Blackwell, 2008).

McMinn, M. R. Psychology, theology, and spirituality in Christian counseling (Wheaton: Tyndale, 1996).

_____. “Connection, not logic: relational cognitive therapy and Christianity”. Artigo apresentado na reunião da American Association of Christian Counselors, em Nashville, Estados Unidos (2001, agosto).

_____. Christian counseling: Spirituality Video Series (Washington: American Psychological Association, 2006).

_____. Sin and grace in Christian counseling: an integrative paradigm (Downers Grove: InterVarsity, 2008).

_____; Campbell, C. D. Integrative psychotherapy: toward a comprehensive Christian approach (Downers Grove: InterVarsity, 2007).

_____; Dominquez, A. W., orgs. Psychology and the church (New York: Nova Science, 2005).

_____; Vogel, M. J.; Heyne, L. K. “A place for the church within professional psychology”. Journal of Psychology & Theology, 38 (2010). p. 267-74.

McNamee, S.; Gergen, K. J., orgs. Therapy as social construction (London, Reino Unido: Sage, 1992).

_____. A terapia como construção social. Tradução de Cláudia Oliveira Dornelles (Porto Alegre: Artes Médicas, 1998).

Meissner, W. W. “The pathology of beliefs and the beliefs of pathology”. In: Shafranske, E. P., org., Religion and the clinical practice of psychology (Washington: American Psychological Association, 1996). p. 241- 67.

Merriell, D. J. “Trinitarian anthropology”. In: Nieuwenhove, R van; Wawrykow, J., orgs. The theology of Thomas Aquinas (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press). p. 123-42.

Merton, T. No man is an island (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955).

_____. Homem algum é uma ilha. Tradução de Dom Timóteo Amoroso Anástácio (Campinas: Verus, 2003).

_____. Spiritual direction and meditation (Collegeville: The Order of St. Benedict, 1960).

_____. New seeds of contemplation (New York: New Directions, 1961b).

_____. Novas sementes de contemplação. Tradução de Maria Emmanuel de Souza e Silva (Petrópolis: Vozes, 2017).

_____. The new man (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1961a).

_____. O homem novo. Tradução de Edgar Orth (Petrópolis: Vozes, 2006).

_____. The inner experience: notes on contemplation (New York: Harper-Collins, 2003).

_____. A experiência interior: notas sobre a contemplação. Tradução de Luiz Gonzaga de Carvalho Neto (São Paulo, Martins Fontes, 2007).

Meyer, J. C. The end of the law: Mosaic covenant in Pauline theology (Nashville: B&H Academic, 2009).

Milbank, J. Being reconciled: ontology and pardon (New York: Routledge, 2003).

_____; Pickstock, C. Truth in Aquinas (New York: Routledge, 2001).

Miller, A. The drama of the gifted child (New York: Basic, 1981).

_____. O drama da criança bem dotada: como os pais podem formar (e deformar) a vida emocional dos filhos. Tradução de Cláudia B. Abeling-Szabo (São Paulo: Summus, 1997).

Miller, A. G., org. The social psychology of good and evil (New York: Guilford, 2005).

Miller, W. R., org. Integrating spirituality into treatment: resources for practitioners (Washington: American Psychological Association, 1999).

_____; Delaney, H. D. Judeo-Christian perspectives on psychology: human nature, motivation, and change (Washington: American Psychological Association, 2004).

_____; Rollnick, S. Motivational interviewing. 3. ed. (New York: Guilford, 2013).

_____; _____. Entrevista motivacional no cuidado da saúde: ajudando pacientes a mudar o comportamento. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa (Porto Alegre: Artmed, 2009).

Miner, M. H.; McKnight, J. “Religious attributions: situational factors and effects on coping”. Journal for the Scientific Study of Religion, 38 (1999). p. 274-86.

Mischel, W. “Processes in delay of gratification”. In: Berkowitz, L., org. Advances in experimental social psychology (New York: Academic, 1974). vol. 7. p. 249-92.

Moltmann, J. The crucified God (London, Reino Unido: SCM, 1974).

_____. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução de Juliano Borges de Melo (Santo André: Academia Cristã, 2011).

_____. The Trinity and the Kingdom of God (London, Reino Unido: SCM, 1980).

_____. Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia. Tradução de Ivo Martinazzo (Petrópolis: Vozes, 2011).

_____. God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God (San Francisco: Harper & Row, 1985).

_____. Deus na criação: doutrina ecológica da criação. Tradução de Haroldo Reimer; Ivoni Richter Reimer (Petrópolis: Vozes, 1993).

Monroe, K. R. The heart of altruism: perceptions of a common humanity (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Moo, D. J. “The law of Christ as the fulfillment of the law of Moses: a modified Lutheran approach”. In: Gundry, S. N., org. Five views on law and gospel (Grand Rapids: Zondervan, 1993). p. 319-76.

_____. The Epistle to the Romans (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

_____. The letters to the Colossians and to Philemon (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

Moore, R. Adopted for life (Wheaton: Crossway, 2009).

Moran, G. T.; Foster, J. D. “Piaget and parables: the convergence of secular and scriptural views of learning”. Journal of Psychology and Theology, 13 (1985). p. 97-103.

Moriarty, G. L.; Hoffman, L., orgs. God image handbook: for spiritual counseling and psychotherapy (Binghamton: Haworth, 2007).

Moroney, S. How sin affects Christian scholarship. Christian Scholar’s Review, 28 (1999).

Morris, L. The Gospel according to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

Morrison, A. P. “The psychodynamics of shame”. In: Dearing, R. L.; Tangney, J. P., orgs. Shame in the therapy hour (New York: Guilford, 2011). p. 23-44.

Moser, P. K. The severity of God: religion and philosophy reconceived (New York: Cambridge University Press, 2013).

Mounce, R. C. The book of Revelation (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

Mouw, R. J. The God who commands (South Bend: University of Notre Dame Press, 1990).

_____. He shines in all that’s fair (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Mowrer, O. H. The crisis in psychiatry and religion (Princeton: D. Van Nostrand, 1961).

Muller, R. A. “Justification”. In: McKim, D. K., org. The Westminster handbook

to Reformed theology (Louisville: Westminster John Knox, 2001). p. 127-9.

_____. Post-Reformation Reformed dogmatics (Grand Rapids: Baker, 2003). 4 vols.

Mullet, E.; Girard, M. “Developmental and cognitive points of view on forgivenenss”. In: McCullough, M. E.; Pargament, K. I.; Thoresen, E. E., orgs. Forgiveness: theory, research, and practice (New York: Guilford, 2000). p. 111-32.

Murphy, F. Christ the form of beauty: a study in theology and literature (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

Murray, H. A. Explorations in personality (New York: Oxford University Press, 1938).

Murray, J. Redemption accomplished and applied (Grand Rapids: Eerdmans, 1955).

_____. Redenção consumada e aplicada (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

_____. Principles of conduct (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

_____. The Epistle to the Romans (Grand Rapids: Eerdmans, 1959).

_____. Romanos: comentário bíblico (São José dos Campos: Fiel, 2018).

_____. Collected writings of John Murray (Edinburgh: Banner of Truth, 1977). vol. 2.

_____. “Redemption”. In: Bromiley, G. W., org. The international Bible encyclopedia (Grand Rapids: Eerdmans, 1988). vol. 4. p. 61-3.

Muse, S. When hearts become flame: an Eastern approach to the dia-logos of pastoral counseling. 2. ed. (Waymart: St. Tikhon’s Monastery Press, 2015).

Myers, D. G. “The funds, friends, and faith of happy people”. American Psychologist, 55 (2000). p. 56-67.

_____. Social psychology. 11. ed. (New York: McGraw-Hill, 2012).

_____. Psicologia social. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos (Rio de Janeiro: LTC, 2000).

Nagel, T. Mind and cosmos (New York: Oxford University Press, 2012).

Narramore, S. B. No condemnation: rethinking guilt motivation in counseling, preaching, and parenting (Grand Rapids: Zondervan, 1984).

Nash, R. Reason and faith (Grand Rapids: Zondervan, 1988).

Naugle, D. K. Worldview: the history of a concept (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

_____. Cosmovisão: a história de um conceito (Brasília: Monergismo, 2017).

Newton, J. Letters of John Newton (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960).

Nicolosi, J. J. Shame and attachment loss (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009).

Niederhoffer, K. G.; Pennebaker, J. W. “Sharing one’s story: on the benefits of writing or talking about emotional experience”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 573-83.

Norcross, J. C., org. Psychotherapy relationships that work. 2. ed. (New York: Oxford University Press, 2011).

Nouwen, H. J. M. Reaching out: the three movements of the spiritual life (New York: Doubleday, 1986).

_____. Crescer: os três movimentos da vida espiritual. Tradução de Marcos Viana Van Acker (São Paulo: Paulinas, 2000).

O’Brien, P. T. The letter to the Ephesians (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

_____. Colossians, Philemon (Nashville: Thomas Nelson, 2000).

Oden, T. The Word of life, systematic theology (New York: HarperCollins, 1989). vol. 2.

O’Donovan, O. The problem of self-love in St. Augustine (New Haven: Yale University Press, 1980).

_____. Resurrection and moral order. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Okholm, D. L. “Self-denial”. In: Atkinson, D. J.; Field, D. F.; Holmes, A.; O’Donovan, O., orgs. New dictionary of Christan ethics and pastoral theology (Downers Grove: InterVarsity, 1995). p. 773.

Oliner, S. P.; Oliner, P. M. The altruistic personality: rescuers of Jews in Nazi Europe (New York: Free Press, 1988).

Oliphant, K. S. God with us: Divine condescension and the attributes of God (Wheaton: Crossway, 2012).

Oliver, S. “Teleology revived? Cooperation and the ends of nature”. Studies in Christian Ethics, 26 (2013). p. 158-65.

Oswalt, J. N. “bosh”. In: Harris, R. L.; Archer, G. L.; Waltke, B. K., orgs. Theological wordbook of the Old Testament (Chicago: Moody). p. 97-8.

_____. “kābēd”. In: Harris, R. L.; Archer, G. L.; Waltke, B. K., orgs. Theological wordbook of the Old Testament (Chicago: Moody, 1980b). p. 426-8.

Otterbein, K. F. Ultimate coercive sanction: a cross-cultural study of capital punishment (New Haven: HRAF, 1986).

Ouellet, M. C. Divine likeness: toward a Trinitarian anthropology of the family (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

Owen, J. The works of John Owen (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965; edição original: 1850-1853). vols. 1-16.

Packer, J. I. Knowing God (Downers Grove: InterVarsity, 1973).

_____. O conhecimento de Deus. Tradução de Cleide Wolf (São Paulo: Mundo Cristão, 2005).

_____. “What did the cross achieve? The logic of penal substitution”. Tyndale Bulletin, 25 (1974). p. 3-45.

Page, S. H. T. “Satan: God’s servant”. Journal of the Evangelical Theological Society, 50 (3) (2007). p. 49-465.

Pallanti, S.; Quercioli, L. “Shame and psychopathology”. CNS Spectrums, 5(8) (2000). p. 28-43.

Pannenberg, W. Anthropology in theological perspective. Tradução para o inglês de M. J. O’Connell (Philadelphia: Westminster, 1985).

Pargament, K. I. The psychology of religion and coping (New York: Guilford, 1997).

_____; Falb, M. D.; Ano, G. G.; Wachholtz, A. B. “The religious dimension of coping: advances in theory, research, and practice”. In: Paloutzian, R. F.; Park, C. L., orgs. Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2. ed. (New York: Guilford, 2013). p. 560-79.

_____; Mahoney, A. “Spirituality: discovering and conserving the sacred”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 646-61.

Park, C. L.; Slattery, J. M. “Religion, spirituality, and mental health”. In: Paloutzian, R. F.; Park, C. L., orgs. Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2. ed. (New York: Guilford, 2013). p. 540-60.

Parker, S. T.; Mitchell, R. W.; Boccia, M. L., orgs. Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives (New York: Cambridge University Press, 1994).

Pascal, B. Pensées (New York: Random, 1941; edição original: 1680).

_____. Pensamentos. Tradução de Mário Laranjeira (São Paulo: Martins Fontes, 2001).

Paulson, S. D. Lutheran theology (New York: T&T Clark, 2011).

Payne, L. The healing presence: curing the soul through union with Christ (Grand Rapids: Baker, 1995).

PDM Task Force. Psychodynamic diagnostic manual (Silver Spring: Alliance of

Psychoanalytic Organizations, 2006).

_____. OPD-2 Diagnóstico psicodinâmico operacionalizado. Tradução de André Goettems Bastos; Rui Aragão (Lisboa: Hogrefe, 2017).

Pennebaker, J. W. Opening up: the healing power of expressing emotions. ed. rev. (New York: Guilford, 1997).

_____. Abra o seu coração: o poder de cura através da expressão das emoções. Tradução de Inês Antônia Lohbauer (São Paulo: Gente, 2006).

Pennington, B. F. The development of psychopathology: nature and nurture (New York: Guilford, 2002).

Pennington, J. T. Reading the Gospels wisely (Grand Rapids: Baker, 2012).

_____. Lendo os Evangelhos com sabedoria: uma introdução narrativa e teológica. Tradução de Celso Roberto (Rio de Janeiro: Central Gospel, 2018).

_____. The Sermon on the Mount and human flourishing: a theological commentary (Grand Rapids: Baker, 2017).

Perls, F. S. “Four lectures”. In: Fagan, J.; Shepherd, I. L., orgs. Gestalt therapy now (New York: Harper & Row, 1970). p. 14-38.

_____. “Quatro palestras”. In: Gestalt-terapia: teoria, técnicas e aplicações. Tradução de Álvaro Cabral (Rio de Janeiro: Zahar, 1980).

Peterson, C.; Seligman, M. E. P. Character strengths and virtues: a handbook and classification (New York: Oxford University Press, 2004).

Piaget, J. “The construction of reality in the child”. In: Gruber, H. E.; Voneche, J. J., orgs. The essential Piaget (New York: Basic, 1977a). p. 250-96.

_____. A construção do real na criança. Tradução de Ramon Américo Vasques (São Paulo: Ática, 1996). Tradução

_____. “Judgment and reasoning in the child”. In: Gruber, H. E.; Voneche, J. J., orgs. The essential Piaget (New York: Basic, 1977b). p. 89-117.

Pieper, J. Happiness and contemplation (South Bend: St. Augustine's Press, 1998).

_____. Felicidade e contemplação: lazer e culto (São Paulo: Herder, 1969).

Pinckaers, S. Morality: the Catholic view (Sound Bend: St. Augustine's Press, 2001).

Pineles, S. L.; Street, A. E.; Koenen, K. C. "The differential relationships of shame-proneness and guilt-proneness to psychological and somatization symptoms". Journal of Social & Clinical Psychology, 25 (6) (2006). p. 688-704.

Pink, A. W. Spiritual union and communion (Grand Rapids: Baker, 1976).

Pinker, S. The language instinct (New York: William Morrow, 1994).

_____. O instinto da linguagem: como a mente cria a linguagem. Tradução de Claudia Berliner (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

Piper, J. The pleasures of God: meditations on God's delight in being God (Portland: Multnomah, 1991).

_____. Future grace (Sisters: Multnomah, 1995).

_____. Graça futura: o caminho para prevalecer sobre as promessas enganosas (São Paulo: Shedd, 2009).

_____. Desiring God: meditations of a Christian hedonist. 2. ed. (Sisters: Multnomah, 1996).

_____. Em busca de Deus (São Paulo: Shedd, 2008).

_____. God's Passion for his glory: living the vision of Jonathan Edwards (Wheaton: Crossway, 1998).

_____. A Paixão de Deus por sua glória: vivendo a visão de Jonathan Edwards. Tradução de Susana Klassen (São Paulo: Cultura Cristã, 2008).

Placher, W. Narratives of a vulnerable God (Louisville: Westminster, 1994).

Plantinga, A. "Self-profile". In: Tomberlin, J. E.; Inwagen, P. van, orgs. Alvin

Plantinga (Dordrecht: Reidel, 1985).

_____. Warrant and proper function (New York: Oxford University Press, 1993).

_____. Warranted Christian belief (New York: Oxford University Press, 2000).

_____. Crença cristã avalizada (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. Where the conflict really lies (New York: Oxford University Press, 2011).

Plantinga, C. Not the way it's supposed to be: a breviary of sin (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

_____. Não era para ser assim: um resumo da dinâmica e natureza do pecado (São Paulo: Cultura Cristã, 1998).

_____. Engaging God's world: a Christian vision of faith, learning, and living (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

_____. O crente no mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida. Tradução de Francisco Solano Portela Neto (São Paulo: Cultura Cristã, 2008).

Podmore, S. D. "Kierkegaard as physician of the soul: on self-forgiveness and despair". Journal of Psychology and Theology, 37 (2009). p. 174-85.

Poplin, M. Finding Calcutta: what Mother Teresa taught me about meaningful work and service (Downers Grove: InterVarsity, 2008).

Powlison, D. "Integration or inundation". In: Horton, M., org. Power religion (Chicago: Moody, 1992). p. 191-218.

_____. "Idols of the heart and 'Vanity Fair'". Journal of Biblical Counseling, 13 (1995). p. 35-50.

_____. "Does biblical counseling really work?". In: Hindson, E.; Eyrich, H., orgs. Totally sufficient: the Bible and Christian counseling (Eugene: Harvest, 1997). p. 57-97.

_____. “Affirmations and denials: a proposed definition of biblical counseling”. Journal of Biblical Counseling, 19 (1) (2000). p. 18-25.

_____. “Do you see?”. In: Powlison, D.; Smith, W. P., orgs. Counsel the Word. 2. ed. (Glenside: Christian Counseling & Educational Foundation, 2002). p. 2-6.

_____. Seeing with new eyes: counseling and the human condition through the lens of Scripture (Phillipsburg: P&R, 2003).

_____. Uma nova visão (São Paulo: Cultura Cristã, 2019).

_____. “Is the ‘Adonis complex’ in your Bible?”. Journal of Biblical Counseling, 22 (2) (2004). p. 42-58.

_____. Speaking truth in love: counseling in community (Phillipsburg: P&R, 2005).

_____. Falando a verdade em amor: aconselhamento em comunidade (São Paulo: Cultura Cristã, 2011).

Poythress, V. Symphonic theology (Grand Rapids: Zondervan, 2001).

_____. Teologia sinfônica: a validade das múltiplas perspectivas em teologia (São Paulo: Vida Nova, 2016).

Probst, L. R. Psychotherapy in a religious framework: spirituality in the emotional healing process (New York: Human Sciences, 1988).

Prochaska, J. O.; Norcross, J. C. Systems of psychotherapy: a transtheoretical analysis (Pacific Grove: Brooks/Cole, 1994).

_____; _____. Systems of psychotherapy: a transtheoretical analysis. 6. ed. (San Diego: Wadsworth, 2006).

Pruss, A. One body: an essay in Christian sexual ethics (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame, 2013).

Purves, A. Reconstructing pastoral theology: a Christianological foundation (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

_____; Achtemeier, M. Union in Christ: a declaration for the church (Louisville: Witherspoon, 1999).

Quash, B. “The theo-drama”. In: Oakes, E. T.; S. J.; Moss, D., orgs. The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar (New York: Cambridge University Press, 2004). p. 143-57.

Quinn, J. D.; Wacker, W. C. The First and Second Letters to Timothy (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Rad, G. von. Old Testament theology. Tradução para o inglês de D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1962).

_____. Teologia do Antigo Testamento: teologia das tradições históricas de Israel. Tradução de Francisco Catão (São Paulo: Aste, 1973-1974).

_____. Genesis (Philadelphia: Westminster, 1972).

Rahner, K. The Trinity (New York: Herder & Herder, 1970).

Reichenbach, B. R. “The healing view”. In: Beilby, J.; Eddy, P. R., orgs. The nature of the atonement: four views (Downers Grove: InterVarsity, 2006). p. 117-42.

Reinders, H. S. Receiving the gift of friendship: profound disability, theological anthropology, and ethics (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

Renfrew, J. W. Aggression and its causes: a biopsychosocial approach (New York: Oxford University Press, 1996).

Reno, R. R. Redemptive change: atonement and the Christian cure of the soul (Harrisburg: Trinity Press International, 2002).

Rest, J.; Narvaez, D.; Bebeau, M. J.; Thoma, S. J. Postconventional moral thinking: a neo-Kohlbergian approach (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1999).

Reynierse, J. H.; Young, C. “Behavior therapy and Job’s recovery”. Journal of Psychology and Theology, 3 (1975). p. 187-94.

Rice, W. R.; Friberg, U.; Gavrilets, S. Homosexuality as a consequence of

epigenetically canalized sexual development. The Quarterly Review of Biology, 87 (4) (2012). p. 343-68. doi (digital object identifier):10.1086/668167.

Richard of St. Victor. “Book three of the Trinity”. In: Richard of St. Victor. Tradução para o inglês de G. A. Zinn (New York: Paulist, 1979).

_____ [Ricardo de São Vitor]. Tratado sobre a santíssima Trindade. livro III. caps. 2-7. Disponível em: http://www.cristianismo.org.br/r-trintt.htm. Acesso em: 13 nov. 2019.

Richards, P. S.; Bergin, A. E. A spiritual strategy for counseling and psychotherapy (Washington: American Psychological Association, 1997).

_____; _____. Handbook of psychotherapy and religious diversity (Washington: American Psychological Association, 2000).

Richardson, F. C.; Fowers, B. J.; Guignon, C. B. Re-envisioning psychology: moral dimensions of theory and practice (San Francisco: Jossey-Bass, 1999).

Ricoeur, P. Fallible man. Tradução para o inglês de C. Kelbley (Chicago: Henry Regnery, 1965).

_____. O homem falível. Biblioteca de Filosofia Contemporânea (Coimbra: Almedina, 2019).

_____. The symbolism of evil. Tradução para o inglês de E. Buchanan (New York: Harper & Row, 1967).

_____. “‘Original sin’: a study in meaning”. In: Ihde, D., org., The conflict of interpretations: essay in hermeneutics (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 269-86.

_____. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica (Porto: RES, 1988). Tradução de: Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique.

_____. Time and narrative (Chicago: University of Chicago Press, 1984). vol. 1.

_____. Tempo e narrativa. Tradução de Hélio Salles Gentil (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010).

_____. Oneself as another. Tradução para o inglês de K. Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

_____. O si-mesmo como um outro. Tradução de Lucy Moreira Cesar (Campinas: Papirus, 1991).

_____. O si-mesmo como outro. Tradução de Ivone C. Benedetti (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014).

Ridderbos, H. Paul: an outline of his theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

_____. A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios. Tradução de Susana Klassen (São Paulo: Cultura Cristã, 2004).

Rieff, P. The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud (New York: Harper & Row, 1966).

_____. O triunfo da terapêutica. Tradução de Raul Fiker; Ricardo Pinheiro Lopes (São Paulo: Brasiliense, 1990).

Ritzema, R. J.; Young, C. “Causal schemata and the attribution of supernatural causality”. Journal of Psychology and Theology, 11 (1983). p. 36-43.

Rizzuto, A. M. The birth of the living God (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

_____. O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico. Tradução de Geraldo Korndörfer (São Leopoldo: Sinodal, 2006).

Roberts, R. C. “Psychotherapeutic virtues and the grammar of faith”. Journal of Psychology and Theology. 15 (1987). p. 191-204.

_____. “Therapies and the grammar of a virtue”. In: Bell, R. H., org. The grammar of the heart: new essays in moral philosophy and theology (San Francisco: Harper & Row, 1988).

_____. Taking the word to heart: self and other in an age of therapies (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

_____. “Character”. In: Atkinson, D. J.; Field, D. F.; Holmes, A. F.; O’Donovan, O., orgs. New dictionary of Christian ethics & pastoral theology (Downers Grove: InterVarsity, 1995a). p. 65-71.

_____. “Virtue, virtues”. In: Atkinson, D. J.; Field, D. F.; Holmes, A. F.;O’Donovan, O., orgs. New dictionary of Christian ethics and pastoral theology (Downers Grove: InterVarsity, 1995b). p. 881.

_____.. “Attachment: Bowlby and the Bible”. In: Roberts, R. C. ; Talbot, M. R., orgs. Limning the psyche: explorations in Christian psychology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997a). p. 206-28.

_____. “Parameters of a Christian psychology”. In: Roberts, R. C.; Talbot, M. R., orgs. Limning the psyche: explorations in Christian psychology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997b). p. 74-101.

_____. “Outline of Pauline psychotherapy”. In: McMinn, M. R.; Phillips, T. R., orgs., Care for the soul (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), p. 134-63.

_____. Emotions: an essay in aid of moral psychology (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

_____. Spiritual emotions (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Robertson, O. P. The Christ of the covenants (Phillipsburg: P&R, 1980).

_____. O Cristo dos pactos: uma análise exegética e teológica das sucessivas alianças bíblicas e do seu papel no desenvolvimento da revelação de Deus. Tradução de Américo Justiniano Ribeiro (São Paulo: Cultura Cristã, 2011).

Robins, C. J.; Hayes, A. M. In: Buchanan, G. M.; Seligman, M. E. P., orgs. Explanatory style (Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1995). p. 71-98.

Robins, R. W.; Tracy, J. L.; Trzesniewski, K. H. “Naturalizing the self”. In: John, O. P.; Robins, R. W.; Pervin, L. A., orgs. Handbook of personality: theory and research. 3. ed. (New York: Guilford). p. 421-47.

Rogers, C. R. Client-centered therapy (Boston: Houghton Mifflin, 1951).

_____. Terapia centrada no cliente (São Paulo: Martins Fontes, 1992).

_____. On becoming a person (Boston: Houghton Mifflin).

_____. Tornar-se pessoa (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019).

Rogers, J. Jesus, the Bible, and homosexuality (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

Rogoff, B. Cognition as a collaborative process. In: W. Damon, org., Handbook of child psychology: cognition, perception, and language (New York: John Wiley & Sons, 1998). vol. 2. p. 679-744.

Rohr, R. The enneagram: a Christian perspective (New York: Crossroad, 2001).

_____. O eneagrama: as nove faces da alma. Tradução de Edgar Orth (Petrópolis: Vozes, 2012).

Rolnick, P. A. Person, grace, and God (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Rosineau, P. M. Post-modernism and the social sciences (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Roth, M. P. An eye for an eye: a global history of crime and punishment (London, Reino Unido: Reaktion, 2015).

Rothbaum, F.; Weisz, J. R.; Snyder, S. S. “Changing the world and changing the self: a two-process model of perceived control”. Journal of Personality and Social Psychology, 42 (1) (1982). p. 5-37.

Rotter, J. B. “Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement”. Psychological Monographs, 81 (1966). p. 1-28.

Rougemont, D. de. Love in the Western world (New York: Pantheon, 1940).

_____. História do amor no Ocidente. Tradução de Paulo Brandi; Ethel Brandi Cachapuz (Rio de Janeiro: Ediouro, 2003).

Runnels, R. C.; Stauber, M. “Today’s best pastoral care: church-based mental health and social programs”. In: Franklin, C.; Fong, F., orgs. The church leader’s counseling resource book (New York: Oxford University Press). p. 431-48.

Rusch, N.; Lieb, K.; Gottler, I.; Hermann, C.; Schramm, E.; Richter, H.; Jacob, G. A.; Corrigan, P. W.; Bohus, M. “Shame and implicit self-concept in women with borderline personality disorder”. American Journal of Psychiatry, 164 (3) (2007). p. 500-8.

Russell, W. B. The flesh/spirit conflict in Galatians (Lanham: University Press of America, 1997).

Rutherford, S. Letters of Samuel Rutherford (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984; edição original: 1664).

Ryan, R. M.; Deci, E. L. “Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being”. American Psychologist, 55 (1) (2000). p. 68-78.

Rychlak, J. F. The psychology of rigorous humanism. 2. ed. (New York: New York University Press, 1988).

Ryff, C. D.; Singer, B. “From social structure to biology: integrative science in pursuit of human health and well-being”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 541-55.

Ryken, L.; Wilhoit, J. C.; Longman, T., III., orgs. Dictionary of biblical imagery (Downers Grove: InterVarsity, 1998).

Sanford, J. Evil: the shadow side of reality (New York: Crossroad, 1981).

_____. Mal: o lado sombrio da realidade. Tradução de Sílvio José Pilon; João Silvério Trevisan (São Paulo: Paulinas, 1990). Tradução de: Evil.

_____. The strange trial of mr. Hyde: a new look at the nature of human evil (San Francisco: Harper & Row, 1987).

Sarafino, E. R. Health psychology: biopsychosocial interactions (New York: Wiley, 1990).

Sarason, B. R.; Pierce, G. R.; Sarason, I. G. “Social support: the sense of acceptance and the role of relationships”. In: Sarason, B. R.; Sarason, I. G.; Pierce, G. R., orgs. Social support: an interactional view (New York: John Wiley

& Sons). p. 267-96.

Sarbin, T. R., org. Narrative psychology: the storied nature of human conduct (New York: Praeger, 1986).

Sayers, D. L. The mind of the Maker (San Francisco: Harper, 1987; edição original: 1941).

_____. A mente do Criador. Tradução de Gabriele Greggersen (São Paulo: É Realizações, 2015).

Scazzero, P. The emotionally healthy church (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

_____. A igreja emocionalmente saudável (São Paulo: Vida, 2014).

Schaefer, F. C. “Spiritual pathways to resilient living in traumatic environments”. Apresentação na reunião da Christian Association for Psychological Studies, em Atlanta (2014, abril).

Schaefer, F. C.; Blazer, D. G.; Koenig, H. G. “Religious and spiritual factors and the consequences of trauma: a review and model of the interrelationship”. The International Journal of Psychiatry in Medicine, 38 (4) (2008). p. 507-24.

Schafer, R. A new language for psychoanalysis (New Haven: Yale University Press, 1975).

Schafer, T. A. “Introdução do editor”. In: Schafer, T. A., org., The works of Jonathan Edwards: the “miscellanies” (New Haven: Yale University Press, 1994). vol. 13. p. 1-110.

Scharff, J. S. Projective and introjective identification and the use of the therapist’s self (New York: Jason Aronson, 1992).

Scheier, M. F.; Carver, C. S. “Effects of optimism on psychological and physical well-being: theoretical overview and empirical update”. Cognitive Therapy and Research, 16 (1992). p. 201-28.

Scheier, M. F.; Carver, C. S.; Bridges, M. W. “Optimism, pessimism, and psychological well-being”. In: Chang, E. C., org. Optimism & pessimism: implications for theory, research, and practice (Washington: American

Psychological Association, 2001). p. 189-215.

Schilder, K. Christ in his suffering (Minneapolis: Klock & Klock, 1980).

Schneider, S. L. “In search of realistic optimism: meaning, knowledge, and warm fuzziness”. American Psychologist, 56 (2001). p. 250-63.

Scholl, E. “The light of glory: claritas in Saint Bernard”. Cistercian Studies Quarterly, 44 (2) (2009). p. 161-71.

Schreiner, S. E. The theater of his glory: nature and the natural order in the thought of John Calvin (Durham, Estados Unidos: Labyrinth, 1991).

Schreiner, T. R. Romans (Grand Rapids: Baker, 1998).

_____. Paul: apostle of God’s glory in Christ (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

_____. Teologia de Paulo: o apóstolo da glória de Deus em Cristo. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2015).

_____. Galatians: Zondervan exegetical commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2010).

_____; Caneday, A. The race set before us (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

Schwartz, R. C. Internal family systems therapy (New York: Guilford, 1995).

_____. Terapia dos sistemas familiares internos (São Paulo: Roca, 2004).

Schwarz, H. Eschatology (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Schwobel, C. “Human being as relational being: twelve theses for a Christian anthropology”. In: Schwobel, C., org. Persons, divine and human (Edinburgh: T&T Clark, 1991). p. 141-70.

Schultz, G. L., Jr. A multi-intentioned view of the extent of the atonement (Eugene: Wipf & Stock, 2014).

Scola, A. Hans Urs von Balthasar: a theological style (Grand Rapids: Eerdmans,

1995).

Scougal, H. The life of God in the soul of man (Minneapolis: Bethany, 1976; edição original: 1677).

_____. A vida de Deus na alma do homem (São Paulo: Alabaster, 2019).

Searle, J. R. Speech acts: an essay in the philosophy of language (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

_____. Mind, language and society: Philosophy in the real world (New York: Basic, 1998).

_____. Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real. Tradução de F. Rangel (Rio de Janeiro: Rocco, 2000).

Segal, D. L.; Coolidge, F. L. “Diagnosis and classification”. In: Hersen, M.; Van Hasselt, V. B., orgs. Advanced abnormal psychology. 2. ed. (New York: Kluwer/Plenum, 2001). p. 5-22.

Seligman, M. E. P. Learned optimism (New York: Alfred A. Knopf, 1991).

_____. Aprenda a ser otimista. Tradução de Alberto Lopes (Rio de Janeiro: Nova Era, 2005).

_____. Helplessness: on depression, development, and death (New York: Freeman, 1992).

_____. Desamparo: sobre depressão, desenvolvimento e morte. Tradução de M. T. de A. Silva (São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1977).

_____; Csikszentmihalyi, M. “Positive psychology: an introduction”. American Psychologist, 55 (2000). p. 5-14.

Shafranske, E. P., org. Religion and the clinical practice of psychology (Washington: American Psychological Association, 1996).

_____; Malony, H. N. “Religion and the clinical practice of psychology: a case for inclusion”. In: Shafranske, E. P., org., Religion and the clinical practice of psychology (Washington: American Psychological Association, 1996). p. 561-

Sheldon, K. M.; King, L. K. “Why positive psychology is necessary”. American Psychologist, 56 (2001). p. 216-7.

Sherwin, M. S. By knowledge & by love: charity and knowledge in the moral theology of st. Thomas Aquinas (Washington: Catholic University of America Press, 2005).

Shiota, M. N.; Thrash, T. M.; Danvers, A. F.; Dembrowski, J. T. “Transcending the self: awe, elevation, and inspiration”. In: Tugade, M. M.; Shiota, M. N.; Kirby, L. D., orgs. Handbook of positive emotions (New York: Guilford, 2014). p. 362-77.

Showers, C. J.; Zeigler-Hill, V. “Organization of self-knowledge: features, functions, and flexibility”. In: Leary, M. R.; Tangney, J. P., orgs. Handbook of self and identity (New York: Guilford, 2003). p. 47-67.

Shults, F. L. Reforming theological anthropology: after the philosophical turn to relationality (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

_____; Sandage, S. J. The faces of forgiveness: searching for wholeness and salvation (Grand Rapids: Baker, 2003).

_____; _____. Faces do perdão: buscando cura e salvação. Tradução de Luís Aron de Macedo (Rio de Janeiro: CPAD, 2011).

_____; _____. Transforming spirituality: integrating theology and psychology (Grand Rapids: Baker, 2006).

Shuster, M. The Fall and sin: what we have become as sinners (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Sibbes, R. Light from heaven (Ann Arbor: Sovereign Grace, 1961).

_____. “The soul’s conflict with itself”. In: Works of Richard Sibbes (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973; edição original: 1635). vol. 1. p. 119-294.

_____. “Discouragement’s recovery”. In: Works of Richard Sibbes (Edinburgh:

Banner of Truth Trust, 1982; edição original: 1629). vol. 7. p. 49-64.

_____. The bruised reed (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998; edição original: 1630).

_____. O caniço ferido (Brasília: Monergismo, 2013).

Siegel, D. J. Mindsight: the new science of personal transformation (New York: Bantam, 2010).

_____. The developing mind. 2. ed. (New York: Guilford, 2012).

_____. A mente em desenvolvimento (Lisboa: Instituto Piaget, 2004).

Singer, E. Key concepts in psychotherapy. 2. ed. (New York: Basic, 1970).

Sittser, J. A grace disguised (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

Skillen, J. W. Recharging the American experiment: principled pluralism for genuine civic community (Grand Rapids: Baker, 1994).

Slife, B. D.; Reber, J. S. “Is there a pervasive bias against theism in psychology?”. Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 29 (2) (2009). p. 63-79.

_____; _____; Richardson, F. C. Critical thinking about psychology: hidden assumptions and plausible alternatives (Washington: American Psychological Association, 2005).

Smith, C. The secular revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life (Berkeley: University of California Press, 2003).

_____; Denton, M. L. Soul searching: the religious and spiritual lives of American teenagers (New York: Oxford University Press, 2005).

Smith, D. L. With willful intent: a theology of sin (Wheaton: Victor, 1994).

Smith, E. M. Healing life’s deepest hurts (Ann Arbor: Servant, 2002).

Smith, H. W. The Christian’s secret of a happy life (Westwood: Fleming H.

Revell, 1952; edição original: 1870).

_____. O segredo de uma vida feliz. Tradução de Bruno Guimarães Destéfani (Belo Horizonte: Betânia, 2011).

Smith, J. K. A. Desiring the Kingdom (Grand Rapids: Baker, 2009).

_____. Desejando o reino. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. Reforming public theology: Two kingdoms, or two cities? Calvin Theological Journal, 47 (2012). p. 122-37.

_____. You are what you love: the spiritual power of habit (Grand Rapids: Brazos, 2016).

_____. Você é aquilo que ama: o poder espiritual do hábito. Tradução de James Reis (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Smith, T. B.; McCullough, M. E.; Poll, J. “Religiousness and depression: evidence for the main effect and the moderating influence of stressful life events”. Psychological Bulletin, 129 (4) (2003). p. 614-36.

Snell, R. J.; Cone, S. D. Authentic cosmopolitan: love, sin, and grace in the Christian university (Eugene: Pickwick, 2013).

Snyder, C. R. The psychology of hope (New York: Free Press, 1994).

_____, org. Handbook of hope: theory, measures, and applications (San Diego: Academic, 2000).

_____; Irving, L.; Anderson, J. R. “Hope and health: measuring the will and the ways”. In: Snyder, C. R.; Forsyth, D. R., orgs. Handbook of social and clinical psychology: the health perspective (Elmsford: Pergamon, 1991). p. 285-305.

Spero, M. H. Religious objects as psychological structures: a critical integration of object relations theory, psychotherapy, and Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Spiegel, J. S. The benefits of providence (Wheaton: Crossway, 2005).

Spilka, B.; Ladd, K. L. The psychology of prayer (New York: Guilford, 2013).

Sprague, E. Persons and their minds: a philosophical investigation (Boulder: Westview, 1999).

Spring, G. The attraction of the cross (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982; edição original: 1845).

Spurgeon, C. H. Twelve sermons on the Passion and death of Christ (Grand Rapids: Baker, 1971).

St. Clair, M. Object relations and self psychology: an introduction. 3. ed. (Belmont: Wadsworth, 2000).

Stanford, M. The biology of sin: grace, hope, and healing for those who feel trapped (Fort Worth: Authentic, 2010).

_____; Philpott, D. “Baptist senior pastors’ knowledge and perceptions of mental illness”. Mental Health, Religion & Culture, 14 (3) (2011). p. 281-90.

Staub, E. The psychology of good and evil (New York: Cambridge University Press, 2003).

Steck, C. W., S. J. The ethical thought of Hans Urs von Baltasar (New York: Crossroad, 2001).

Stein, M. Jung on evil (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Stern, D. The interpersonal world of the infant (New York: Basic, 1985).

_____. O mundo interpessoal do bebê (Porto Alegre: Artes Médicas, 1992).

Sternberg, R. J., org. The nature of cognition (Cambridge: MIT, 1998).

_____, org. Handbook of intelligence (New York: Cambridge University Press, 2000).

Stewart, J. S. A man in Christ (Grand Rapids: Baker, 1975).

Stott, J. R. The cross of Christ (Downers Grove: InterVarsity, 1986).

_____. A cruz de Cristo. Tradução de João Batista (São Paulo: Vida, 2006).

Strong, A. H. Systematic theology (Westwood: Revell, 1907).

_____. Teologia sistemática: a doutrina de Deus. Tradução de Augusto Victorino (São Paulo: Hagnos, 2003).

Stump, E. Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering (New York: Oxford University Press, 2010).

Swann, W. B.; Pelham, B. W. “The truth about illusions: authenticity and positivity in social relationships”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 366-81.

Tamburello, D. E. Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

Tan, S.-Y. “Religion in clinical practice: implicit and explicit integration”. In: Schafranske, E., org. Religion and the clinical practice of psychology (Washington: American Psychological Association, 1996). p. 365-90.

_____. “The role of the Holy Spirit in counseling”. In: Benner, D. G.; Hill, P. C., orgs. Baker encyclopedia of psychology. 2. ed. (Grand Rapids: Baker, 1999). p. 568-9.

_____. Counseling and psychotherapy: a Christian perspective (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

_____. “Resilience and posttraumatic growth: empirical evidence and clinical applications from a Christian perspective”. Journal of Psychology and Christianity, 32 (4) (2013). p. 358-64.

_____; Gregg, D. H. The disciplines of the Holy Spirit (Grand Rapids: Zondervan, 1997).

_____; Ortberg, J., Jr. Understanding depression (Grand Rapids: Baker, 1995).

_____; Scalise, E. T. Lay counseling: equipping Christians for a helping ministry (Grand Rapids: Zondervan, 2016).

Tangney, J. P. “Humility”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (New York: Oxford University Press, 2002). p. 411-22.

_____; Dearing, R. L. Shame and guilt (New York: Guilford, 2002).

_____; Fischer, K., orgs. Self-conscious emotions (New York: Guilford, 1995).

Tannehill, R. C. Dying and rising with Christ: a study in Pauline theology (Eugene: Wipf & Stock, 2006; edição original: 1967).

Tanner, K. “Creation and providence”. In: The Cambridge companion to Karl Barth (New York: Cambridge University Press, 2000). p. 111-26.

_____. Jesus, humanity and the Trinity: a brief systematic theology (Minneapolis: Fortress, 2001).

_____. Christ the key (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Tanquerey, A. The spiritual life: a treatise on ascetical and mystical theology. Tradução para o inglês de H. Branderis (Tournai: Society of St. John the Evangelist, 1930).

_____. A vida espiritual explicada e comentada (Niterói: Permanência, 2007).

Taylor, C. “The concept of a person”. In: Human agency and language: philosophical papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1985a). vol. 1. p. 97-114.

_____. “What is human agency?” In: Human agency and language: philosophical papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1985b), vol. 1, p. 15-44.

_____. Sources of the self: the making of modern identity (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1989).

_____. As fontes do self: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo (São Paulo: Loyola, 1997).

_____. The ethics of authenticity (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1991).

_____. A ética da autenticidade. Tradução de Talyta Carvalho (São Paulo: É Realizações, 2011).

_____. A secular age (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 2007).

_____. Uma era secular. Tradução de Nélio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Unisinos, 2010).

Taylor, S. E. Positive illusions: creative self-deception and the healthy mind (New York: Basic, 1989).

_____; Brown, J. D. “Illusion and well-being: a social psychological perspective on mental health”. Psychological Bulletin, 116 (1988). p. 21-7.

Te Velde, R. A. “The divine person(s): Trinity, person, and analogous naming”. In: Emery, G.; Levering, M., orgs. The Oxford handbook of the Trinity (Oxford: Oxford University Press, 2011). p. 359-70.

Teissen, T. Providence & prayer: how does God work in the world? (Downers Grove: InterVarsity, 2000).

Tennen, H.; Affleck, G. “The puzzles of self-esteem: a clinical perspective”. In: Baumeister, R. F., org., Self-esteem: the puzzle of low self-regard (New York: Plenum, 1993).

Teresa de Ávila. Interior castle. Tradução para o inglês de E. A. Peers (New York: Doubleday, 1961; edição original: 1577).

_____. As moradas do castelo interior. Tradução de Antônio Fernando Borges (São Paulo: É Realizações, 2014).

Teyber, E.; McClure, F. H.; Weathers, R. “Shame in families: transmission across generations”. In: Dearing, R. L.; Tangney, J. P., orgs. Shame in the therapy hour (New York: Guilford, 2011). p. 137-66.

Thielman, F. Ephesians: Baker exegetical commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2010).

Thiselton, A. C. The hermeneutics of doctrine (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

_____. The First Epistle to the Corinthians (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).

Thomas a Kempis. On the imitation of Christ (Boston: E. P. Dutton, 1864).

_____. The imitation of Christ. Reimpr. (Minneapolis: Dover, 2003).

_____ [Tomás de Kempis]. Imitação de Cristo (Petrópolis: Vozes, 2015).

Thomas, G. Sacred marriage: what if God designed marriage to make us holy more than to make us happy? (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

_____. Casamento sagrado: e se o objetivo de Deus para o casamento, mais do que nos fazer felizes, for nos tornar santos? Tradução de Mariângela Antonella Chirico França Oliveira (Curitiba: Esperança, 2013).

Thomas, R. Passing from self to God: a Cistercian retreat (Kalamazoo: Cistercian, 2006).

Thompson, C. Anatomy of the soul (Wheaton: Tyndale, 2011).

_____. The soul of shame (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

Thompson, J. Modern Trinitarian perspectives (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Thompson, S. C. “The role of personal control in adaptive functioning”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., org. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 202-13.

Thorndike, E. L. The elements of psychology (New York: A. G. Seiler, 1905).

Thurston, N. S. “Psychotherapy with evangelical and fundamentalist Protestants”. In: Richards, P. S.; Bergin, A. E., orgs. Handbook of psychotherapy and religious diversity (Washington: American Psychological Association, 2000). p. 131-54.

Tidball, D. The message of the cross (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

Titelman, P. Differentiation of self: bowen family systems theory perspectives (New York: Routledge, 2015).

Tjeltveit, A. C. “The ethics of value conversion in psychotherapy”. Clinical Psychology Review, 6 (1986). p. 515-37.

_____. Ethics and values in psychotherapy (New York: Routledge, 1999).

Todd, T. W.; Fujikawa, A.; Halcrow, S. R.; Hill, P. C.; Delaney, H. “Attachment to God and implicit spirituality: clarifying correspondence and compensation models”. Journal of Psychology and Theology, 37 (2009). p. 227-44.

Tooby, J.; Cosmides, L. “Toward mapping the evolved functional organization of mind and brain”. In: Gazzaniga, M. S., org. The new cognitive neuroscience. 2. ed. (Cambridge: MIT, 2000). p. 1167-78.

Toon, P. Born again: a biblical and theological study of regeneration (Grand Rapids: Baker, 1987).

Torrance, T. F. Calvin’s doctrine of man (London, Reino Unido: Lutterworth, 1949).

_____. Space, time and resurrection (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

_____. The mediation of Christ (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

_____. The mediation of Christ. 2. ed. (Colorado Springs: Helmer & Howard, 1992).

_____. Incarnation (Downers Grove: InterVarsity, 2008).

_____. Atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

Torrell, J.-P. Saint Thomas Aquinas: spiritual master. Tradução para o inglês de R. Royal (Washington: Catholic University of America Press, 2003). vol. 2.

Toulmin, S.; Leary, D. E. ‘The cult of empiricism in psychology and beyond”. In: Koch, S.; Leary, D. E., orgs. A century of psychology as science (Washington: American Psychological Association, 1992). p. 594-617.

Tournier, P. Guilt and grace (New York: Harper & Row, 1962).

_____. Culpa e graça: uma análise do sentimento de culpa e o ensino do

Evangelho. Tradução de Rute Silveira Eismann; Antônio Augusto Martins Ribeiro (Viçosa/São Paulo: Ultimato/ABU, 2015).

Tripp, P. D. Instruments in the Redeemer's hands (Phillipsburg: P&R, 2002).

_____. Instrumentos nas mãos do Redentor (São Bernardo do Campo: Nutra, 2018).

Turiel, E. "The development of morality". In: Damon, W. (org. da série); Eisenberg, N. (org. do volume). Handbook of child psychology: social, emotional, and personality development. 5. ed. (New York: Wiley, 1998). vol. 3. p. 863-932.

Turner, D. Thomas Aquinas: a portrait (New Haven: Yale University Press, 2013).

Turrettin, F. Institutes of elenctic theology. Tradução para o inglês de G. M. Giger (Phillipsburg: P&R, 1992).

_____ [F. Turretini]. Compêndio de teologia apologética. Tradução de Valter Graciano Martins (São Paulo: Cultura Cristã, 2011).

Twenge, J. M.; Campbell, W. K. The narcissism epidemic: living in the age of entitlement (New York: Free Press, 2010).

Tyson, P.; Tyson, R. L. Psychoanalytic theories of development: an integration (New Haven: Yale University Press, 1990).

_____; _____. Teorias psicanalíticas do desenvolvimento (São Paulo: Artes Médicas, 2018).

Uchino, B. N. Social support and physical health (New Haven: Yale University Press, 2004).

Vaden, M. B. "The false self and the true self: a Christian perspective" (tese de doutorado, Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, 2015).

Vaillant, G. E. Adaptation to life (Boston: Little, Brown, 1977).

_____. Wisdom of the ego (New York: Harvard, 1993).

Vaillant, L. M. Changing character (New York: Basic, 1997).

Van der Hart, O.; Nijenhuis, E. R. S.; Steele, K. The haunted self: structural dissociation and the treatment of chronic traumatization (New York: W. W. Norton, 2006).

Van Leeuwen, M. S. The person in psychology (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

Van Til, C. The defense of the faith (Philadelphia: P&R, 1955).

_____. A Christian theory of knowledge (Phillipsburg: P&R, 1969).

_____. Common grace and the gospel (Phillipsburg: P&R, 1972).

_____. Graça comum e o evangelho. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2018).

_____. An introduction to systematic theology (Philadelphia: P&R, 1976).

Van Til, H. R. The Calvinistic concept of culture (Grand Rapids: Baker, 1959).

_____. O conceito calvinista de cultura (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Vander Goot, M. Healthy emotions: helping children grow (Grand Rapids: Baker, 1987).

_____. Emoções saudáveis ajudando crianças a crescer (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992).

Vanhoozer, K. J. Is there a meaning in this text? (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

_____. Há um significado neste texto?. Tradução de Álvaro Hattnher (São Paulo: Vida Acadêmica, 2005).

_____. “The voice and the actor: a dramatic proposal about the ministry and minstrelsy of theology”. In: Stackhouse Jr., J. G., org. Evangelical futures: a conversation on theological method (Grand Rapids: Baker, 2000). p. 61-106.

_____. First theology: God, Scripture & hermeneutics (Downers Grove: InterVarsity, 2012).

_____. Teologia primeira: Deus, Escritura e hermenêutica. Tradução de Rogerio Portella, Regina Aranha (São Paulo: Shedd, 2016).

_____. “The atonement in postmodernity: guilt, goats and gifts”. In: Hill, C. E.; James III, F. A., orgs. The glory of the atonement (Downers Grove: InterVarsity, 2004). p. 367-404.

_____. The drama of doctrine (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

_____. O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã. Tradução de Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2016).

_____. Remythologizing theology: divine action, passion, and authorship (New York: Cambridge University Press, 2010).

_____. Faith speaking understanding: performing the drama of doctrine (Louisville: Westminster John Knox, 2014).

_____. Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2006).

Vanier, J. Eruption to hope (Toronto: Griffin, 1971).

Varillon, F. The humility and suffering of God. Tradução para o inglês de N. Marans (New York: Alba, 1983).

_____. O sofrimento de Deus (São Paulo: Fonte, 2011).

Venning, R. The plague of plagues (Edinburgh: Banner of Truth, 1965; edição original: 1669).

_____. O pecado é coisa séria! (São Paulo: PES, 2007).

Verduin, L. Something less than God: the biblical view of man (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

Vining, J. K. Spirit-centered counseling: a pneumascriptive approach (East Rockaway: Cummings and Hathaway, 1995).

Vitale, J. E.; Newman, J. P. “Psychopathy as psychopathology: key

developments in assessment, etiology, and treatment". In: Craighead, W. E.; Micklowitz, D. J.; Craighead, L. W., orgs. Psychopathology: history, diagnosis, and empirical foundations. 2. ed. (New York: Wiley). p. 583-615.

Vitz, P. C. Sigmund Freud's Christian unconscious (New York: Guilford, 1988).

_____. Psychology as religion: the cult of self-worship. 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans,1994).

_____. Faith of the fatherless: the psychology of atheism (New York: Spence, 1999).

Voetius, G.; Hoornbeeck, J. Spiritual desertion (Grand Rapids: Baker, 2003).

Volf, M. After our likeness: the church as the image of the Trinity (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Von Hildebrand, D. Transformation in Christ: on the Christian attitude (San Francisco: Ignatius, 2001; edição original: 1948).

_____. A nossa transformação em Cristo. Tradução de Osvaldo Aguiar E. M. da Costa Maia (São Paulo: Cultor de Livros, 2017).

_____. The nature of love (South Bend: St. Augustine's Press, 2009).

Vos, G. Biblical theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

_____. Teologia bíblica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de Alberto Almeida de Paula (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

_____. The Pauline eschatology (Grand Rapids: Eerdmans, 1952).

_____. "The eschatological aspect of the Pauline conception of the Spirit". In: Gaffin Jr., R. B., org. Redemptive history and biblical interpretation: the shorter writings of Geerhardus Vos (Phillipsburg: P&R, 1980). p. 91-125.

Voskamp, A. One thousand gifts: a dare to live fully right where you are (Grand Rapids: Zondervan, 2011).

Vygotsky, L. Mind in society: the development of higher psychological

processes (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1978).

_____. A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. Tradução de José Cipolla Neto; Luís Silveira Menna Barreto; Solange Castro Afeche (São Paulo: Martins Fontes, 1994).

Wachholtz, A. B.; Austin, E. T. “Contemporary spiritual meditation: practices and outcomes”. In: Pargament, K. I., org. APA handbook of psychology, religion, and spiritual: context, theory, and research (Washington: American Psychological Association). vol. 1. p. 311- 27.

Wachtel, P. L. Relational theory and the practice of psychotherapy (New York: Guilford, 2008).

_____. Therapeutic communication: knowing what to say when (New York: Guilford, 2011).

Walker, D. F.; Quagliana, H. L.; Wilkinson, M.; Frederick, D. “Christian accommodative trauma-focused cognitive-behavioral therapy for children and adolescents”. In: Worthington Jr., E. L.; Johnson, E. L.; Hook, J. N.; Aten, J. N., orgs. Evidence-based practices for Christian counseling and psychotherapy (Downers Grove: InterVarsity, 2013). p. 101-21.

Wall, B. S. Welcome as a way of life (Eugene: Cascade, 2016).

Wallach, M.; Wallach, L. Psychology’s sanction for selfishness: the error of egoism in theory and therapy (San Francisco: Freeman, 1983).

Wallerstein, J. S.; Lewis, J. M.; Blakeslee, S. The unexpected legacy of divorce: the 25-year landmark study (New York: Hyperion, 2000).

Walsh, R.; Shapiro, S. L. “The meeting of meditative disciplines and Western psychology: a mutually enriching dialogue”. American Psychologist, 61 (2006). p. 227-39.

Wampold, B. E. The basics of psychotherapy: an introduction to theory and practice (Washington: American Psychological Association, 2010).

Wardle, T. Wounded: how to find wholeness and inner healing in Christ (Abilene: Leafwood, 2005).

Ware, B. Father, Son, and Holy Spirit: relationships, roles, and relevance (Wheaton: Crossway, 2005).

Warfield, B. B. “Calvin’s doctrine of the knowledge of God”. In: Craig, S. G., org. Calvin and Augustine (Philadelphia: P&R, 1956). p. 29-132.

_____. “The emotional life of our Lord”. In: Craig, S. G., org. The person and work of Christ (Philadelphia: P&R, 1970). p. 93-148.

Warnock, A. Raised with Christ: how the resurrection changes everything (Wheaton: Crossway, 2010).

Watson, D. “Positive affectivity”. In: Snyder, C. R.; Lopez, S. J., orgs. Handbook of positive psychology (Oxford: Oxford University Press, 2002). p. 106-19.

Watson, J. B. Behaviorism (New York: People’s Institute, 1925).

Watson, P. J. “Apologetics and ethnocentrism: psychology and religion within an ideological surround”. The International Journal for the Psychology of Religion, 3 (1993). p. 1-20.

_____; Morris, R. J.; Loy, T.; Hamrick, M. B. “Beliefs in sin: adaptive implications in relationships with religious orientation, self-esteem, and measures of the narcissistic, depressed, and anxious self”. Edification, 1(1) (2007). p. 57-68.

Watson, T. All things for good (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1986; edição original: 1663).

Weaver, A. J. “Has there been a failure to support parish-based clergy in their role as frontline community mental health workers? A review”. The Journal of Pastoral Care, 49 (2) (1995). p. 129-49.

Weaver, J. D. The nonviolent atonement (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Weber, O. Foundations of dogmatics, tradução para o inglês de D. L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), vol. 1.

Webster, J. Holy Scripture: a dogmatic sketch (New York: Cambridge University Press, 2003).

Weeks, M. W.; Lupfer, M. B. “Religious attributions and proximity of influence: an investigation of direct interventions and distal explanations”. Journal for the Scientific Study of Religion, 39 (2000). p. 348-62.

Wegner, D. M. The illusion of conscious will (Cambridge, Estados Unidos: MIT, 2002).

Weil, S. Waiting for God (New York: Harper, 1951).

_____. Espera de Deus. Tradução da equipe da Cultura Espiritual (São Paulo: ECE, 1987).

_____. Espera de Deus. Tradução de Manuel Maria Barreiros (Lisboa: Assírio & Alvim, 2005).

Weinandy, T. G. Does God suffer? (South Bend: University of Notre Dame Press, 2000).

_____. “Trinitarian Christology: the eternal Son”. In: Emery, G.; Levering, M., orgs. The Oxford handbook of the Trinity (Oxford: Oxford University Press, 2011). p. 387-99.

Weiner, B. Judgments of responsibility: foundations for a theory of social behavior (New York: Guilford, 1995).

_____. Social motivation, justice, and the moral emotions (New York: Guilford, 2006).

_____; Graham, S. “Attribution in personality psychology”. In: Pervin, L. A.; John, O. P., orgs. Handbook of personality. 2. ed. (New York: Guilford, 1999). p. 605-28.

Weisberg, R. Creativity: beyond the myth of genius. 2. ed. (New York: Freeman, 1993).

Welch, E. When people are big and God is small (Phillipsburg: P&R, 1998).

_____. Quando as pessoas são grandes e Deus é pequeno (São Paulo: EBR, 2017).

_____. Addictions: a banquet in the grave (Philipsburg: P&R).

_____. Hábitos escravizadores: encontrando esperança no poder do evangelho. Tradução de Enrico Pasquini (Nutra, 2015).

_____. Shame interrupted (Greensboro: New Growth).

Wells, S. Improvisation: the drama of Christian ethics (Grand Rapids: Brazos, 2004).

Wells, T.; Zaspel, F. New covenant theology (Frederick: New Covenant Media, 2002).

Welton, G. L.; Adkins, A. G.; Ingle, S. L.; Dixon, W. A. “God control: the fourth dimension”. Journal of Psychology and Theology, 24 (1996). p. 13-25.

Werner, H. “The concept of development from a comparative and organismic point of view”. In: Harris, D. B., org. The concept of development (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957). p. 125-48.

Wertsch, J. V. Vygotsky and the social formation of mind (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1985).

Westermann, C. Genesis 1-11 (Minneapolis: Augsburg, 1984).

White, M.; Epston, D. Narrative means to therapeutic ends (New York: W. W. Norton, 1990).

White, R. H. “Motivation reconsidered: the concept of competence”. Psychological Review, 66 (1959). p. 297-333.

Wilber, K. Integral psychology: consciousness, spirit, psychology, therapy (Boston: Shambhala, 2000).

_____. Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia. Tradução de Newton Roberval Eichemberg (São Paulo: Cultrix, 2007).

Wilken, R. L. The spirit of early Christian thought (New Haven: Yale University Press, 2003).

Wilkinson, J. The Bible and healing: a medical and theological commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Williams, R. “Balthasar and the Trinity”. In: Oakes, E. T.; S. J.; Moss, D., orgs. The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar (New York: Cambridge University Press, 2004). p. 37-50.

Wilson, S. D. Released from shame (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

Winnicott, D. W. The maturational processes and the facilitating environment (New York: International Universities Press, 1965).

_____. O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Tradução de Irineo Constantino Schuch Ortiz (Porto Alegre: Artmed, 1983; reimpr. 2007).

Winter, R. Perfecting ourselves to death: the pursuit of excellence and the perils of perfectionism (Downers Grove: InterVarsity, 2005).

Witherington, B., III. Paul’s narrative thought world: the tapestry of tragedy and triumph (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

_____. Letters and homilies for Hellenized Christians (Downers Grove: InterVarsity, 2006).

Wolff, H. W. Anthropology of the Old Testament (Philadelphia: Fortress, 1974).

_____. Antropologia do Antigo Testamento. Tradução de Antônio Steffen, S. J. (São Paulo: Hagnos, 2008).

Wolfinger, N. H. Understanding the divorce cycle (New York: Cambridge University Press, 2005).

Wolters, A. M. Creation regained: Biblical basics for a reformational worldview (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

Wolterstorff, N. Until justice and peace embrace (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

_____. “The place of pain in the space of good and evil”. In: Coakley, S.;

Shelemay, K. K., orgs. Pain and its transformations: the interface of biology and culture (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 2005). p. 406-19.

Wong, P. T. P. “From attunement to a meaning-centered good life: book review of Daniel Haybron’s Happiness: a very short introduction”. Internal Journal of Wellbeing, 4 (2) (2014). p. 100-5.

Work, T. Living and active: Scripture in the economy of salvation (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Worthington, E. L., Jr. A just forgiveness: responsible healing without excusing injustice (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

_____; Johnson, E. L.; Hook, J.; Aten, J. Evidence-based Christian psychotherapy and counseling (Downers Grove: InterVarsity, 2013).

Wright, J. H.; Basco, M. R.; Thase, M. E. Learning cognitive-behavior therapy: an illustrated guide (Washington: American Psychiatric, 2006).

_____. Aprendendo a terapia cognitivo-comportamental: um guia ilustrado. Tradução de Mônica Giglio Armando (Porto Alegre: Artmed, 2019).

Wright, N. T. The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology (Minneapolis: Fortress, 1992).

Wright, R. The moral animal: why we are the way we are (New York: Vintage, 1995).

_____. O animal moral: por que somos como somos: a nova ciência da psicologia evolucionista. Tradução de Lia Wyler (Rio de Janeiro: Elsevier, 1996).

Yankelovich, D. New rules: searching for self-fulfillment in a world turned upside-down (New York: Random, 1981).

Yarhouse, M. A.; Burkett, L. A. Sexual identity: a guide to living between the times (Washington: University Press of America, 2003).

Yarhouse, M. A.; Butman, R. E.; McRay, B. W. Modern psychopathologies: a

comprehensive Christian appraisal (Downers Grove: InterVarsity, 2005).

Yates, T. P. “The supremacy of God in counseling: a leadership training program in illustrated Bible application” (tese de doutorado não publicada, Westminster Theological Seminary, em Glenside, 1997).

Yong, A. Theology and Down syndrome: reimagining disability in late modernity (Waco: Baylor University Press, 2007).

Young, F. M. Face to face: a narrative essay in the theology of suffering (Edinburgh: T&T Clark, 1990).

Young, J. E.; Klosko, J. S.; Weishaar, M. E. Schema therapy: a practitioner’s guide (New York: Guilford, 2003).

_____. Terapia do esquema: guia de técnicas cognitivo-comportamentais inovadoras. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa (Porto Alegre: Artmed, 2008).

Young, W. A. The world’s religions: worldviews and contemporary issues. 2. ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1995).

Zagzebski, L. T. Divine motivation theory (New York: Cambridge University Press, 2004).

Zahl, P. F. M. Grace in practice: a theology of everyday life (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Zizioulas, J. D. Being as communion: studies in personhood and the church (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985).

_____. “On being a person: toward an ontology of personhood”. In: Schwobel, C., org. Persons, divine and human (Edinburgh: T&T Clark, 1991). p. 33-46.

Zvolensky, M. J.; Bernstein, A.; Vujanovic, A. A., orgs. Distress tolerance: theory, research, and clinical applications (New York: Guilford, 2011).

Índice de passagens bíblicas

Antigo Testamento

Gênesis

1 [1] , [2] , [3] , [4]

1.1 [1]

1.2 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.3,6,9,11,14,15,20,22,24,26 [1]

1.26 [1]

1.26-30 [1]

1.26-31 [1]

1.26,27 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.27 [1] , [2] , [3]

1.28 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.28-30 [1]

1.28-31 [1]

1.28,29 [1]

1.31 [1] , [2] , [3] , [4]

2 [1]

2.3 [1]

2.12 [1]

2.15 [1]

2.16,17 [1] , [2]

2.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

2.18 [1] , [2] , [3]

2.18-25 [1]

2.25 [1]

3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

3.1 [1]

3.1-5 [1]

3.3,4 [1]

3.4,5 [1]

3.5 [1] , [2] , [3]

3.6 [1] , [2]

3.7 [1] , [2]

3.7,8 [1] , [2] , [3]

3.8 [1] , [2] , [3] , [4]

3.9,10 [1]

3.12 [1]

3.12,13 [1]

3.15 [1] , [2]

3.16 [1]

3.16-19 [1] , [2] , [3]

3.23,24 [1]

4 [1] , [2]

4.7 [1]

6 [1]

6.5 [1] , [2]

6.5,6 [1]

6.6 [1] , [2]

7 [1]

9.6 [1] , [2] , [3]

12.1 [1]

12.3 [1] , [2] , [3]

14.18-20 [1]

15.18 [1]

18.1-21 [1]

18.25 [1]

22.1 [1]

26.2 [1]

32.30 [1]

35.9 [1]

50.20 [1] , [2] , [3] , [4]

Êxodo

2.24 [1]

9.16 [1]

19 [1]

20 [1]

20.8-11 [1]

20.12 [1]

21.24 [1]

32.10 [1] , [2]

33.19 [1]

34.6,7 [1]

34.7 [1] , [2]

34.20-23 [1]

-

Levítico

-

1.2 [1]

4.22 [1]

4.28 [1]

4.31 [1]

5—7 [1]

5.16 [1]

5.17 [1]

10.17 [1]

14 [1]

16.15-22 [1]

17.11 [1]

19.14 [1]

19.18 [1] , [2]

Números

5.6 [1]

12.8 [1]

Deuteronômio

1.39 [1] , [2]

6.4 [1]

18.18 [1]

24.19 [1]

28.28 [1]

32.20 [1]

-

1Samuel

-

2.17 [1]

13.14 [1]

16.14-16 [1]

16.16,23 [1]

16.23 [1]

18.10,11 [1]

18.12 [1]

20.30 [1]

21.10-15 [1]

24.9 [1]

2Samuel

7.12-16 [1]

7.13-16 [1]

7.14 [1]

12.13 [1]

1Reis

14.9 [1]

1Crônicas

11.1 [1]

16.28 [1]

2Crônicas

16.12 [1]

19.10 [1]

Esdras

9.6 [1]

-

Jó

-

1 e 2 [1] , [2]

1.11 [1]

1.21,22 [1]

2.10 [1]

3 [1]

7.20 [1] , [2]

9.16-20 [1] , [2]

13.15 [1]

13.24 [1] , [2]

16.7-14 [1] , [2]

23.3-9 [1]

23.3,8,9 [1]

24.14 [1]

30.20 [1]

33.4 [1]

38—41 [1]

42.5,6 [1]

42.6 [1]

42.7 [1] , [2]

Salmos

-

5.4,5 [1]

5.10 [1]

7.9 [1]

7.12 [1]

8 [1]

8.5 [1]

10.2 [1]

13 [1] , [2]

139 [1] , [2] , [3]

139.13,16 [1]

139.21,22 [1]

139.23,24 [1]

145.5 [1]

148 [1] , [2]

148.6,8 [1]

148.8 [1] , [2]

16.7 [1]

18.2 [1] , [2] , [3] , [4]

19.1-6 [1]

19.1,2 [1]

19.12 [1]

22 [1] , [2]

22.1 [1] , [2] , [3]

23 [1]

23.3 [1]

24.4 [1]

24.9,10 [1]

27.4 [1] , [2]

30.5 [1]

32.5 [1]

33 [1]

34.2 [1]

34.3 [1]

35 [1]

37.14 [1] , [2]

37.39 [1]

38.18 [1]

39.5 [1] , [2]

40.15 [1]

42 [1]

51.4 [1]

51.5 [1]

51.9-11 [1]

55.22 [1] , [2]

62.8 [1]

68.4 [1]

69 [1]

69.19 [1]

70 [1]

73.21 [1]

77 [1]

82.3,4 [1]

88 [1] , [2]

89.45 [1]

103 [1]

103—105 [1]

104 [1] , [2]

104.15 [1]

104.30 [1]

104.32 [1]

109 [1]

110.1 [1] , [2]

110.1-7 [1]

110.2 [1]

110.4 [1]

110.5,6 [1]

119.105 [1]

Provérbios

1.7 [1]

1.32 [1]

6.11 [1]

6.20 [1]

8.22,30,31 [1]

10.4 [1]

12.24 [1]

13.18 [1]

13.24 [1]

14.23 [1]

14.31 [1] , [2]

14.33 [1]

16 [1]

16.4 [1]

16.11 [1]

17.5 [1]

18.13 [1]

18.24 [1]

19.18 [1]

20.13 [1]

21.17 [1]

21.25 [1]

21.31 [1]

22.2 [1]

22.22 [1]

23.13 [1]

23.21 [1]

24.30-34 [1]

27.20 [1]

28.19 [1]

29.7 [1]

29.13 [1]

30.14 [1]

31 [1]

Eclesiastes

1.2-10 [1]

1.18 [1]

3.11 [1]

7.16 [1]

9.3 [1]

9.10 [1]

Cântico dos Cânticos

2.16 [1]

Isaías

6.6 [1]

20.4 [1]

25.8 [1]

26.11 [1]

33.17 [1]

40—66 [1]

40.4,5 [1]

41.4 [1]

41.10 [1]

42.1 [1] , [2]

42.1-4 [1]

42.10 [1]

43.7 [1] , [2] , [3] , [4]

45.17 [1]

48.9 [1]

48.11 [1]

52 [1]

53 [1] , [2] , [3] , [4]

53.3 [1] , [2] , [3]

53.4 [1]

53.4,5 [1]

53.5 [1] , [2]

53.10 [1] , [2]

53.10-12 [1]

53.11,12 [1]

53.12 [1]

55.8,9 [1]

57.18,19 [1]

58.6,7 [1]

58.8 [1]

59.2 [1]

61.1 [1]

61.1,2 [1]

61.3 [1]

62.5 [1]

63.9 [1]

65.17 [1]

65.17-25 [1]

66.12 [1]

66.22 [1] , [2]

Jeremias

4.14 [1]

6.15 [1]

7.6 [1]

9.23,24 [1]

13.11 [1] , [2]

17.5 [1]

17.9 [1] , [2] , [3]

17.14 [1]

20.12 [1]

22.22 [1]

23.6 [1]

30.17 [1]

31 [1]

31.31-34 [1]

32.17 [1]

33.6,8 [1]

33.9 [1]

33.15 [1]

33.16 [1]

Lamentações de Jeremias

2.11 [1]

2.19 [1] , [2]

3.23 [1]

Ezequiel

16 [1]

16.1 [1]

16.63 [1]

18.4 [1]

18.20 [1]

18.23 [1]

18.23,32 [1]

18.30 [1]

33.11 [1]

34—47 [1]

36.22-36 [1]

36.26,27 [1]

Daniel

4.29-37 [1]

4.35 [1]

9.8 [1]

Oseias

5.15 [1]

10.2 [1]

11.8 [1]

13.14 [1]

14.4 [1]

-

Amós

-

4.1 [1]

5.24 [1]

8.4 [1]

-

Miqueias

-

4 [1]

-

Habacuque

-

1.13 [1]

2.14 [1]

-

Sofonias

-

3.11 [1]

3.17 [1] , [2]

3.17,18 [1]

-

Zacarias

-

3.1,2 [1] , [2]

4.6 [1]

7.10 [1]

-

Malaquias

-

3.5 [1]

3.6 [1]

4.2 [1] , [2]

Novo Testamento

Mateus

1.18 [1]

1.20-23 [1]

1.21 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

3.2 [1]

3.14 [1]

3.14,15 [1]

3.16 [1] , [2]

3.17 [1] , [2]

4.1 [1] , [2]

4.1-11 [1]

4.2-9 [1]

4.9 [1]

4.17 [1]

4.19 [1]

4.23 [1]

5 [1]

5—7 [1]

5.3 [1] , [2] , [3]

5.3,4 [1] , [2] , [3]

5.3,4,10-12 [1]

5.4 [1]

5.7 [1]

5.14 [1]

5.16 [1]

5.17 [1]

5.28 [1]

5.32 [1] , [2]

5.44 [1]

5.44,45 [1]

5.45 [1]

6 [1]

6.14,15 [1]

6.33 [1]

7.1 [1]

7.7 [1]

7.11 [1]

8.10 [1]

8.17 [1]

8.26 [1]

9.12 [1]

9.22 [1]

9.22,29 [1]

10.8 [1]

10.20 [1]

10.34-39 [1]

10.38 [1] , [2] , [3] , [4]

10.39 [1] , [2]

10.42 [1]

11.25 [1]

11.27 [1]

11.28 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

11.28-30 [1]

11.29 [1]

12 [1]

12.18-21 [1]

12.18,28 [1] , [2]

12.20 [1] , [2] , [3]

12.28 [1] , [2] , [3]

12.36 [1]

13.22 [1] , [2]

13.23 [1]

15.19 [1] , [2]

15.28 [1]

15.31 [1]

16.6 [1] , [2]

16.24 [1]

16.25 [1]

17.5 [1] , [2] , [3] , [4]

18.5,10,14 [1]

18.6 [1] , [2] , [3]

18.20 [1]

19.4-6 [1]

19.14 [1]

19.30 [1]

20.16 [1]

20.24 [1]

20.28 [1]

21.9-11 [1]

22.13 [1] , [2]

22.30 [1]

22.37 [1]

22.37-39 [1] , [2]

22.44 [1]

23.13 [1]

25.23 [1]

25.31-46 [1] , [2] , [3]

25.35-46 [1]

25.41 [1]

26.26 [1]

26.28 [1]

26.38 [1]

26.38,39 [1]

26.41 [1]

27.29 [1]

27.46 [1] , [2]

28.18 [1] , [2]

28.19 [1]

28.20 [1] , [2] , [3]

-

Marcos

-

1.24 [1]

1.41 [1]

2 [1]

2.1-12 [1] , [2]

2.5 [1]

2.7 [1]

2.20 [1]

3.5 [1]

3.29 [1] , [2]

3.31-35 [1]

5.1-20 [1]

5.34 [1]

7.20-23 [1]

8.34 [1] , [2]

8.35 [1]

9.24 [1]

9.40 [1]

9.48 [1]

12.36 [1]

13.32 [1]

14.33 [1]

16.19 [1] , [2]

Lucas

1 [1]

1.22 [1]

1.35 [1]

2.27 [1] , [2]

2.40 [1] , [2]

2.40,52 [1]

2.49,52 [1]

2.51 [1]

2.52 [1] , [2]

3.38 [1]

4.1 [1] , [2]

4.14 [1]

4.16-21 [1]

4.18 [1] , [2] , [3] , [4]

4.18,19 [1]

4.21 [1] , [2]

5.8 [1]

5.15 [1]

5.20 [1]

5.27-32 [1]

5.29-32 [1]

5.31 [1]

7.34 [1] , [2]

7.36-50 [1]

7.37-39 [1]

7.47 [1]

7.48 [1]

7.50 [1]

8.43 [1]

9.23 [1] , [2]

9.24 [1]

10.21 [1] , [2]

11.1 [1]

12.48 [1]

14.23 [1] , [2]

14.24 [1]

14.26 [1] , [2]

14.26,27 [1]

15.3-32 [1]

15.16 [1]

15.18 [1]

15.20-32 [1]

15.21 [1]

17.19 [1] , [2]

17.33 [1]

18.9-14 [1]

18.11,12 [1]

18.13 [1]

19.10 [1] , [2]

19.17 [1]

20.42 [1]

22.37 [1]

22.44 [1] , [2]

23.32,33 [1]

23.34 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

23.43 [1]

23.46 [1]

João

1.1 [1] , [2] , [3] , [4]

1.1-14 [1]

1.1-3 [1] , [2]

1.1-4 [1]

1.1,14 [1]

1.1,2 [1]

1.1,3 [1]

1.3 [1]

1.4 [1] , [2]

1.9 [1] , [2]

1.12 [1]

1.12,13 [1]

1.14 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

1.18 [1] , [2]

1.29 [1] , [2] , [3]

1.43 [1]

2 [1]

2.11 [1]

2.13-22 [1]

2.19 [1]

3.3 [1]

3.3-6 [1]

3.3,7 [1]

3.6 [1] , [2]

3.8 [1] , [2]

3.16 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

3.16-36 [1]

3.16,18 [1]

3.16,36 [1]

3.17 [1]

3.19 [1]

3.20 [1]

3.21 [1]

3.35 [1] , [2] , [3]

3.36 [1] , [2] , [3] , [4]

4.24 [1]

4.34 [1] , [2]

4.54 [1]

5 [1]

5.3 [1]

5.5 [1]

5.7 [1]

5.9 [1]

5.11 [1]

5.19 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

5.19,30 [1]

5.20 [1] , [2]

5.21 [1] , [2]

5.21-29 [1]

5.24 [1]

5.24,40 [1]

5.26 [1] , [2] , [3]

5.30 [1] , [2]

5.36,37 [1]

5.37 [1]

5.41 [1]

5.44 [1]

6.27 [1]

6.35 [1]

6.38 [1]

6.39,44 [1]

6.54 [1]

6.69 [1]

7.18 [1]

7.18-24 [1]

7.29 [1]

7.37 [1] , [2] , [3]

7.38 [1] , [2] , [3] , [4]

7.39 [1] , [2] , [3] , [4]

8.12 [1] , [2] , [3]

8.18 [1]

8.28 [1] , [2]

8.31,32 [1]

8.36 [1]

8.37 [1]

8.44 [1] , [2]

8.47 [1]

8.50 [1]

8.54 [1]

9 [1] , [2]

9.3 [1]

9.38 [1]

9.38,39 [1]

9.39 [1] , [2]

10.14 [1]

10.17 [1]

10.17,18 [1]

10.18 [1]

10.28 [1] , [2]

10.38 [1]

11.5 [1]

11.25 [1] , [2]

11.35 [1] , [2]

11.41 [1]

11.43 [1]

12.23 [1]

12.24-26 [1]

12.24,25 [1]

12.25 [1]

12.31 [1] , [2]

12.32 [1]

12.48 [1]

12.49 [1] , [2] , [3]

12.49,50 [1]

13.13-15,34,35 [1]

13.14 [1]

13.14,15,34 [1] , [2]

13.14,15,4 [1]

13.31,32 [1] , [2]

13.34,35 [1]

13.35 [1]

14—17 [1]

14.1-11 [1]

14.2 [1]

14.6 [1] , [2]

14.7 [1] , [2]

14.9 [1]

14.10 [1] , [2]

14.10-13 [1]

14.16 [1] , [2] , [3]

14.16,17 [1]

14.16,26 [1]

14.17 [1] , [2] , [3]

14.17,26 [1]

14.18 [1]

14.18,21 [1]

14.20 [1] , [2] , [3] , [4]

14.21 [1]

14.21,23 [1]

14.23 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

14.26 [1] , [2] , [3] , [4]

14.27 [1] , [2]

14.30 [1]

15.1-7 [1] , [2] , [3] , [4]

15.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

15.4,5 [1] , [2]

15.5 [1]

15.7 [1] , [2]

15.8 [1]

15.9 [1]

15.9,10 [1]

15.10 [1] , [2]

15.12 [1]

15.12-15 [1]

15.12,13 [1]

15.13 [1] , [2]

15.13-15 [1] , [2]

15.14 [1]

15.14,15 [1]

15.15 [1] , [2]

15.26 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

16.7 [1] , [2]

16.7-11 [1]

16.7-11,12-15 [1]

16.8 [1]

16.8-11 [1]

16.13 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

16.13,14 [1]

16.14 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

16.14,15 [1] , [2]

16.23 [1]

16.27 [1]

16.33 [1] , [2] , [3]

17 [1] , [2]

17.1-26 [1]

17.1,5,22 [1]

17.3 [1] , [2]

17.3,8,18,21,23 [1]

17.4 [1] , [2]

17.5 [1] , [2]

17.5-22 [1]

17.5,11,22-24 [1]

17.5,24 [1]

17.10 [1] , [2]

17.13 [1]

17.14 [1] , [2]

17.14,16 [1]

17.21 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

17.21-23 [1] , [2] , [3] , [4]

17.21-26 [1]

17.21,23 [1] , [2]

17.21,23,26 [1] , [2]

17.22 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

17.23-26 [1]

17.23,24 [1]

17.23,24,26 [1]

17.24 [1]

17.26 [1]

19.6 [1]

19.14 [1]

19.26,27 [1]

20 [1]

20.20,27 [1]

Atos dos Apóstolos

1.3 [1]

1.8 [1]

1.9 [1] , [2]

2 [1] , [2]

2.3 [1]

2.4 [1]

2.15-17 [1]

2.17 [1] , [2]

2.23 [1]

2.27 [1]

2.33 [1]

2.34 [1]

2.38 [1] , [2]

2.38-41 [1]

2.41 [1]

2.47 [1] , [2]

3.15 [1]

3.19 [1]

3.19,21 [1]

3.21 [1]

4.12 [1]

4.13 [1]

5.1-11 [1]

5.31 [1] , [2] , [3]

5.41 [1]

6.5 [1]

8.20 [1]

8.22 [1]

9.31 [1]

10.43 [1]

10.45 [1]

11.17 [1]

11.24 [1]

13.2 [1] , [2]

14.15-17 [1]

14.17 [1] , [2] , [3] , [4]

15.2-22,39 [1]

15.8 [1]

15.16-18 [1]

15.28 [1]

16.7 [1]

17.25 [1]

17.28 [1] , [2]

20.28 [1] , [2] , [3] , [4]

20.35 [1] , [2]

25.11 [1]

Romanos

1 [1]

1—3 [1] , [2]

1.3 [1]

1.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

1.17 [1]

1.18 [1]

1.18-20 [1]

1.18-32 [1]

1.18,19 [1]

1.20 [1] , [2]

1.24-32 [1]

1.25 [1]

1.27 [1]

1.29-31 [1]

1.30 [1]

2.4 [1] , [2] , [3] , [4]

2.5 [1]

2.12 [1]

2.12-15 [1]

2.12,13 [1] , [2] , [3] , [4]

2.14 [1]

2.14,15 [1]

2.15 [1] , [2]

2.16 [1]

3.9-18 [1]

3.10-20 [1]

3.10,11 [1]

3.13-18 [1]

3.23 [1] , [2] , [3]

3.24 [1] , [2]

3.25 [1] , [2] , [3]

3.26 [1]

4 [1]

4.23 [1]

4.24,25 [1]

4.25 [1]

5 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

5.1 [1] , [2]

5.1,2 [1]

5.2 [1]

5.3-5 [1]

5.3,4 [1]

5.5 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

5.6 [1] , [2] , [3] , [4]

5.6,8 [1]

5.8 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

5.9 [1] , [2]

5.10 [1]

5.11 [1]

5.12 [1]

5.12-21 [1]

5.14 [1]

5.15-21 [1]

5.17 [1] , [2]

5.17-21 [1]

5.20 [1]

5.21 [1]

6 [1]

6.1-10 [1]

6.1-11 [1] , [2] , [3]

6.1-6 [1]

6.2,10 [1] , [2]

6.3-5 [1]

6.3-8 [1]

6.3,4 [1]

6.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

6.4-10 [1]

6.4-6 [1]

6.5 [1]

6.6 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

6.6—7.25 [1]

6.6,12-23 [1]

6.8 [1]

6.11 [1] , [2] , [3]

6.11-14,19 [1]

6.11,12 [1]

6.12-22 [1]

6.12,13 [1]

6.13 [1] , [2]

6.14 [1] , [2] , [3]

6.16,17 [1]

6.19 [1] , [2] , [3] , [4]

6.23 [1] , [2] , [3]

7 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

7.1—8.2 [1]

7.4,6 [1] , [2]

7.5 [1] , [2] , [3] , [4]

7.5-23 [1]

7.5,11 [1]

7.5,23 [1]

7.5,8-13 [1]

7.5,9,11,13 [1]

7.6 [1]

7.7-24 [1]

7.7-25 [1] , [2]

7.8 [1]

7.8,9,13,17,20 [1]

7.9,10 [1]

7.11 [1] , [2]

7.12 [1]

7.14 [1]

7.16 [1]

7.17 [1] , [2]

7.17,18,20 [1]

7.17,20 [1]

7.17,22 [1]

7.18 [1] , [2]

7.18,25 [1]

7.20 [1]

7.20,21,23 [1]

7.21 [1]

7.21-25 [1]

7.22 [1] , [2]

7.23 [1] , [2] , [3] , [4]

7.23,25 [1] , [2] , [3] , [4]

7.24 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

7.24,25 [1]

7.25 [1] , [2]

8 [1] , [2] , [3] , [4]

8.1 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

8.1,15 [1]

8.2 [1] , [2] , [3]

8.3 [1] , [2] , [3] , [4]

8.3-9 [1]

8.4 [1] , [2] , [3]

8.4-13 [1]

8.4-7,15 [1]

8.5 [1]

8.5-16 [1]

8.5-8 [1]

8.5-9 [1] , [2]

8.6 [1]

8.6,7 [1]

8.7 [1] , [2] , [3]

8.9 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

8.9-11,16,27 [1]

8.10 [1]

8.11 [1] , [2] , [3] , [4]

8.12,13 [1]

8.13 [1] , [2] , [3] , [4]

8.14 [1]

8.15 [1] , [2] , [3] , [4]

8.15-17 [1]

8.15,16 [1]

8.16,17 [1] , [2] , [3]

8.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13] , [14]

8.17,30 [1]

8.18 [1] , [2] , [3]

8.18-25 [1]

8.21 [1] , [2] , [3]

8.23 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10]

8.24 [1] , [2]

8.26 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

8.26,27 [1]

8.27 [1]

8.28 [1] , [2]

8.29 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

8.31 [1] , [2]

8.32 [1] , [2]

8.34 [1] , [2] , [3]

8.36 [1]

8.37 [1] , [2]

8.39 [1] , [2] , [3] , [4]

9.5 [1]

9.20,21 [1]

10.9 [1]

11.33-36 [1]

11.36 [1]

12.1,2 [1]

12.3-8 [1]

12.4,5 [1]

12.5 [1]

12.6 [1]

14 [1] , [2]

14.1-4 [1]

14.1—15.1 [1]

14.3 [1]

14.17 [1] , [2] , [3]

14.23 [1]

15.1 [1]

15.7 [1] , [2] , [3] , [4]

15.13 [1] , [2]

16.20 [1]

1Coríntios

1.2 [1] , [2]

1.8 [1]

1.17—2.16 [1]

1.18 [1]

1.25 [1]

1.26 [1]

1.26-29 [1]

1.27-29 [1]

1.30 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.31 [1] , [2] , [3]

2 [1]

2.2 [1]

2.3 [1]

2.7-16 [1]

2.9 [1]

2.10 [1]

2.10-14 [1]

2.16 [1]

3 [1] , [2]

3.1 [1]

3.1-3 [1]

3.1-4 [1] , [2] , [3]

3.1-8 [1]

3.3,4 [1]

3.6-9 [1]

3.10-15 [1]

3.12-15 [1]

3.16 [1] , [2] , [3]

4.5 [1]

4.7 [1] , [2] , [3]

5 [1] , [2] , [3]

5.7 [1]

6.9 [1] , [2] , [3]

6.9-11 [1]

6.9,10 [1] , [2] , [3]

6.11 [1] , [2]

6.12-20 [1]

6.19 [1] , [2] , [3] , [4]

6.20 [1] , [2] , [3]

7.1-40 [1]

7.15 [1] , [2]

8 [1] , [2]

8.1-13 [1]

8.6 [1]

8.7-12 [1]

8.7-13 [1]

10.11 [1] , [2]

10.16,17 [1]

10.17 [1]

10.31 [1] , [2] , [3]

11.1 [1]

11.24-29 [1]

12.1-31 [1]

12.4-11 [1] , [2]

12.7 [1]

12.8-10.28 [1]

12.11 [1] , [2]

12.12-27 [1]

12.12-31 [1]

12.13 [1]

12.21,22,24,25 [1]

12.23 [1]

12.27 [1]

13 [1] , [2] , [3]

13.5 [1]

13.12 [1] , [2]

13.13 [1]

14.1-12 [1]

15.3,4 [1]

15.9 [1]

15.9,10 [1]

15.10 [1]

15.12-28,35-57 [1]

15.14-17 [1]

15.17 [1]

15.20 [1]

15.20-23 [1]

15.22 [1]

15.23 [1]

15.28 [1]

15.35-44 [1]

15.40-54 [1]

15.42 [1]

15.42-44 [1] , [2]

15.43 [1]

15.45 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

15.47 [1] , [2]

15.55 [1]

2Coríntios

1.5 [1] , [2]

1.5-11 [1]

1.5,6 [1]

1.20 [1] , [2]

1.22 [1] , [2]

2.5 [1]

2.5-10 [1]

2.14 [1] , [2]

3 [1] , [2]

3.3 [1]

3.3-18 [1]

3.5-18 [1]

3.6 [1] , [2] , [3]

3.6,7 [1]

3.17 [1]

3.17,18 [1]

3.18 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13]

4.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

4.6 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

4.7 [1] , [2] , [3]

4.7-12 [1]

4.8-11 [1]

4.10,11 [1]

4.11-15 [1]

4.16 [1] , [2] , [3] , [4]

4.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

4.18 [1] , [2]

5.1 [1]

5.1-9 [1]

5.2 [1]

5.5 [1]

5.8 [1]

5.10 [1] , [2]

5.14 [1]

5.15-21 [1]

5.16 [1]

5.16,17 [1] , [2]

5.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13] , [14] , [15] , [16] , [17]

5.18 [1] , [2]

5.18-20 [1]

5.18,19 [1]

5.19,20 [1]

5.20 [1]

5.21 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

6.12 [1]

7.3 [1]

7.10 [1]

8.9 [1]

9.6 [1]

9.15 [1]

10.1-6 [1]

10.1,9 [1]

10.5 [1]

10.10 [1]

11.6 [1]

11.6, 21 [1]

11.7-9 [1]

11.23-12 [1]

11.23-33 [1]

11.30-33 [1]

12 [1]

12.7 [1] , [2]

12.8-10 [1]

12.9 [1]

12.9,10 [1]

12.10 [1] , [2]

12.21 [1]

13.4 [1] , [2] , [3] , [4]

13.5 [1]

13.11 [1]

13.13 [1] , [2] , [3]

13.14 [1] , [2] , [3]

Gálatas

1.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

2.11-21 [1]

2.20 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13] , [14]

3.5 [1]

3.13 [1] , [2] , [3] , [4]

3.24 [1] , [2] , [3]

3.26 [1]

3.27 [1]

4.4 [1] , [2] , [3]

4.4,5 [1] , [2]

4.5 [1]

4.6 [1] , [2]

4.19 [1] , [2] , [3] , [4]

4.26 [1] , [2]

5 [1] , [2] , [3] , [4]

5.5 [1]

5.13 [1] , [2]

5.14 [1]

5.16 [1] , [2] , [3]

5.16-18 [1]

5.16-21 [1]

5.16-24 [1]

5.16,17,19-21,24 [1]

5.16,17,19-23 [1]

5.16,17,22,23 [1]

5.16,25 [1]

5.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

5.17-19 [1] , [2]

5.17-20 [1]

5.17-23 [1]

5.17,24 [1]

5.18 [1]

5.19 [1]

5.19-21 [1] , [2] , [3]

5.20 [1]

5.22 [1]

5.22,23 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11]

5.23 [1]

5.24 [1]

5.25 [1]

5.26 [1]

6.2 [1] , [2]

6.8 [1]

6.9 [1]

6.14 [1] , [2] , [3] , [4]

6.15 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

Efésios

1.1 [1]

1.3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

1.3-11 [1]

1.3-14 [1]

1.3-23 [1]

1.3-5 [1]

1.4 [1] , [2] , [3]

1.4,5 [1]

1.4,9,11 [1]

1.5 [1] , [2] , [3]

1.5-14 [1]

1.6 [1] , [2]

1.7 [1] , [2]

1.9,10 [1]

1.10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

1.11 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.11,18 [1]

1.12 [1]

1.14 [1] , [2]

1.18 [1]

1.19-22 [1]

1.20-23 [1]

1.23 [1]

2.1 [1] , [2]

2.1-3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

2.1,12 [1]

2.2 [1] , [2] , [3] , [4]

2.3 [1] , [2]

2.4 [1]

2.4-10 [1]

2.4-6 [1]

2.5,6 [1] , [2]

2.6 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

2.8 [1] , [2]

2.8-10 [1]

2.10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

2.11 [1]

2.12 [1]

2.13 [1]

2.13-16 [1] , [2]

2.14 [1]

2.15 [1] , [2] , [3]

2.19 [1]

2.21,22 [1]

2.22 [1] , [2] , [3]

3.6 [1]

3.8 [1]

3.11 [1]

3.14 [1] , [2]

3.15 [1]

3.16 [1] , [2] , [3] , [4]

3.16-19 [1] , [2]

3.17 [1]

3.19 [1] , [2]

4.1-16 [1] , [2]

4.3 [1] , [2] , [3]

4.3-6,13-16 [1]

4.3,13 [1]

4.8 [1] , [2]

4.8-16 [1] , [2]

4.11 [1]

4.11-16 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

4.12-16 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

4.13 [1]

4.15 [1] , [2] , [3] , [4]

4.15,16 [1] , [2] , [3]

4.16 [1] , [2] , [3]

4.17-19 [1]

4.19,25-31 [1]

4.20,22-24 [1] , [2]

4.21 [1]

4.22 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

4.22-24 [1] , [2] , [3]

4.23 [1]

4.23,24 [1]

4.24 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13] , [14]

4.25-31 [1]

4.25—5.2 [1]

4.25,31 [1]

4.30 [1] , [2] , [3] , [4]

4.32 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

4.32—5.2 [1]

5 [1]

5.2 [1]

5.3-7 [1]

5.8—6.18 [1]

5.18 [1] , [2]

5.21 [1]

5.22-32 [1]

5.22,33 [1]

5.23 [1]

5.23-33 [1]

5.25,26 [1]

5.26 [1]

5.26,27 [1]

5.27 [1]

5.30 [1]

5.32 [1]

6.12 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

6.17 [1] , [2]

Filipenses

1.6 [1]

1.8 [1]

1.10,11 [1]

1.11 [1]

1.12-14 [1]

1.23 [1]

1.29 [1] , [2]

2.1 [1] , [2] , [3]

2.1-5 [1]

2.1,2 [1]

2.2 [1] , [2] , [3]

2.3 [1]

2.3-8 [1]

2.4,5 [1]

2.5-8 [1]

2.6-11 [1] , [2]

2.7 [1] , [2] , [3]

2.8 [1]

2.9-11 [1] , [2]

2.12 [1]

2.12,13 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

2.13 [1]

3.3 [1] , [2]

3.4-7 [1]

3.10 [1] , [2] , [3] , [4]

3.13,14 [1]

3.14 [1]

3.15 [1]

3.18 [1]

3.20 [1] , [2] , [3]

3.21 [1]

4.8 [1]

-

Colossenses

-

1.13 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

1.14 [1]

1.15 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

1.15,16 [1]

1.16 [1]

1.16,17 [1]

1.17 [1] , [2]

1.18 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.19,20 [1]

1.20 [1] , [2] , [3]

1.21 [1]

1.22 [1]

1.24 [1]

1.27 [1] , [2] , [3] , [4]

1.28 [1]

2.3 [1]

2.10 [1] , [2] , [3]

2.10-23 [1]

2.11 [1]

2.12 [1] , [2]

2.12,13 [1]

2.13 [1]

2.13,14 [1] , [2]

2.14 [1] , [2]

2.15 [1] , [2]

2.20 [1]

3 [1]

3.1 [1] , [2]

3.1-11 [1]

3.1-17 [1]

3.1-3 [1] , [2]

3.1-4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

3.2 [1] , [2] , [3]

3.3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

3.3,9,10 [1]

3.4-9 [1]

3.5 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

3.5-17 [1]

3.5-8 [1]

3.5-9 [1]

3.5,8 [1]

3.8 [1]

3.9 [1] , [2] , [3] , [4]

3.9,10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

3.10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13]

3.12 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

3.12—4.6 [1] , [2]

3.13 [1] , [2]

3.14 [1]

3.15 [1] , [2]

3.16 [1] , [2]

3.17 [1]

-

1Tessalonicenses

-

1.6 [1] , [2]

2.12 [1]

3.12 [1]

4.8 [1] , [2]

5.8 [1]

5.11 [1]

5.12 [1]

5.14 [1] , [2]

2Tessalonicenses

1.10 [1]

2.13 [1] , [2]

3.5 [1]

3.16 [1]

-

1Timóteo

-

1.1 [1]

1.5 [1]

1.5,19 [1]

1.9 [1]

1.10 [1]

1.12-15 [1]

1.12-16 [1]

1.13 [1] , [2] , [3]

1.15 [1] , [2]

2.4 [1] , [2] , [3]

2.4-6 [1]

2.5 [1] , [2]

2.6 [1]

3.1-7 [1]

3.16 [1]

4.1-3 [1]

4.2 [1]

4.3 [1]

4.3-5 [1] , [2] , [3]

4.4,5 [1] , [2] , [3]

4.10 [1] , [2] , [3]

5.5 [1]

5.17 [1]

6.3-5 [1]

6.9,10 [1]

6.15 [1]

6.17 [1]

-

2Timóteo

-

1.3 [1]

1.7 [1] , [2]

1.9 [1]

2.12 [1] , [2]

2.22 [1]

2.23,24 [1]

3.1-9 [1]

3.2 [1]

3.2-4 [1]

3.4 [1]

3.15-17 [1] , [2]

3.16,17 [1]

4.10 [1]

-

Tito

-

1.15 [1]

2.13 [1]

3.3 [1] , [2] , [3]

3.5 [1] , [2] , [3]

3.5,6 [1]

3.7 [1] , [2] , [3]

3.10 [1]

-

Hebreus

-

1.1 [1]

1.2 [1] , [2] , [3] , [4]

1.3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13] , [14]

1.13 [1]

2.6-8 [1] , [2]

2.8,9 [1]

2.9 [1] , [2]

2.10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

2.14 [1] , [2] , [3]

2.14-18 [1]

2.14,15 [1]

2.15 [1] , [2]

2.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

2.18 [1] , [2]

3 [1]

3.13 [1]

4.11 [1] , [2]

4.12 [1]

4.12,13 [1] , [2]

4.14—5.10 [1]

4.15 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6]

5.1-10 [1]

5.1-3 [1]

5.2 [1]

5.6 [1]

5.7-9 [1] , [2]

5.8,9 [1] , [2]

5.9 [1] , [2]

5.12-14 [1]

6.1-6 [1]

6.5 [1]

6.6-9 [1]

6.13-20 [1]

6.20 [1]

7 [1]

7.1—10.18 [1]

7.2 [1]

7.7 [1]

7.22,28 [1]

7.25 [1] , [2] , [3]

7.26 [1]

7.28 [1] , [2]

8 [1]

8.1 [1] , [2]

8.2 [1] , [2]

9.9 [1]

9.11—10.31 [1]

9.12 [1]

9.13,14 [1]

9.14 [1]

9.15 [1]

9.24 [1] , [2]

9.26 [1]

9.27 [1]

10 [1]

10.12 [1]

10.14 [1]

10.19-22 [1]

10.19,20,22 [1]

10.20 [1]

10.22 [1]

10.24 [1]

10.26-39 [1]

11.3 [1]

11.10 [1]

11.13 [1] , [2]

12.1 [1]

12.2 [1] , [2] , [3]

12.2,3 [1]

12.3-10 [1]

12.11 [1]

12.22 [1]

12.23 [1] , [2]

13.17 [1]

13.21 [1]

Tiago

1.2-4 [1]

1.5 [1]

1.6-8 [1]

1.8 [1] , [2]

1.12 [1]

1.13,14 [1]

1.14 [1]

1.14,15 [1] , [2]

1.17 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9]

1.19 [1]

1.20 [1]

1.21 [1] , [2]

2.8 [1]

3.2 [1]

3.6 [1] , [2]

3.9 [1]

3.9,10 [1]

4.4 [1] , [2]

4.8 [1] , [2]

4.14 [1]

5.1-9 [1]

5.14 [1]

5.16 [1] , [2] , [3] , [4]

1Pedro

1.1 [1]

1.2 [1]

1.3 [1]

1.3-9 [1]

1.3,23 [1]

1.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

1.4-7 [1]

1.4,5 [1]

1.8 [1]

1.9 [1]

1.11 [1]

1.13 [1] , [2]

1.16 [1]

1.18,19 [1]

1.19 [1]

1.20 [1]

1.22 [1] , [2]

1.23 [1] , [2]

2 [1]

2.9 [1]

2.11 [1]

2.12 [1]

2.18-25 [1]

2.20-23 [1]

2.21 [1] , [2] , [3]

2.21-23 [1]

2.21-25 [1] , [2]

2.23 [1]

2.24 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

3.18 [1]

3.22 [1]

4.8 [1] , [2]

4.9 [1]

4.10 [1]

4.11 [1]

4.12-19 [1] , [2]

5.4 [1]

5.5 [1]

5.7 [1] , [2]

2Pedro

1.4 [1]

1.21 [1]

2.18 [1]

3.9 [1] , [2] , [3]

1João

1.3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8] , [9] , [10] , [11] , [12] , [13]

1.4 [1] , [2]

1.5 [1] , [2]

1.6-10 [1]

1.7 [1] , [2] , [3] , [4]

1.7-10 [1]

1.8 [1] , [2]

1.9 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7] , [8]

1.9—2.1 [1]

1.10 [1]

2.1 [1] , [2]

2.2 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

2.5 [1]

2.6 [1] , [2]

2.8 [1] , [2]

2.8,17 [1]

2.14,24 [1]

2.15-17 [1]

2.17 [1]

2.20,27 [1]

2.24 [1]

2.27 [1] , [2] , [3]

3.2 [1] , [2] , [3] , [4]

3.2,3 [1]

3.3 [1] , [2]

3.4 [1] , [2]

3.9 [1]

3.19,20 [1]

3.21 [1]

3.24 [1] , [2]

4.1 [1]

4.2 [1]

4.7 [1]

4.7-11 [1]

4.8 [1]

4.8,16 [1] , [2] , [3]

4.9 [1]

4.9,10,19 [1]

4.10 [1] , [2] , [3] , [4] , [5] , [6] , [7]

4.10,16 [1]

4.10,18 [1]

4.12 [1] , [2] , [3]

4.12,13 [1]

4.13 [1] , [2]

4.16 [1]

4.18 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

5.13 [1] , [2]

5.19 [1] , [2] , [3] , [4]

5.20 [1]

-

2João

-

1.1,2 [1]

-

Judas

-

7 [1]

-

Apocalipse

1.5 [1]

1.6,9 [1]

1.8 [1]

1.16 [1]

2.5 [1]

2.17 [1]

2.18 [1]

2.21 [1]

3.7 [1]

3.20 [1] , [2] , [3] , [4]

4 [1]

4.6-9 [1]

4.9,11 [1]

5 [1]

5.6 [1] , [2]

5.8-10, 4 [1]

5.10 [1]

5.13 [1]

6.10 [1]

7.11,12 [1]

7.17 [1]

12 [1]

12.10 [1]

17.14 [1]

19.7,8 [1]

19.16 [1]

20.6,14,15 [1]

21 [1] , [2] , [3]

21.1 [1] , [2] , [3]

21.2 [1]

21.2,10-27 [1]

21.3 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

21.3-5 [1]

21.4 [1] , [2] , [3] , [4] , [5]

21.5 [1]

21.6 [1]

21.7 [1]

21.9-21 [1]

21.11 [1] , [2]

21.16 [1]

21.22 [1]

21.23 [1]

22 [1]

22.3 [1]

22.3,5 [1]

22.4 [1] , [2]

22.5 [1] , [2]

22.15 [1]

Índice remissivo

-

A

-

abuso [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]

espiritual [1], [2], [3], [4]

aconselhamento bíblico [1], [2], [3], [4], [5], [6]

adoração [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46]

afastamento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

agência

divina [1]

humana [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

pessoal [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

Agostinho [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43]

agressão [1], [2], [3], [4], [5]

aliança mosaica [1], [2]

amizade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

amor [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140],

[141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [171], [172], [173], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [183], [184], [185], [186], [187], [188], [189], [190], [191], [192], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [199], [200], [201], [202], [203], [204], [205], [206], [207], [208], [209], [210], [211], [212], [213], [214], [215], [216], [217], [218], [219], [220], [221], [222], [223], [224], [225], [226], [227], [228], [229], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [238], [239], [240], [241], [242], [243], [244], [245], [246], [247], [248], [249], [250], [251], [252], [253], [254], [255], [256], [257], [258], [259], [260], [261], [262], [263], [264], [265], [266], [267], [268]

amor-próprio [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

ansiedade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53]

apego [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

arrependimento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42]

primário [1], [2]

secundário [1], [2]

atração pelo mesmo sexo [1], [2], [3], [4]

atribuição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

autenticidade [1], [2]

autoaceitação [1], [2], [3]

autoavaliação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

autocompreensão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

autoconhecimento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

autoconsciência [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30]

autocrítica [1], [2], [3], [4], [5], [6]

autoengano [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

autoesquemas [1], [2], [3]

autoestima [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

autoexame [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

autonomia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

autorrepresentação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

autorrepresentações [1], [2]

B

Bakhtin, Mikhail [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Balthasar, Hans Urs von [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Bandura, Albert [1], [2], [3]

Barth, Karl [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

batismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Baum, F. [1], [2]

Bavinck, Herman [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34]

Bayer, Oswalt [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Bonhoeffer, Dietrich [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

Brunner, Emil [1], [2], [3]

C

Calvino, João [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73]

ceia do Senhor [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Charry, Ellen T. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Coe, John [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Coles, Robert [1], [2]

comunhão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127],

[128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165]

conceito-Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

confissão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

consenso [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

consentimento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

construtivismo social [1]

consumação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]

corpo [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91],

[92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117]

e carne [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60]

mortal [1], [2], [3], [4]

redenção do [1], [2]

ressurreto [1], [2]

cosmovisão [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43]

Crawford, J. T. [1]

crucificação. Veja Jesus Cristo

cruciformidade [1], [2], [3], [4]

Cullman, Oscar [1]

culpa [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92]

D

dano biopsicossocial. Veja tb. fraqueza

diferente de pecado ativo [1]

tratamento diferencial [1]

De Carlo, N. [1], [2]

de Deus

amor-próprio [1]

depravação total [1], [2]

depressão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

desapego [1]

Deus

amor de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64]

amor-próprio de [1]

centralidade de [1], [2], [3], [4], [5]

como Criador [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63]

glória de [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88]

justiça de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

soberana majestade de [1], [2], [3], [4], [5], [6]

triúno [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121]

diálogo [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33]

diálogo intratrinitário [1]

diferenciação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

redentora [1]

disciplina eclesiástica [1]

dissensão [1]

distanciamento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

domínio inconsciente/carditivo/caracterológico [1]

Dooyeweerd, Herman [1], [2], [3], [4]

Duarte, J. L. [1]

E

Edwards, Jonathan [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28],

[29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70]

Egan, Gerald [1]

Emery, G. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

emoção

negativa [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

positiva [1], [2], [3], [4], [5]

regulação da [1]

empatia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]

encarnação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

entrega [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

escatologia [1], [2], [3], [4]

esperança [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47]

Espírito Santo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114]

habitação do [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

estigma [1], [2], [3]

eu [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44]

criado [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

dividido [1], [2], [3], [4], [5]

falso [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

novo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61]

real [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

velho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34]

verdadeiro [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

evangelização [1]

expiação purificadora (atonement) [1]

expiação (expiation) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

propiciação [1], [2], [3], [4]

F

Fairbairn, W. R. D. [1]

falha de caráter [1]

fariseus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

fé [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [171], [172], [173], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [183], [184]

felicidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56]

florescimento [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50]

Fonagy, Peter [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Foucault, Michel [1]

fraqueza [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57]

G

Gergely, G. [1], [2], [3], [4], [5]

Girard, René [1], [2], [3], [4]

Goffman, Erving [1], [2]

Goheen, Michael [1], [2]

gratidão [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36]

Greenberg, Leslie [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

H

Haidt, Jonathan [1], [2], [3]

Hall, Todd W. [1]

Harré, Rom [1]

Herbert, G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

história [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [171], [172], [173], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [183], [184]

Hoekema, Anthony A. [1], [2], [3], [4]

Horney, Karen [1], [2], [3], [4]

humanidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167]

-

I

-

identidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52]

identificação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]

igreja [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120]

como comunidade escatológica [1]

como unidade na diversidade [1], [2]

corpo de Cristo [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

local [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

imagem-Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

imaginação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

imago Dei [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44]

incapacidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]. Veja tb. dano biopsicossocial

inconsciente [1], [2]

inferno [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

insônia [1], [2]

integração [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30],

[31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49]

integridade biopsicossocial [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

internalização [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

intersubjetividade [1], [2], [3], [4], [5], [6]

introjeção [1], [2], [3]

Ireneu [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

isolamento [1], [2], [3]

J

Jesus Cristo [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91],

[92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100]

ascensão de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

crucificação de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27]

expiação de [1]

mediação de [1], [2], [3], [4], [5]

ressurreição de [1]

segunda vinda de [1], [2], [3]

união com [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80]

união hipostática de [1], [2]

vida de [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Johnson, M. [5], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103]

Juízo Final [1], [2], [3], [4]

juízo/julgamento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]

juízo/julgamento de Deus [1], [2], [3]

Jung, Carl [1]

Jurist, E. [1], [2], [3], [4], [5]

Jussim, L. [1]

K

kenosis [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

pseudo-kenosis [1]

Kierkegaard, Søren [1]

Kohut, Heinz [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Kuyper, Abraham [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

L

Lakoff, George [1]

lamento/lamentação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

lectio divina [1], [2], [3], [4]

lei de Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

lembranças/memórias [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38]

Lincoln, A. T. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

liturgia. Veja adoração

Lutero, Martinho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Lyotard, J. F. [1]

M

MacIntyre, Alisdair [1], [2]

Markus, Helen [1], [2], [3]

Maslow, Abraham [1], [2]

McFadyen, Alister [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

meditação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

medo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

Merton, Thomas [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

metanarrativa [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

modernismo tardio [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

moralismo [1]

morte [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91],

[92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155]

mortificação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22]

motivação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

Mowrer, O. Hobert [1]

Muse, Stephen [1]

N

narcisismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

normatividade [1], [2], [3]

nova criação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91]

Nurius, P. [1], [2]

O

ODonovan, Oliver [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30]

oração [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49]

ordem criada [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]

Ortberg, John [1], [2]

Owen, John [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

P

Packer, James. I. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

parafilia [1]

Pascal, Blaise [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

pastor [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Payne, Leanne [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

paz [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30]

pecado [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76],

[77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [171], [172], [173], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [184], [185], [186], [187], [188], [189], [190], [191], [192], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [199], [200], [201], [202], [203], [204], [205], [206], [207], [208], [209], [210], [211], [212], [213], [214], [215], [216], [217], [218], [219], [220], [221], [222], [223], [224], [225], [226], [227], [228], [229], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [238], [239], [240], [241], [242], [243], [244], [245], [246], [247], [248], [249], [250], [251], [252], [253], [254], [255], [256], [257], [258], [259], [260], [261], [262], [263], [264], [265], [266], [267], [268], [269], [270], [271], [272], [273], [274], [275], [276], [277], [278], [279], [280], [281], [282], [283], [284], [285], [286], [287], [288], [289], [290], [291], [292], [293], [294], [295], [296], [297], [298], [299], [300], [301], [302], [303], [304], [305], [306], [307], [308], [309], [310], [311], [312], [313], [314], [315], [316], [317], [318], [319], [320], [321], [322], [323], [324], [325], [326], [327], [328], [329], [330], [331], [332], [333], [334], [335], [336], [337], [338], [339]

ativo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

confissão de [1]

remanescente [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

residente [1], [2], [3], [4], [5], [6]

pendulação [1]

perdão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43]

perfeição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73]

pericorese [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

personalidade antissocial [1], [2], [3]

personalidade narcisista [1], [2]

Pierce, G. R. [1]

Piper, John [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Probst, L. R. [1], [2]

processamento consciente/intencional/cognitivo [1]

processamento inconsciente/automático/carditivo [1]

processos carditivos [1]

processos cognitivos [1], [2], [3], [4], [5]

projeção [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

psicanálise [1], [2]

psicologia moderna [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24]

psicologia positiva [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

psicopatologia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80]

psicoterapia e aconselhamento cristãos [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

psicoterapia e aconselhamento seculares [1]

psiquiatria [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

medicação psicotrópica e a [1]

punição [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Q

qualidade moral [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

criada [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

redimida [1], [2]

R

-

reatribuição [1]

recompensa [1], [2], [3], [4], [5]

redenção [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95]

e a integração redentora [1], [2], [3], [4], [5], [6]

reencenação [1], [2]

relação eu-tu [1]

repetição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

responsabilidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29],

[30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50]

ressurreição [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123]

revelação [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62]

Ricardo de São Vítor [1], [2]

Ridderbos, Herman [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Rogers, Carl [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Rotter, J. B. [1]

Rush, A. J. [1]

Rutherford, Samuel [1], [2], [3], [4]

S

salvação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76]

cristoformativa [1], [2], [3], [4]

declarativa [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

eclesial [1], [2]

santidade eticoespiritual [1], [2], [3], [4], [5]

santificação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Satanás [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

saúde mental [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24]

secularismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

sensus divinitatis [1], [2], [3], [4]

Sibbes, Richard [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

Siegel, Daniel J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

Singer, E. [1]

Smith, J. B. [1]

Smith, J. K. A. [1]

sociedade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

sofrimento [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [138], [139], [140], [141], [142], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170]

Jó como modelo de [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25]

solidão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Stern, C. [1], [2], [3]

Stump, Eleonore [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

substituição penal [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

-

T

-

Tan, Siang-Yang [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Target, M. [1], [2], [3], [4], [5]

Taylor, Charles [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

teocentricidade [1]

teodrama [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

teoria da gestão do terror [1]

teoria das relações do objeto [1]

teoria dos sistemas familiares [1]

teóricos do eu [1]

terapia narrativa [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Teresa de Ávila [1]

Tetlock, P. E. [1]

Thompson, Curt [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

tolerância à angústia [1], [2], [3]

Tomás de Aquino [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29]

transparência [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24]

treidade [1]

Trindade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30],

[31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95]

imanente [1], [2], [3]

-

V

-

Vanhoozer, Kevin J. [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46]

vergonha [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124]

vício [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

virtude [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56]

visão beatífica [1]

vivificação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Vos, Gerhardus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

W

Winnicott, D. W. [1], [2], [3]

Wolters, Albert M. [1], [2]

workaholismo [1]