

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Angústia e amor na teologia e na psicanálise:
Oskar Pfister e sua interlocução com Sigmund Freud

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Bruno Pinto de Albuquerque

Área de concentração: Filosofia da Religião

Linha de pesquisa: Abordagens Filosóficas e Psicológicas da Religião

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Co-orientador: Prof. Dr. Carlos Domínguez Morano, sj

Juiz de Fora
Fevereiro 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Carlos Domínguez Morano, sj – Co-orientador
Facultad de Teología de Granada

Prof. Dr. Jonas Roos – 1º avaliador interno
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida – 2º avaliador interno
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^ª. Dra^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer – 1ª avaliadora externa
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dra^a. Denise Maurano de Mello – 2ª avaliadora externa
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^a. Karin Ellen Kepler Wondracek – Suplente
Faculdades EST

Em memória amorosa de
Bernardo Pinto de Albuquerque (21.12.1995 – 15.02.2022)
& Sarah Walsh de Albuquerque (20.11.1989 – 15.02.2022)

*E gritaram a YHWH na sua aflição:
ele os livrou de suas angústias,
tirou-os das sombras e trevas
e rebentou seus grilhões.
Celebrem YHWH, por seu amor,
por suas maravilhas pelos filhos de Adão.
(Salmo 107[106],13-15)*

*Não há temor no amor:
ao contrário: o perfeito amor lança fora o temor,
porque o temor implica castigo,
e o que teme
não chegou à perfeição do amor.
(Primeira Carta de João 4,18)*

Resumo

Poucas figuras tiveram uma influência tão significativa, para a história da complexa interação dialogal entre psicanálise e experiência religiosa, quanto Oskar Pfister, pastor em Zurique e interlocutor de Sigmund Freud. Na medida em que o edifício teórico-clínico de um novo saber sobre o psiquismo humano se espraiava, desde Viena, até Zurique, as consequências desta escuta, à qual os psicanalistas se dedicavam em seus consultórios e nas instituições de saúde, alcançaram o ambiente eclesial, ainda que timidamente, inspirando um apaixonado cuidador de almas, a trazer a consideração do inconsciente para dentro da igreja. No trabalho pastoral, este teólogo e psicanalista dedicou-se a tratar variados distúrbios da capacidade amorosa de desfrutar a vida, apropriando-se de conceitos freudianos, para compreender as dinâmicas da fé religiosa de pessoas concretas. Foi assim que, partindo de sua experiência durante décadas dedicadas à cura analítica de almas, o pastor suíço empreendeu uma ampla revisão da história do cristianismo, procurando interpretar diferentes fases, por meio de sua formação nas teologias reformadas pietista e liberal, por um lado, e, por outro, através da metapsicologia freudiana. De modo particular, esta leitura original do cristianismo sublinha os elementos de intensificação e de amenização da angústia, presentes nesta tradição religiosa, correlacionando-os aos movimentos de aproximação ou distanciamento da fonte de amor, que conecta o cristão, segundo sua crença, ao próprio Deus, através de Jesus, o Cristo. Procura-se, então, apresentar e discutir criticamente a tese pfisteriana, segundo a qual, a psicodinâmica inconsciente do cristianismo se caracteriza enquanto tratamento da angústia, através do amor. Destaca-se que a hipótese do autor, tal como formulada em *O cristianismo e a angústia*, configura-se tal como uma resposta teológica e psicanalítica à crítica freudiana da crença religiosa. Este esforço de reflexão teórica não está isento de dificuldades, pois se, por um lado, a angústia, nos desdobramentos mais avançados da teoria freudiana, não poderia ser reduzida a uma deformação do amor, por outro, a realidade salvífica envolvida na práxis cristã de ágape, em sua dimensão de promessa escatológica, não pode ser reduzida à concepção psicanalítica e freudiana de eros. Não obstante, indicar os caminhos através dos quais foi realizada esta trajetória, mostra-se relevante para salientar a originalidade da proposta pfisteriana, ao construir uma leitura psicanalítica da tradição cristã, que não parte do mesmo ponto de vista do criador da psicanálise, adepto do ateísmo, mas assume, enquanto pressuposto epistemológico, a Revelação anunciada pela fé cristã, enquanto cosmovisão religiosa, esperança soteriológica e imperativo ético. Por fim, procura-se distinguir as deformações piedosas ocorridas na história do cristianismo, através da análise que Pfister empreende do conde Ludwig von Zinzendorf, por um lado, e, por outro, a sublimação criativa, pela via de uma “mística transferencial”, conforme expressão do pastor, que vincularia o crente à pessoa e ao legado de Jesus de Nazaré. Esta conexão com a encarnação amorosa de Deus pode ser, parcialmente, compreendida psicologicamente, sem que, por isto, queira-se reduzi-la a um psicologismo, que desprezasse a dimensão da espiritualidade. Deste modo, conclui-se que uma dimensão fundamental do Evangelho, na perspectiva pfisteriana, consiste em uma experiência de sentir-se chamado, por Cristo, a se dedicar à tarefa de transformação da angústia, própria à condição humana de desamparo fundamental, por meio de uma construção amorosa da própria existência, em constante atitude de nutrição dos vínculos relacionais com Deus, com as outras pessoas e com a natureza.

Palavras-chave: Angústia; Amor; Teologia; Psicanálise; Oskar Pfister; Sigmund Freud.

Abstract

Few figures had such a significant influence on the history of the complex dialogical interaction between Psychoanalysis and religious experience as Oskar Pfister, pastor in Zurich and Sigmund Freud's interlocutor. As the theoretical-clinical building of a new knowledge about the human psyche spread, from Vienna to Zurich, the consequences of this listening, to which psychoanalysts dedicated themselves in their offices and health institutions, reached the ecclesial environment, albeit timidly, inspiring a passionate caregiver of souls, to bring the unconscious into the church. In the pastoral work, this theologian and psychoanalyst dedicated himself to treating various disorders of the loving capacity to enjoy life, appropriating Freudian concepts, to understand the dynamics of the religious faith of concrete people. This is how, starting from his experience during decades dedicated to the analytical healing of souls, the Swiss pastor undertook a broad review of the history of Christianity, seeking to interpret different phases, through his training in pietist and liberal reformed theologies, on the one hand, and, on the other hand, through Freudian metapsychology. In particular, this original reading of Christianity underlines the elements of intensification and mitigation of fear, present in this religious tradition, correlating them with the movements of approximation or distancing from the source of love, which connects the Christian, according to their belief, to God himself, through Jesus the Christ. Therefore, we seek to present and critically discuss the Pfisterian thesis, according to which, the unconscious psychodynamics of Christianity is characterized as a treatment of fear through love. It is noteworthy that the author's hypothesis, as formulated in *Christianity and Fear*, is configured as a theological and psychoanalytic response to Freud's critique of religious belief. This effort of theoretical reflection is not exempt from difficulties, because if, on the one hand, in the most advanced developments of Freudian theory, fear could not be reduced to a deformation of love, on the other hand, the salvific reality involved in the Christian praxis of agape, in its dimension of eschatological promise, cannot be reduced to the Psychoanalytic and Freudian conception of eros. Nevertheless, indicating the paths through which this trajectory was carried out, is relevant to highlight the originality of the Pfisterian proposal, when building a psychoanalytic reading of the Christian tradition, which does not start from the same point of view of the creator of Psychoanalysis, adept of the atheism, but assumes, as an epistemological presupposition, the Revelation announced by the Christian faith, as a religious cosmivision, a soteriological hope and an ethical imperative. Finally, an attempt is made to distinguish the pious deformations that occurred in the history of Christianity, through Pfister's analysis of Count Ludwig von Zinzendorf, on the one hand, and, on the other hand, the creative sublimation, through a "transferential mystique", according to the pastor's expression, which would link the believer to the person and legacy of Jesus of Nazareth. This connection with the loving incarnation of God can be partially understood psychologically, without, therefore, wanting to reduce it to a psychologism, which disregards the dimension of spirituality. In this way, it is concluded that a fundamental dimension of the Gospel, in the Pfisterian perspective, consists in an experience of feeling called, by Christ, to dedicate oneself to the task of transforming fear, proper to the human condition of fundamental helplessness, through of a loving construction of one's own existence, in a constant attitude of nurturing relational bonds with God, with other people and with nature.

Keywords: Fear; Love; Theology; Psychoanalysis; Oskar Pfister; Sigmund Freud.

Agradecimentos¹

Era uma vez um sonhador desperto. Católico inaciano, carioca lacaniano, ele decidiu viajar para as terras de sua avó, em Minas Gerais, para estudar uma área sobre a qual pouco ou nada sabia, desejoso de sentir e saborear o saber sobre a religião. Esta aventura tinha um prólogo bastante extenso. Tudo começou quando ele descobriu ser gente, habitado por um Mistério santo. Tendo estudado psicologia e psicanálise, ele defendeu uma dissertação de mestrado, estudando as cartas entre o neurologista austríaco que inventou a psicanálise e o pastor suíço que foi pioneiro na recepção desta nova área do saber pela teologia.

Inquieto com a parcialidade das respostas, o sonhador desperto resolveu dedicar-se a estudar com afinco a teologia e a ciência da religião. Enquanto pessoa de fé religiosa, leitor dos artistas, cientista em formação e irmão de filósofo, acabou fazendo suas incursões pelos quatro caminhos clássicos da humanidade, afeito a um olhar poliédrico. Seu coração sente que, antes de tudo, ele é grato a Deus, pela oportunidade de existir e deixar-se inspirar. Ele também agradece à sua mãe e ao seu pai, os quais, de diferentes maneiras, forneceram-lhe um chão suficientemente consistente para lhe permitir caminhar sem desmoronar sempre. Seu coração carrega ainda a dor da tragédia pelas vidas abreviadas, mas intensas, de seu irmão Bernardo e de sua cunhada Sarah, unida à memória amorosa e à esperança escatológica.

Este foi um trabalho gerado ao longo de muito tempo, na angústia e no amor, na meditação orante e no trabalho de pesquisa, na tessitura lenta entre leitura e escrita, estudo e ensino. A tese foi um resultado parcial, na medida em que o caminho do doutorado incluiu ramos variados, cheios de flores e frutos: apresentações de trabalhos no Brasil e no exterior, a publicação de resenhas, artigos e capítulos de livros, a criação de um grupo de estudos sobre psicanálise e experiência religiosa, parcerias de trabalho recheadas de qualidade e conexões cheias de laços de vida. Deste tempo de formação, o sonhador se retira, com o currículo amplamente enriquecido, agradecido pelo financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), tanto em seus estudos no Brasil, quanto no exterior, por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, cursado na Facultad de Teología de Granada (Espanha). Mas, sobretudo, ele sente-se disposto a continuar ampliando horizontes.

Escrever a tese foi para ele uma experiência de explorar encontros e desencontros entre o instrumental científico e a veia poética, deixar vir à tona as marcas das passagens

¹ Este texto consiste em um recorte daquele apresentado à banca examinadora por ocasião da defesa de tese de doutorado em 24.02.2023.

interdisciplinares. Não raramente, teve medo de que sua tese não fosse consistente, de deixar seus leitores perdidos, de que o trabalho realizado não fosse suficiente para não o envergonhar por carregar um título de doutor. Mas as pessoas que o acompanharam continuaram motivando-o a acreditar que valia a pena continuar a seguir.

Foi por isso que decidiu dizer pelo menos uma frase para cada uma daquelas que foram convidadas a ler e comentar o seu trabalho, para expressar sua gratidão: à professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, por mostrar caminhos de transformação na trajetória acadêmico-profissional por meio da articulação entre fé e razão, espiritualidade e cultura; à professora Denise Maurano, por convidar a confiar no amor de transferência, enquanto via para fazer ensaios de ressurreição; à professora Karin Wondracek, pela generosidade em compartilhar seus arquivos e seu entusiasmo com a “pfisteria”; ao professor Jonas Roos, por argumentar consistentemente em favor de caminhos filosóficos que testemunham o tratamento da angústia através do amor; ao professor Edson Fernando de Almeida, por ser um referencial de irmão mais velho, na vida e no diálogo entre teologia e psicanálise; ao professor Sidnei Vilmar Noé, por apostar no trabalho de um desconhecido; e ao professor Carlos Domínguez Morano, sj, por seu encorajamento a continuar acreditando em crer depois de Freud.

Por fim, este sonhador agradece ao Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF), por toda a contribuição à sua formação acadêmica, em geral, e, em particular, pela humanidade que demonstrou diante da tragédia que deixou a ele e à sua família destruídos, e de cujos escombros sente que precisa, a cada dia, levantar-se e se por a caminhar. Ele chega à banca de defesa um tanto quanto indefeso, bastante sensibilizado pela condição humana de desamparo fundamental e da angústia dela decorrente, mas também do amor que a contorna e do desejo de trabalhar por um projeto de humanidade que faça valer a alegria amorosa que o pastor Pfister enxergou no núcleo da mensagem do cristianismo. Vamos concluir com uma frase do autor estudado: “Devemos agradecimento àquelas pessoas a quem temos que amar, porque sem elas nos perderíamos na noite”.²

² Pfister, Oskar. *El psicoanálisis y la educación* [1917]. 2. ed. Buenos Aires: Losada, 1947, p. 170.

Sumário

Introdução: Oskar Pfister, teólogo e psicanalista	10
1. A formação teológica cristã	27
1.1. Ambiente familiar e estudos acadêmicos	27
1.2. Herança materna e pietismo	32
1.3. Herança paterna e teologia liberal	38
1.4. Atividade pastoral e encontro com a psicanálise	42
1.5. Comunidade e cristianismo.....	46
2. O movimento psicanalítico suíço	57
2.1. Viena e Zurique	57
2.2. A Sociedade Suíça de Psicanálise	62
2.3. Freudianos e junguianos	67
2.4. A cura psicanalítica de almas	77
2.5. A questão da análise leiga e a formação analítica	82
3. A tradição judaico-cristã, dos Patriarcas hebreus à Igreja contemporânea	89
3.1. Formação e tratamento da angústia na tradição judaica	89
3.2. Jesus e o anúncio do amor de Deus	100
3.3. A comunidade cristã primitiva e a missão do Apóstolo Paulo	105
3.4. A religiosidade católica	110
3.5. As várias faces do protestantismo	113
4. A angústia e seus tratamentos	126
4.1. Temor, aflição e tribulação nos escritos bíblicos	126
4.2. Dois tempos na teoria freudiana	132
4.3. Definições, causas, manifestações	137
4.4. Representação e defesa emocional	146
4.5. Tarefa do cristianismo e tratamento analítico	152
5. O amor e suas transformações	158
5.1. Ágape e tradição cristã	158
5.2. Eros e transferência	162
5.3. Ensaio de definição	168
5.4. Perturbações na piedade de Ludwig von Zinzendorf	175
5.5. A fé cristã enquanto mística transferencial com Jesus	183
Conclusão: Uma interpretação psicodinâmica do cristianismo	189
Referências bibliográficas	197

Introdução

Oskar Pfister, teólogo e psicanalista

A presente tese de doutorado, intitulada “Angústia e amor na teologia e na psicanálise: Oskar Pfister e sua interlocução com Sigmund Freud”, insere-se no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF), sob a orientação de Sidnei Vilmar Noé, com um período de doutorado sanduíche no exterior na Facultad de Teología de Granada (Espanha), sob a co-orientação de Carlos Domínguez Morano, sj. O tema que aborda está intimamente vinculado à trajetória acadêmica do pesquisador, que defendeu a dissertação “Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise e religião”³ no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PGPSA-UERJ), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicanálise, com área de concentração em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, sob a orientação de Marco Antonio Coutinho Jorge.⁴

Naquela ocasião, foram explorados os fundamentos do diálogo entre a psicanálise e a religião, através das cartas entre Freud e Pfister, entremeadas por alguns de seus principais textos sobre o tema, com ênfase na perspectiva freudiana. Na presente oportunidade, são enfatizados elementos que sublinham a singularidade da obra pfisteriana, na medida em que esta testemunha o exercício intelectual de um teólogo que não somente desenvolveu uma longa amizade e um profundo diálogo com o criador da psicanálise, mas também acolheu o referencial teórico-clínico psicanalítico em seu ofício pastoral.

São muitos os trabalhos que procuram explorar a complexidade dos encontros e desencontros entre a psicanálise e a religião.⁵ O interesse pela temática remete às origens da psicanálise e continua atual.⁶ No entanto, entre os autores que se dedicaram a tão interessante questão, existe um que ocupa lugar muito particular: o primeiro teólogo que se tornou psicanalista. Por conseguinte, a figura de um pastor e psicanalista desperta muitas perguntas

³ Albuquerque, Bruno. Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise e religião. Dissertação de Mestrado [Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge]. Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Rio de Janeiro, 2017. 240 p.

⁴ O trabalho se encontra no prelo da Editora Appris, com previsão de publicação em versão revista e ampliada.

⁵ Essa foi a expressão que pareceu menos inadequada para fazer referência ao paradoxo e a complexidade dessa questão de pesquisa. Em resenha publicada, termos semelhantes foram utilizados, pelo recurso aos parênteses: (Albuquerque, Bruno. Psicanálise e religião: uma história de muitos (des)encontros. *Tempo Psicanalítico*, v. 48, n. 1. Rio de Janeiro, 2016, p. 232-234). O livro resenhado, naquela ocasião, continua sendo um dos melhores disponíveis em língua portuguesa para aproximar-se do tema (Araújo, Ricardo. *Deus analisado – os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2014).

⁶ Cf. p. ex. uma obra recentemente publicada no Brasil (Binkowski, Gabriel; Abumanssur, Edin; Silva, Eduardo. (Orgs.) *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão* [Prefácio de Christian Dunker]. São Paulo: Recriar, 2022).

ainda em aberto. Assinalar as influências teológicas e psicanalíticas que se incorporaram à sua obra, sublinhar sua localização muito específica na história do movimento psicanalítico e explorar algumas de suas principais ideias em concordância ou discordância com aquelas de Sigmund Freud, permanecem horizontes a serem mais bem investigados. A necessidade de delimitar o tema, inerente ao trabalho acadêmico, assim como de aprofundar ao máximo possível uma questão, com a originalidade própria de uma tese doutoral, fizeram com que, ao longo do caminho, a atenção deste pesquisador se direcionasse a certos aspectos muito particulares do pensamento desse pastor reformado suíço.⁷

É necessário, antes de tudo, justificar a concentração especial, que será concedida a uma obra específica, intitulada *O cristianismo e a angústia: uma investigação psicológico-religiosa, histórica e higiênico-religiosa*.⁸ Denominado pelo próprio Pfister de seu “testamento científico”⁹ [*scientific testament*],¹⁰ o texto é apresentado enquanto uma espécie de ápice do seu pensamento, no qual o autor empreende uma ampla retomada de suas publicações. Em alguma medida, trata-se de um ponto de chegada, ao qual convergem – embora sem esgotá-las – múltiplas linhas de pesquisa, que ocuparam seu intenso trabalho intelectual, ao longo da vida. Tem razão, portanto, a afirmação encontrada em uma resenha da obra, publicada alguns anos após seu lançamento: “O livro é um bom resumo do trabalho de uma vida”.¹¹ Também a apresentação feita pelo resenhista recolhe os traços fundamentais da originalidade de Pfister, tanto em sua dupla formação e labor, quanto em sua escolha por preferir o ministério pastoral à carreira acadêmica: “O autor é ministro protestante e psicanalista. Trabalhou tanto praticamente quanto teoricamente em ambas as direções, por trinta anos, recusando ofertas

⁷ Nesta introdução, são retomados e aprofundados elementos apresentados anteriormente na dissertação de mestrado, onde se encontra uma breve apresentação biográfica de Pfister (Albuquerque, 2017, p. 34-52). Uma breve introdução à vida e obra pfisteriana foi também apresentada em um capítulo de livro (Wondracek, Karin; Albuquerque, Bruno; Jávera, João Pedro; Caon, José Luis. As raízes religiosas de Freud, Pfister, Winnicott e Lacan. In: Antúnez, Andrés; Safra, Gilberto (Orgs.). *Psicologia clínica da graduação à pós-graduação*. Rio de Janeiro: Atheneu, 2018, v.1, p. 342-344). O presente texto se encontra amplamente alargado e enriquecido pelos desenvolvimentos alcançados através da pesquisa de doutorado.

⁸ A edição original em alemão foi publicada na Suíça (Pfister, 1944). Uma tradução inglesa surgiu na Inglaterra quatro anos depois da publicação original e foi consultada para a elaboração da presente tese (Pfister, 1948 [1944]). Em muitas ocasiões, essa tradução será comparada, ao longo do trabalho, com o texto original, por meio de uma versão mais recente (Pfister, 1985 [1944]). Não foi encontrada tradução do livro para as línguas portuguesa, espanhola, francesa ou italiana – os idiomas que circunscrevem o arco bibliográfico deste trabalho. Tampouco foram encontradas traduções para outras línguas, para além do âmbito germânico e anglo-saxão.

⁹ Todas as traduções ao longo do presente trabalho são nossas. A leitura da tese evidenciará a presença de muitas expressões citadas entre aspas, o que se deve à tentativa de preservar, tanto quanto possível, as expressões de Pfister, não raramente originais, nos jogos de construção de palavras, muitas vezes potencializados pelas possibilidades linguísticas do idioma alemão. Nesse contexto, recorreremos à versão original quando sentirmos a necessidade de esclarecer o pensamento do autor.

¹⁰ Pfister, 1948, p. 11.

¹¹ Mueller, Gustav. Das Christentum und die Angst, by Oskar Pfister [Review]. *Books Abroad*, v. 22, n. 1, 1948, p. 78.

acadêmicas, porque preferiu continuar em uma posição na qual pudesse oferecer ajuda prática e conselho”.¹²

De fato, chama a atenção o caráter interdisciplinar da obra pfisteriana, o que não passou despercebido por aqueles e aquelas que se aventuraram a escrever sobre ela: “A obra de Pfister apresenta-se numa estrutura de caráter ensaísta e independente, com muitos conceitos e ideias baseados na psicanálise, teologia, filosofia e arte”.¹³ Já se chegou inclusive a considerar que o pastor reformado, embora “pouco conhecido”, reunia “condições que poderiam ter feito dele uma das pessoas mais extraordinárias de sua época”.¹⁴ Reconhecendo o caráter original da obra de Pfister, também profundamente marcada pela pedagogia, a presente tese destaca as conexões com a teologia e a psicanálise, que funcionam como se fossem duas linhas, através das quais o pastor de Zurique tece o fio condutor de sua obra, contribuindo para repensar tanto a prática clínica quanto o ministério pastoral, no que tange à compreensão psicodinâmica da fé.

Portanto, não é de se estranhar que um reconhecido dicionário de psicanálise dedique uma entrada a esse autor, salientando a expressão com a qual esse “homem original” assinava seus trabalhos: “Oskar Pfister, pastor em Zurique”.¹⁵ Assim, encontra-se testemunhada a presença discreta, mas significativa, de um teólogo cristão, nas origens do movimento psicanalítico. Com efeito, Pfister se correspondeu com o criador da psicanálise, durante aproximadamente três décadas,¹⁶ tendo publicado 264 artigos e/ou livros.¹⁷ Contudo, em contraste com as *Obras*

¹² Mueller, 1948, p. 78.

¹³ Mello, Rafael. A recepção dos conceitos de ilusão e sublimação, a partir do diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister [Orientador: Sidnei Vilmar Noé]. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014. 111p.

¹⁴ Mueller, 2005, p. 3. Este autor está de acordo com a integração que Pfister faz entre a psicanálise e a fé cristã, pois afirma que sua obra adquire “contornos paradigmáticos” e que o pastor suíço não é o único dentre os que se sentem “em casa na fé cristã” e, ao mesmo tempo, são “cativados e fascinados por este verdadeiro sacerdócio que é a psicanálise”. Assim, Mueller considera enigmático que, no movimento analítico, tenha-se “criado um às vezes estranho ressentimento com toda expressão de fé religiosa” (Mueller, Enio. Apresentação. In: Wondracek, Karin Hellen Kepler. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 4).

¹⁵ Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 588.

¹⁶ A edição organizada por Ernst Freud e Heinrich Meng encontra-se disponível em todos os idiomas nos quais foi feita a pesquisa bibliográfica desta tese: Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Briefe 1909-1939: Sigmund Freud und Oskar Pfister*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1963a; *Psychoanalysis and faith: the letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. New York: Basic Books, 1963b. *Correspondencia (1909-1939): Sigmund Freud – Oskar Pfister*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966a; *Sigmund Freud – Correspondance avec le pasteur Pfister: 1909-1939* [1963] Paris: Gallimard, 1966b; *Psicoanalisi e fede: lettere tra Freud e il pastore Pfister (1909-1939)* [1963]. Torino: Bollati Boringhieri, 1990; *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* [Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge]. Viçosa: Ultimato, 2009. Uma nova edição, com cartas inéditas, foi editada por Isabelle Noth na Suíça: Noth, Isabelle. (Org.). *Sigmund Freud – Oskar Pfister: Briefwechsel 1909-1939*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014.

¹⁷ Temos acesso aos títulos dos livros e artigos publicados por Pfister graças à compilação da bibliografia apresentada por Eckart Nase, que foi publicada no Brasil por Wondracek (2005). De acordo com esta autora, o pastor-analista [*Analysenpfarrer*] também foi editor e coeditor de seis periódicos: *Gemeindeblatt Predigern* (1904); *Berner Seminärbblätter*, Bern (1906ss); *Zeitschrift für Missionskunde und Religionwissenschaft*, Tübingen; *Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst*, Bern (1921ss); *Zeitschrift für psychanalytische Pädagogik*, Wien

completas de Freud, publicadas em língua portuguesa, os trabalhos de Pfister se encontram, em sua grande maioria, apenas em língua alemã.

Embora não seja inteiramente inexpressiva no movimento psicanalítico e no meio acadêmico, a obra pfisteriana permanece amplamente desconhecida, tanto nas áreas da ciência da religião e da teologia, quanto naquelas da psicologia e da psicanálise, o que se evidencia pela pesquisa bibliográfica realizada a nível nacional e internacional. Suas obras *O método psicanalítico* e *O cristianismo e a angústia* são as mais conhecidas e comentadas.¹⁸ Já na década de 1990, David Lee apresentou um trabalho intitulado “Oskar Pfister: um clérigo protestante em um movimento não-cristão”, no V Congresso da Associação Internacional de História da Psicanálise, em que considerou o pastor suíço enquanto “um dos personagens mais interessantes e menos pesquisados da história do movimento psicanalítico”.¹⁹

A situação não se alterou substancialmente, desde então, apesar de se esperar que a publicação da nova edição das cartas entre Freud e Pfister reavivasse o debate. Entretanto, a posição irrepetível, ocupada por Pfister na história do movimento analítico, ao estabelecer um diálogo entre teologia e psicanálise, e, além disso, corresponder-se com o fundador desta última, confere-lhe um lugar único, de modo que sua obra merece ser mais bem estudada pela comunidade acadêmica brasileira e internacional.

Permanece uma hipótese em aberto, a ideia de que esta marginalização tenha ocorrido em consequência do intenso envolvimento do autor com a religião. Esta marcou profundamente sua maneira de exercer a psicanálise, em íntima conexão com o ofício de pastor, no qual Pfister se dedicava à cura de almas [*Seelsorge*].²⁰ No Catálogo da Biblioteca Nacional Alemã, o nome

(1926ss); *Psychoanalysis and the Social Science*, New York (1947ss). Cf. Nase, Eckart. *Oskar Pfisters analytische Seelsorge: Theorie und Praxis der ersten Pastoral psychologen, dargestellt an zwei Fallstudien*. Berlin: De Gruyter, 1993.

¹⁸ Na breve biografia de Pfister publicada no *Dicionário Histórico da Suíça*, estas são as únicas duas obras do autor mencionadas nominalmente, ao lado da correspondência com Freud. O verbete “Oskar Pfister” se encontra indexado em “Educação e ciência / Ciências / Medicina” e “Religião (protestantismo) / Ministério e sínodo”. Cf. Morgenthaler, Christoph. Pfister, Oskar. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, 2009.

¹⁹ Lee, David. Oskar Pfister: a protestant clergyman in a non-christian movement. *Fifth Congress of the International Association for the History of Psychoanalysis*. Berlin, 1994, citado por Wondracek, 2005, p. 11.

²⁰ Dentre as expressões utilizadas por Pfister para se referir à sua prática, pode-se destacar *analytische Seelsorge*, que poderia ser traduzida por “cura analítica de almas”. Dentre as traduções propostas pela versão inglesa, pode-se mencionar *analytical ministry*, que em português seria “ministério analítico” (Pfister, 1948 [1944], p. 273. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 234); expressão semelhante seria “pastoral de orientação psicanalítica” (Droguett, Juan. Diálogo epistolar: Freud e Pfister, correlato sensível de realidades ininteligíveis. In: Wondracek, Wondracek, Karin Hellen Kepler. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 202). Considerando a dificuldade de tradução do termo, ao longo do trabalho optamos, de maneira geral, pela expressão “cura de almas”, seguindo a edição em língua portuguesa das cartas entre Freud e Pfister (cf. a nota dos tradutores em Freud; Meng, 2009 [1963], p. 23). Eventualmente, o termo pode ser traduzido também por “poimênica” ou “cuidado da alma”. Sobre as chances e riscos da cura de almas cristã na pós-modernidade, cf. Noé, Sidnei Vilmar. Sequelas vivenciais na biografia: chances e riscos da pós-modernidade para a poimênica cristã. *Estudos teológicos*, v. 40, n. 3. São Leopoldo, 2000, p. 5-15.

de Pfister se encontra vinculado a duas categorias: “personagens da história da Igreja, teologia sistemática e prática, Igreja e confissão”, por um lado, e, por outro, “personagens da psicologia”.²¹ Ele é apresentado enquanto pastor e psicanalista, fundador da psicologia pastoral e co-fundador da Sociedade Suíça de Psicanálise, surgida em 1919.²² Nesse sentido, Pfister pode ser considerado um homem “habitado por dois mundos”,²³ que realizou um “percurso peculiar e inquietante na psicanálise, que alguns analistas consideram como [...] o elo perdido entre os desenvolvimentos de Freud e Jung”.²⁴ Contudo, em consequência de seu vínculo religioso, já se questionou que Pfister tenha sido efetivamente um psicanalista:

[...] parece necessário não ignorar o fato de que, sob certo ponto de vista, o ponto de vista de Freud, por mais que este o tenha atenuado, Oskar Pfister nunca poderia almejar ter sido um psicanalista autêntico. A razão para essa exclusão prévia reside no fato de que Freud concebeu que o seu modelo psicanalítico do psiquismo humano era incompatível com qualquer outro modelo dessa realidade; de maneira bastante enfática e particular destacou as *visões de mundo*, mormente a religiosa, como obstáculos à investigação científica autêntica dos fenômenos.²⁵

Por outro lado, nos ambientes eclesiásticos, o envolvimento do pastor com a psicanálise levaria a que fosse questionado seu lugar enquanto clérigo. Como sugere o título do artigo supracitado, Pfister realmente deixou um “legado de desconforto”. Para melhor compreendê-lo, é preciso situar minimamente a questão da crítica freudiana da religião, questão que começou a se apresentar desde o início da nova disciplina, que surgia na aurora do século XX.²⁶ Sem renegar sua origem judaica, Freud se autodenominou um “judeu completamente ateu”.²⁷ Ernest

²¹ “Personen zu Kirchengeschichte, Systematischer und Praktischer Theologie, Kirche und Konfession” e “Personen zu Psychologie”, respectivamente, no original.

²² Katalog der deutschen Nationalbibliothek. *Pfister, Oskar*. Disponível em: <<http://d-nb.info/gnd/118593617>>. Acesso em: 23/06/2021. O verbete também destaca a publicação das cartas entre Freud e Pfister, mencionando o original em alemão e a versão em língua portuguesa.

²³ Wondracek, 2005, p. 12.

²⁴ Gomez, Maria Luísa Trovato. O pastor psicanalista Oskar Pfister: um legado de desconforto. *Psicologia: ciência e profissão*. Brasília, v. 20, n. 3, set. 2000, p. 2.

²⁵ Gomez, 2000, p. 4, grifo no original.

²⁶ Para Joel Birman, as cartas entre Freud e Pfister possivelmente consistem no documento mais importante na história da psicanálise no que se refere ao seu diálogo com a religião: “A correspondência entre Freud e o pastor Pfister, estabelecida de forma sistemática entre 1909 e 1938, constitui talvez o arquivo discursivo mais importante para balizarmos a relação entre os discursos psicanalítico e religioso, considerando que algumas das teses fundamentais deste debate foram assumidas na vivacidade de um diálogo amigo e cordial, onde os interlocutores assumiram posições discordantes face a esta problemática” (Birman, Joel. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre a religião. Moura, João Carlos. (Org.). *Hélio Pellegrino – A-Deus: psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 123).

²⁷ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 84. Peter Gay chega a dizer que “Freud aproveitava, ou criava, todas as oportunidades possíveis para ostentar sua descrença” (Gay, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 21). O historiador sustenta a hipótese de que o ateísmo de Freud é o que teve influência significativa na elaboração da teoria psicanalítica. Betty Fuks, por outro lado,

Jones nos informa que o tema “Freud e a religião” se tornou objeto de diversos livros e ensaios, suscitando mais controvérsias e condenações do que todos os demais textos seus, excetuando, talvez, aqueles que tratam da questão da sexualidade.²⁸

Ao inaugurar a psicanálise, Freud construiu uma teoria do psiquismo que possibilitou o estudo dos fenômenos subjetivos e culturais sob uma nova luz, aquela da dinâmica inconsciente.²⁹ Freud comparou os rituais religiosos aos sintomas da neurose obsessiva,³⁰ construiu uma interpretação analítica que confere à ambivalência afetiva em relação à figura paterna um lugar central nos sistemas religiosos³¹ e sustentou que a origem da crença religiosa remonta a uma ilusão engendrada pela nostalgia do pai frente à condição de desamparo fundamental própria da condição humana.³² Desse modo, dedicou-se ao tema da religião em vários momentos, do princípio ao final de sua vida. Em suas *Obras completas*, temas religiosos aparecem desde os primeiros textos³³ até os últimos, dentre os quais, no meio de algumas notas, ele procura situar a experiência mística na topologia psíquica que elaborou.³⁴ Também seu último livro publicado em vida, foi o resultado de décadas de reflexão sobre Moisés e a origem do monoteísmo.³⁵

Em seu estudo aprofundado e sistemático do tema da religião, ao longo da obra de Freud, Domínguez Morano sustenta que os dois principais paradigmas, através dos quais o criador da psicanálise aborda a religião (neurose e ilusão),³⁶ podem ser condensados na questão da crença

argumenta, consistentemente, que a origem judaica de Freud interferiu de forma decisiva na construção do dispositivo analítico (Fuks, Betty Bernardo. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000). Evidentemente, tanto sua herança judaica, quanto sua opção pelo ateísmo, influenciaram a construção do método clínico psicanalítico e a investigação freudiana do fenômeno religioso.

²⁸ Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 3: última fase (1919-1939)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, p. 345.

²⁹ *A interpretação dos sonhos* é considerada a obra inaugural da psicanálise: Freud, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* [1900]. In: *ESB, v. IV-V*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-650.

³⁰ Freud, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas* [1907]. In: *ESB, v. IX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 105-117. Entretanto, algumas nuances importantes do texto de Freud são frequentemente desconsideradas. Por exemplo, ele afirma que, sob certo aspecto, a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular” (Freud, 1996 [1907], p. 111). Além disso, matiza a comparação ao considerar a neurose obsessiva enquanto “correlato patológico da formação de uma religião” (Freud, 1996 [1907], p. 116).

³¹ Freud, Sigmund. *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos* [1913(1912-1913)]. In: *ESB, v. XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-163.

³² Freud, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* [1927]. In: *ESB, v. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-63.

³³ Freud, Sigmund. *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim* [1956(1886)]. In: *ESB, v. I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 35-49.

³⁴ Freud, Sigmund. *Achados, ideias, problemas* [1941(1938)]. In: *ESB, v. XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 318.

³⁵ Freud, Sigmund. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios* [1934-1938(1939)]. Porto Alegre: L&PM, 2014.

³⁶ Note-se, de passagem, que o autor da presente tese dedicou-se ao tema da ilusão, durante o mestrado, para, em seguida, adentrar a questão da neurose, no doutorado, por meio do núcleo afetivo composto por angústia e amor; procurou-se abrangeu-se, desta forma, os dois paradigmas freudianos de abordagem da religião: no primeiro caso, concentrando-se na obra de Freud, e, no segundo, na obra de Pfister.

na onipotência do pensamento³⁷ – termo criado por um analisando de Freud, o Homem dos Ratos, para se referir à supervalorização do pensamento em relação à realidade.³⁸ Para o autor, a crítica freudiana representa um questionamento radical da fé cristã:

Provavelmente, a experiência cristã nunca se viu questionada de modo tão incisivo como o foi a partir da crítica freudiana do fato religioso. Nunca, com efeito, se havia chegado a conceber que não apenas as crenças, mas as próprias raízes do ato de fé pudessem ter sua origem em movimentos internos tão obscuros e ambíguos do coração humano.³⁹

Apesar desta posição privilegiada de Pfister, Domínguez Morano sustenta que aquilo que há de mais particular e original, naquilo que a psicanálise pode oferecer à compreensão do fenômeno religioso, não aparece tanto sem seu diálogo com Freud, que se encontra marcado muito mais por uma visão iluminista do que pelas contribuições propriamente psicanalíticas. Segundo ele, no que se referia à religião, Freud assumia um caráter quase militante, ao defender que a ciência deveria suplantá-la. Assim, conclui que a correspondência entre os dois amigos e os textos freudianos sobre o tema parecem levar pouco em conta aquilo que a psicanálise traz de mais próprio: a singularidade da clínica.⁴⁰ De fato, este é um ponto central, que convoca a procurar em outros lugares as contribuições mais originais para o tema. O autor sustenta que o eixo principal da abordagem psicanalítica freudiana da religião se encontra nas teses apresentadas em *Totem e tabu*, referentes à ambivalência afetiva frente ao pai.

A presente tese sustenta que o livro *O cristianismo e a angústia* ocupa um lugar equivalente na obra de Pfister, enquanto apresentação de sua teoria psicodinâmica do cristianismo e, portanto, uma contribuição original às investigações psicanalíticas sobre a religião. Permanece, portanto, o fato de que a obra pfisteriana continua sendo incontornável, para o estudo do diálogo entre teologia e psicanálise, no contexto contemporâneo. Ao salientar o papel de Pfister enquanto interlocutor de Freud, contudo, não se pretende afirmar que ela obrigue a compreensão de seu autor única e exclusivamente por essa via; procura-se, muito mais, salientar de que modo este vetor transferencial de trabalho entre o pastor de Zurique e o

³⁷ Cf. a argumentação desenvolvida ao longo de sua tese doutoral: Domínguez Morano, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Paulinas, 1991.

³⁸ Freud, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva [1909]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 135-276.

³⁹ Domínguez Morano, Carlos. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006, p. 9, tradução nossa. No Brasil, Ricardo Torri de Araújo traçou um histórico das aproximações e distanciamentos entre psicanálise e religião a partir da recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica, empreendendo, em seguida, uma crítica desta crítica. Também ele sustenta que “o pensamento de Freud sobre o fato religioso pode ser considerado a crítica mais desconstructiva que a religião já sofreu” (Araújo, 2014, p. 33).

⁴⁰ Domínguez Morano, 2008.

clínico de Viena teve consequências importantes, ocupando um lugar particular na história da teologia cristã e do movimento psicanalítico.

Dentre o amplo espectro de questões que poderiam ser abordadas, foi escolhida uma questão em particular, cuja importância central foi identificada ao longo da investigação: avaliar criticamente a interpretação pfisteriana, segundo a qual, a história do cristianismo consiste em um esforço de superar a angústia, por meio do amor, enquanto resposta teológica e psicanalítica à crítica freudiana da religião. Procura-se, deste modo, delimitar, com maior clareza, os pontos de aproximação e distanciamento, presentes nesta tentativa de articulação. Contudo, não se pretende, com isto, esgotar a questão, ainda mais, quando se considera a angústia e o amor, enquanto afetos em larga medida refratários à reflexão consciente, que dificilmente se consegue definir suficientemente, e que, no entanto, determinam, em larga medida, os nossos modos de nos conduzimos na vida e de respondermos às suas vicissitudes.

Antes de concluir a introdução do problema de que tratará extensamente ao longo da obra, Pfister faz uma observação na qual se percebem claramente ecos de seu diálogo com o criador da psicanálise, a respeito da noção de ilusão. De fato, ao ter enfrentado diretamente a intensa crítica freudiana da religião, o pastor suíço conquistou uma posição privilegiada, para defender, com propriedade, seu direito de resposta, por outro lado, à crítica teológica da psicanálise.

Nenhum leitor sensato poderia acreditar que esse estudo causal representaria uma ameaça aos valores religiosos genuínos, ou que a realidade e a força viva da justiça, da graça e do amor divinos são, desta maneira, apresentados como ilusão e reduzidos aos termos de erros humanos. Lutei tão decididamente contra esta confusão entre as visões psicológica e metafísico-religiosa ou ontológica onde a encontrei apoiada pelos adversários da religião, que também tenho o direito de opor-me a ela quando é sustentada pelos companheiros de fé.⁴¹

A interlocução entre o clínico de Viena e o pastor de Zurique, assim como as próprias afirmações paradoxais de Freud, abriram caminho para que autores posteriores se inserissem de formas distintas no debate, reconhecendo possibilidades e limites de articulação. Em certa medida, ambas as posições estão representadas no próprio diálogo entre os dois. Em seus extremos, desconsideram a complexidade e as nuances da questão, presentes inclusive dentro

⁴¹ Pfister, 1948 [1944], p. 37. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 9. Mais adiante no texto, Pfister voltará a sustentar que identificar as raízes psicológicas da experiência religiosa em nada diminui seu valor real, como fez, ademais, em seu diálogo com Freud: “As experiências piedosas [*Frömmigkeitserlebnisse*] mais sublimes e gloriosas são frequentemente formas de alívio [*Entspannungen*], o que não destrói minimamente seu valor” (Pfister, 1948 [1944], p. 93. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 64).

da própria obra freudiana. Se há momentos em que Freud se torna francamente combativo frente à religião, considerando-a uma forma de infantilismo destinado a ser superado,⁴² em outros, é bastante ponderado em suas posições, tanto nas cartas quanto nos textos dedicados ao tema, mostrando-se às vezes mais condescendente do que muitos comentadores fazem crer, como em uma carta a Pfister na qual escreve: “Nós sabemos que, por caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos”.⁴³

A partir das trilhas abertas por Freud e Pfister, diversos autores empreenderam seus próprios caminhos na investigação das relações entre psicanálise e religião.⁴⁴ A maneira como a questão foi abordada, ao longo da história da psicanálise, apresentou matizes diversos, abarcando desde autores que considerassem haver uma incompatibilidade completa, até aqueles que defendessem uma perspectiva de integração.

Por um lado, encontramos críticos que entendem que a correspondência entre Freud e Pfister teria sido “desvirtuada”, para “justificar o injustificável”, defendendo que as posições de Freud sobre religião não permanecem no domínio das opiniões, mas constituem “parte central do arcabouço freudiano”.⁴⁵ Vale notar, entretanto, que esta posição está em contradição com o que o próprio Freud afirmou expressamente a Pfister:

Retenhamos como dado que as opiniões do meu texto [*O futuro de uma ilusão*] não são nenhum componente do edifício da teoria analítica. É minha posição pessoal, que coincide com a de muitos não-analistas e pré-analistas, e certamente também não é partilhada por muitos fiéis analistas. Se usei certos argumentos da análise, na verdade usei apenas um, isto não precisa impedir ninguém de utilizar a metodologia imparcial da análise também para o ponto de vista contrário. Também isto já está dito no livrete. Se alguém fosse concluir que isso não é tão fácil de fazer, e que o exercício da psicanálise necessariamente afasta da fé religiosa, seria de retrucar que qualquer ciência não o faz menos.⁴⁶

No próprio texto *O futuro de uma ilusão*, sua crítica mais frontal à crença religiosa, Freud já deixara em aberto um espaço para que outros analistas, que fossem religiosos, também se

⁴² Freud, 1996 [1927], p. 57.

⁴³ Freud; Meng, 2009, p. 146.

⁴⁴ Benjamin Beit-Hallahmi fez uma larga revisão bibliográfica sobre psicanálise e religião, comentando mais de 2.000 textos publicados até 1996: Beit-Hallahmi, Benjamin. *Psychoanalytic Studies of Religion: a Critical Assessment and Annotated Bibliography*. Westport: Greenwood Press, 1996. William Meissner fez um estudo semelhante, considerando a abordagem psicológica da religião: Meissner, William. *Annotated Bibliography in Religion and Psychology*. New York: Academy of Religion and Mental Health, 1961.

⁴⁵ Lopes, Anchyses. Breve sùmula de ateologia prática: psicanálise e religião. *Estudos de Psicanálise*, n. 31, Salvador, out. 2008, p. 18.

⁴⁶ Freud; Meng, 2009, p. 152.

baseassem no edifício teórico-clínico da psicanálise, para abordar o fato religioso, como faria Pfister em *A ilusão de um futuro e O cristianismo e a angústia*:

Tudo o que eu disse aqui contra o valor de verdade das religiões prescinde da Psicanálise, já foi dito por outros muito antes de sua existência. Se, a partir da utilização do método psicanalítico, conseguimos um argumento novo contra o conteúdo de verdade da religião, *tant pis* [tanto pior] para a religião, mas os defensores da religião terão o mesmo direito de se servir da Psicanálise para considerar plenamente a importância afetiva da doutrina religiosa.⁴⁷

Por outro lado, encontramos perspectivas integradoras, que buscam aproximar psicanálise e religião.⁴⁸ Mas estas frequentemente geram perguntas sobre a efetiva possibilidade de se combinarem elementos de áreas distintas, que possuem diferenças fundamentais, como Freud certa vez argumentou junto a Pfister: “Em termos terapêuticos, só posso invejá-lo quanto à possibilidade de sublimação em direção à religião. Mas a beleza da religião certamente não pertence à psicanálise. É natural e pode permanecer assim que, na terapia, nossos caminhos se separem”.⁴⁹

Em certa conexão com essa concepção, existem as pesquisas que procuram interpretar a psicodinâmica das motivações inconscientes do ateísmo de Freud.⁵⁰ De fato, a hipótese sobre as origens inconscientes das posições freudianas, sobre os mais distintos temas, pode ser interessante e, em certa medida, contribui efetivamente para uma delimitação mais clara das diferenças entre o homem Freud e a teoria psicanalítica. No entanto, é importante reconhecer que esta linha de argumentação não esgota as questões levantadas pela crítica freudiana à crença religiosa, que deve ser abordada como tal pela ciência da religião e a teologia.⁵¹ O próprio Freud traça uma diferença entre suas opiniões pessoais e o edifício da teoria analítica, deixando espaço para que seus colaboradores construam suas próprias abordagens singulares da questão, a partir da psicanálise, inclusive quem não compartilha de sua “posição em relação aos problemas religiosos”.⁵²

⁴⁷ Freud, Sigmund. *Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 271.

⁴⁸ Cf. p. ex. Sorenson, Anita Lehmann. Psychoanalytic perspectives on religion: the illusion has a future. *Journal of Psychology and Theology*, v. 18, n. 3, 1990, p. 209-217.

⁴⁹ Freud; Meng, 2009, p. 84.

⁵⁰ Cf. especialmente: Rizzuto, Ana-Maria. *Por que Freud rejeitou Deus?* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

⁵¹ É interessante notar que o nome de Freud comparece casualmente, nas obras teológicas, como um desafio lançado à teologia, em seus mais variados tratados e disciplinas, muitas vezes ao lado de Karl Marx e Friedrich Nietzsche, como se pode ver, por exemplo, em uma introdução à teologia das religiões, na qual se afirma que “como Marx e Freud nos recordaram, temos que ‘suspeitar’ de todos os nossos nobres projetos, pois bem poderiam ser egocêntricos e daninhos para os demais” (Knitter, Paul. *Introducción a las teologías de las religiones* [2002]. Estella: Verbo Divino, 2007, p. 122).

⁵² Freud, 2020 [1927], p. 271.

As divergências de posição, no meio acadêmico e no movimento psicanalítico, mobilizam o investigador a aprofundar a pesquisa dos fundamentos epistemológicos das possibilidades de diálogo entre teologia e psicanálise.⁵³ O retorno a Pfister pode descortinar novas perspectivas de diálogo entre teologia e psicanálise, na medida em que o pastor reformado foi seu pioneiro. Neste sentido, a área da ciência da religião se mostra especialmente favorável para fazê-lo, na medida em que sua epistemologia, de caráter espectral, aborde seu objeto de estudo, altamente complexo, através de uma pluralidade teórica e metodológica.⁵⁴ A interdisciplinaridade intrínseca à obra do autor e sua íntima vinculação teórica e prática com a dimensão religiosa, reforçam a escolha por esta disciplina. Localizando-se neste âmbito, a presente investigação espera lançar um feixe de luz sobre a questão, a partir deste lugar terceiro.

Frente a esta questão multifacetada e ao risco de adotar uma ou outra postura que impeça o reconhecimento tanto de aproximações possíveis quanto de distanciamentos necessários, três teses encontradas nos referenciais bibliográficos possibilitam estabelecer, com certa clareza, os pressupostos deste estudo. Em primeiro lugar, a relação entre psicanálise e religião não é unívoca, mas dependente da singularidade da clínica.⁵⁵ Em segundo lugar, a questão se colocará a cada vez que alguém enunciar seu Credo, o que implica um diálogo entre psicanálise e religião, por princípio, interminável.⁵⁶ Em terceiro lugar, trata-se de um diálogo possível, com proveito mútuo, ainda que sem perspectiva de síntese, sendo necessário respeitar as diferenças entre duas práticas, que têm suas especificidades e devem permanecer distintas.⁵⁷ Desta forma, a psicanálise não desqualifica e nem ratifica a religião, mas interroga este fenômeno para trazer à luz a dinâmica psíquica subjacente, possibilitando novos pontos de vista, para que cada sujeito possa explorar seus laços libidinais com as crenças e descrenças, abrindo possibilidades de reconstrução de suas posições subjetivas, por meio de uma sensibilização à dimensão inconsciente.

⁵³ Sobre o complexo diálogo entre estas disciplinas, cf. Domínguez Morano, Carlos. *Teología y psicoanálisis. Cuadernos Institut de Teologia Fonamental – Saint Cugat del Vallès*, n. 29. Barcelona: Cristianisme i justícia, 1995.

⁵⁴ Cf. a introdução geral da obra: Passos, João Décio; Ursaki, Frank. (Orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 17-29. É interessante observar, de passagem, que Freud eventualmente é citado enquanto um dos autores que contribuíram para o surgimento da ciência da religião – nomeadamente, no campo da psicologia, figurando, por exemplo, ao lado de Wilhelm Wundt, William James e Carl Gustav Jung (cf. Passos, 2019, p. 119). Para continuar avançando no aprofundamento do estudo da epistemologia científica deste campo em contexto nacional e internacional, cf. Teixeira, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001; Usarski, Frank. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

⁵⁵ Cf. Julien, Philippe. *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

⁵⁶ Cf. Domínguez Morano, Carlos. *Psicanálise e religião – um diálogo interminável: Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008.

⁵⁷ Cf. Araújo, 2014.

Diante da crítica decidida de Freud à crença religiosa, chama a atenção que Pfister tenha encontrado, justamente na psicanálise, o instrumento que buscava, para nortear sua prática pastoral. Sua chegada ao movimento analítico está intimamente relacionada ao seu desconforto em relação à teologia, pois ele experimentava uma grande dificuldade para conduzir a cura de almas, comprometendo-se com a causa freudiana, em decorrência daquilo que considerava uma incapacidade da teologia de sua época, para responder às questões da modernidade.⁵⁸

Sendo um pastor suíço reformado,⁵⁹ Pfister aproximou-se da psicanálise, mantendo a fé cristã, e concebendo-a no horizonte de um instrumento para iluminar sua prática pastoral. Enquanto Freud construiu a teoria psicanalítica partindo da neurologia, Pfister chegou a ela partindo da filosofia da religião, no contexto do idealismo alemão.

Na ampla investigação bibliográfica realizada, em perspectiva internacional, acredita-se ter tomado em consideração um círculo bibliográfico suficientemente consistente, para investigar as conexões da obra de Pfister com os domínios da ciência da religião e da teologia, da psicologia e da psicanálise, levando em conta seis idiomas: português, inglês, espanhol, francês, italiano e alemão. Embora não se tenha realizado uma leitura exaustiva de todas as fontes encontradas, um número considerável de artigos científicos sobre Pfister serão citados ao longo do trabalho. Pode-se mencionar também, quatro teses de doutorado, sobre as conexões da obra pfisteriana com a religião e a teologia pastoral, defendidas nas décadas de 1950 e 1960 nos Estados Unidos.⁶⁰ Em âmbito brasileiro, verificaram-se algumas dissertações de mestrado dedicadas à herança pfisteriana, defendidas desde o final da década de 1990, mas não se encontrou uma tese de doutorado sobre Pfister defendida em território nacional.⁶¹ Procurando

⁵⁸ Roudinesco, Elisabeth. *Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 372.

⁵⁹ No sentido estrito, a palavra “reformado” se aplica tanto aos adeptos da Reforma zwingliana quanto calviniana, tal como se desenvolveram na Suíça e nas cidades do sul da Alemanha. Com Ulrico Zwinglio, Zurique se tornou o centro da Reforma de tipo zwingliano, que se expandiu nas partes germanófonas da Confederação; a Genebra de João Calvino, por sua vez, estaria no coração da Reforma de tipo calvinista, presente nas regiões de língua francesa. As Reformas zuriquense e genebrina constituiriam posteriormente uma família eclesiástica, graças ao acordo entre Calvino e Heinrich Bullinger, sucessor de Zwinglio, com o *Consensus tigurinus* de 1549 (Rüegger, Heinz. *Eglises évangéliques réformées*. in: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.10.2006]).

⁶⁰ Os trabalhos serão citados em ordem de publicação: Johannaber, John Willis. *Oskar Pfister's Synthesis of Psychoanalysis and Religion* (unpublished). *Ph.-D. Dissertation*. Boston University, 1953. Worthington, Jack. *Anxiety and Forgiveness in Pastoral Care: a Critical and Constructive Study of the Adequacy of Eduard Thurneysen's Theology of Pastoral Care and Oskar Pfister's Pastoral Analysis for Facing the Parishioner's Anxiety*. *Ph.-D. Dissertation*. Chicago University, 1961. Steckel, Clyde James. *Oskar Pfister's Methodology and its Implications for Pastoral Theology*. *Ph.-D. Dissertation*. Chicago University, 1965. Irwin, John. *Ethical and Pastoral Aspects of Oskar Pfister's Correlation of Psychoanalysis and Religion*. *STM-These*. General Theological Seminary, New York, 1968.

⁶¹ Novamente, por ordem de publicação: Gomez (1999); Wondracek, Karin Hellen Kepler. *O amor e seus destinos: um estudo de Oskar Pfister como contribuição para o diálogo entre a teologia cristã e a metapsicologia*. *Dissertação de Mestrado* [Orientador: Enio Ronald Mueller]. Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2002. 164p; Esteves, André Nobre. *A psicologia no divã: contribuições*

demarcar uma questão original de pesquisa, que ainda não tivesse sido contemplada por estudos anteriores, chegou-se à questão da interpretação psicodinâmica do cristianismo, empreendida por Pfister, enquanto resposta teológica e psicanalítica à teologia liberal e à crítica freudiana da religião. Para abordá-la, será fundamental dedicar especial atenção à obra *O cristianismo e a angústia*. Nela, o pastor reformado recolhe décadas de produção intelectual, para fazer uma profunda abordagem do problema da angústia, na história do cristianismo, questionando mesmo os reformadores, que inspiravam sua aderência eclesial, quando considerasse que não eram fiéis ao Evangelho de Jesus. Em seu enfoque crítico, chega a afirmar que a história da “cristandade” [*Christenheit*] não é somente uma história do “cristianismo” [*Christentums*], mas também, do “não cristianismo” [*Unchristentums*] e, inclusive, do “anticristianismo” [*Antichristentums*].⁶²

O leitor perceberá que o pesquisador recorreu a vários dicionários especializados de ciência da religião, teologia e psicanálise, quando sentiu necessidade de situar alguns elementos importantes, que aparecem no texto de Pfister. Espera-se que este recurso favoreça uma melhor compreensão da obra pfisteriana, de modo que tanto os leitores familiarizados com o discurso teológico, quanto com o discurso psicanalítico, encontrem amparo suficiente, para situar-se no âmbito da discussão interdisciplinar estabelecida pelo pastor reformado. Muitas vezes, o *Dicionário histórico da Suíça* foi consultado, para melhor localizar o contexto em que surgiram as principais figuras, acontecimentos históricos e movimentos teológicos da Suíça.⁶³

A investigação sobre as concepções de Pfister sobre angústia e amor, enquanto categorias centrais em sua aproximação entre teologia e psicanálise, permitirá realizar uma avaliação crítica de sua tese sobre a psicodinâmica do cristianismo. Aplicando o conceito psicanalítico de angústia à teologia, por um lado, e, por outro lado, o conceito teológico de amor, à psicanálise, Pfister realiza uma torção, por meio da qual, em uma via de mão dupla, propõe tecer uma conexão e construir uma ponte entre áreas tão distintas. Apesar dos inevitáveis limites dessa empreitada, sustentamos que este gesto, de tamanha envergadura, permite-lhe fazer uma

de Oskar Pfister à psicologia da religião. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião [Orientador: Antônio Maspoli Gomes da Silva]. Universidade Presbiteriana Mackenzie – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo, 2013. 74p. Mello (2014); Albuquerque (2017); Fratus, Marcela Bispo. Crença e psicanálise: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister. *Dissertação de mestrado* [Orientador: Paulo José da Costa]. Universidade Estadual de Maringá – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maringá, 2020. 90f.; Vaz, Glauber. Sigmund Freud e Oskar Pfister: o diálogo entre a psicanálise e a religião. *Dissertação de mestrado* [Orientador: Rodolfo Gaete Neto]. Faculdades EST – Programa de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2021.

⁶² Pfister, 1948 [1944], p. 33. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 6.

⁶³ Quatro razões podem ser elencadas para esta escolha: a fidedignidade da iniciativa da Academia Suíça de Ciências Humanas e Sociais; a origem no mesmo país do autor estudado; a concisão das informações; a possibilidade de acesso virtual, disponível em alemão, francês e italiano: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/>>. Ao longo desta pesquisa, privilegiou-se a versão em língua francesa, com a qual o investigador possui maior familiaridade até o momento.

interessante releitura da história bíblica e da tradição judaico-cristã – propondo, portanto, uma contribuição da psicanálise à teologia, na medida em que recorre a um conceito psicanalítico, para compreender de maneira inovadora certos elementos da religião. Ao mesmo tempo, sua obra possibilita sustentar que o amor proposto pelo cristianismo condiz mais com um registro distinto da neurose e da ilusão, na medida em que engendra a sublimação – propondo, portanto, uma contribuição da teologia à psicanálise, que poderá recolher, nesse processo de interpelação mútua, um reconhecimento mais profundo da parcialidade de toda elaboração analítica.⁶⁴

A ampla revisão bibliográfica sobre o autor possibilita uma apreciação crítica de seu projeto, sendo possível destacar que sua proposta de integração entre prática cristã e tratamento psicanalítico foi marcada por seu otimismo e idealismo, ao mesmo tempo em que evidencia contribuições originais, para pensar a psicodinâmica subjacente à história do cristianismo. Com efeito, é preciso reconhecer que o modo pelo qual Pfister se aproximava de determinados aspectos da questão se encontra marcado por certo reducionismo em pontos essenciais, deixando de lado uma série de dados teórico-clínicos relevantes, por um lado, e, por outro, importantes elementos teológicos.

A presente investigação, portanto, busca aclarar a recepção feita por Pfister, tanto de elementos bíblicos quanto da metapsicologia freudiana, para compreender a psicodinâmica inconsciente que estaria subjacente à história do cristianismo. Nesse percurso, sua formação teológica e psicanalítica forneceu-lhe os instrumentos teóricos para elaborar uma interpretação original da economia inconsciente dos afetos na história da tradição judaico-cristã. Mais especificamente, o pastor compreende a dinâmica psíquica atuante no cristianismo, enquanto um esforço de superação da angústia, através do amor, cujo maior expoente se encontra no Evangelho de Jesus de Nazaré. Deste modo, a religião, essencialmente, não estaria vinculada à neurose obsessiva, mas à sublimação.

Sustenta-se, desse modo, que Pfister responde à abertura de Freud para que os religiosos possam recorrer a conceitos psicanalíticos, em prol da religião, defendendo um ponto de vista distinto daquele que ele próprio sustentou.⁶⁵ O pastor confirmou que a interpretação freudiana do cristianismo não era a única possível. Deste modo, sua obra testemunha a possibilidade de uma leitura metapsicológica alternativa da tradição judaico-cristã, distinta daquela construída pelo criador deste método teórico-clínico, e articulada sob a égide de uma transferência positiva para com a religião.

⁶⁴ Sobre a parcialidade da psicanálise e seu alinhamento à cosmovisão científica, sempre aberta a revisões, ver a Conferência XXXV, intitulada “A questão de uma *Weltanschauung*”: Freud, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise [1933a(1932)]. In: *ESB*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155-177.

⁶⁵ Cf. o trecho já citado de *O futuro de uma ilusão*: Freud, 2020 [1927], p. 271.

Nesse contexto, *O cristianismo e a angústia* pode ser compreendido enquanto resposta de Pfister tanto à teologia de seu tempo, de quem esperava que se haurisse melhor as consequências da teoria freudiana, quanto à crítica freudiana da religião, que considerava não apreciar a consistência da ciência teológica. Acompanhando as relações entre teologia e psicanálise traçadas por Pfister, especialmente em seu estudo sobre o cristianismo e a angústia, espera-se lançar luz à interpretação psicodinâmica da tradição judaico-cristã, construída por um autor cuja importância na história da psicanálise, da teologia e da ciência da religião, particularmente a psicologia da religião, não pode ser menosprezada.⁶⁶

No primeiro capítulo, busca-se apresentar a formação teológica do pastor suíço. Para que seja possível nos aproximarmos da complexa problemática, que coloca em cena a presença simultânea da teologia e da psicanálise em seu “testamento científico”, é importante verificar as marcas fundamentais da trajetória pessoal, acadêmica e pastoral de Pfister, que se encontram profundamente conectados à sua produção intelectual, em geral, e à sua apreciação da história da angústia no cristianismo, em particular. Assim, mostra-se como as heranças simbólicas materna (pietismo) e paterna (teologia liberal) marcaram sua forma de fazer teologia e a busca que terminaria por conduzi-lo a um encontro com a psicanálise, que marcaria definitivamente sua trajetória. Um breve histórico dessas correntes teológicas salienta o alcance dessa influência, tornando possível perceber melhor como muitas das ideias pfisterianas são testemunhos desse pertencimento. Será discutida, ainda, sua concepção de cristianismo, conceito central, que inaugura o próprio título da obra aqui investigada. Torna-se claro que sua visão ampla da essência do cristianismo, enquanto doutrina do amor, é o ponto de partida para que ele trace aproximações com a psicanálise. Espera-se mostrar que, incomodado com a teologia de sua época, Pfister insistia que a ciência da fé levasse mais em consideração as descobertas da psicologia e da psicanálise, o que fazia com que ele ocupasse um lugar relativamente marginal, no ambiente eclesial em que estava inserido.

O segundo capítulo se dedica a examinar a formação psicanalítica de Pfister. Para isto, começa por sublinhar alguns elementos fundamentais da história do movimento psicanalítico, no contexto histórico suíço. Os vínculos de trabalho e pesquisa que se construíram entre Viena e Zurique foram nucleares para que Pfister tivesse acesso à obra de Freud. Participando da

⁶⁶ Para uma introdução ao campo da psicologia da religião, cf. Valle, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998. Cf. tb. Utsch, Michael. Tarefas e limites da psicologia da religião: uma perspectiva dialogal. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 16, n. 2. Juiz de Fora, 2013a, p. 539-555. Um recenseamento parcial dos estudos sobre psicologia e espiritualidade no Brasil pode ser encontrado em: Silva, Lauren Manuela de Paula. *Psicologia e espiritualidade na produção científica brasileira: uma revisão de literatura*. *Numen: revista da estudo e pesquisa da religião*, v. 23, n. 2, Juiz de Fora, jul.-dez. 2020, p. 39-49.

Sociedade Suíça de Psicanálise e de suas crises institucionais, o pastor esteve no centro das divergências teóricas e políticas entre freudianos e junguianos, optando por permanecer ao lado do criador da psicanálise e afastando-se da escola de psicoterapia analítica emergente. Praticando a cura psicanalítica de almas, Pfister aproximava um método secular de tratamento psíquico e o cuidado pastoral. Nesse contexto, seu direito de exercer a psicanálise encontrava-se em questão, especialmente por ocasião da discussão sobre a análise leiga (não médica) e as respectivas exigências da formação analítica. Em função de seu lugar, enquanto leigo (não-médico) e pastor (cura de almas), sua posição no meio psicanalítico pode ser considerada não menos marginal do que aquela verificada em seu meio eclesiástico. Deste modo, encontra-se em duas periferias, tanto no primeiro (teologia) quanto no segundo caso (psicanálise).

No terceiro capítulo, apresenta-se o livro *O cristianismo e a angústia* propriamente dito. Partindo das diferentes teorias da angústia, Pfister investiga a história desse afeto, dos Patriarcas hebreus à Igreja contemporânea, para, em seguida, propor uma visão original de seus destinos e da dogmática cristã, enquanto doutrina do amor. O ápice da libertação da angústia, em favor do amor, pode ser encontrado na vida e no anúncio do amor de Deus, proclamado por Jesus, diante do qual, as várias etapas da história cristã se encontram em maior ou menor consonância. No caminho, ele tece conexões entre a tradição bíblica – demonstrando certa preferência pelos escritos joaninos –, por um lado, e, por outro, as descobertas da clínica psicanalítica, que se mostram, particularmente, nos breves fragmentos de casos clínicos – em grande parte de atendimentos pastorais em situação de conflitos associados à dimensão espiritual e religiosa.

O quarto capítulo procura examinar o conceito de angústia, de modo a esclarecer as influências teóricas na utilização feita por Pfister. Para isto, parte-se das definições, causas e manifestações apresentadas pelo próprio autor em sua obra, analisando-se a compreensão que tem das representações da angústia, enquanto mecanismos de defesa emocional. Em seguida, mostram-se os dois tempos do conceito de angústia na teoria freudiana, sublinhando-se que Pfister se atém mais às formulações em que Freud entende a angústia enquanto resultado de uma deformação do amor, do que àquelas em que a concebe enquanto afeto inerente à situação de desamparo traumático própria da condição humana. Desta forma, busca-se avaliar em que medida a compreensão de Pfister a respeito da angústia se aproxima ou se afasta da teoria freudiana. Consequentemente, procurar-se-á avaliar a escala de magnitude de suas propostas de convergência entre a tarefa do cristianismo e o tratamento psicanalítico, considerando ambos enquanto meios de tratamento da angústia, através do amor.

No quinto capítulo, investiga-se o conceito de amor na obra de Pfister, começando por suas propostas de definição e a compreensão de suas deformações. Posteriormente, explora-se

as concepções de amor na teologia e na psicanálise: no primeiro caso, a tradição bíblica remonta à tríplice vertente grega (eros, philia e ágape), enquanto, no segundo, pode-se abordar a questão por meio do investimento libidinal (narcísico e objetal). Este resgate do tema do amor nas tradições teológica e psicanalítica possibilitará investigar a abordagem de Pfister, segundo a qual, uma efetiva sublimação cristã se estrutura a partir de uma fé amorosa, fundamentada na transferência com Jesus, que leva seriamente em consideração, tanto a dinâmica da vida pulsional, quanto os mais elevados ideais éticos, estéticos e religiosos. Percebe-se, nesse contexto, que, enquanto a noção de angústia utilizada por Pfister se revela influenciada por um certo momento específico de elaboração da teoria freudiana, a maneira como o amor é apresentado parece pouco influenciada pelas desventuras colocadas em relevo pela clínica analítica, aproximando-se mais da concepção teológica. Nesse sentido, não se pode afirmar que o pastor suíço tenha propriamente realizado, em sua abordagem da história cristã, uma síntese entre teologia e psicanálise. Elementos centrais da abordagem freudiana sobre a angústia e o amor são desconsiderados ou marginalizados, em favor de uma concepção que destacasse possíveis componentes de concordância. Ao mesmo tempo, Pfister propõe uma leitura inovadora da tradição judaico-cristã, na medida em que abre novos caminhos para pensar a dinâmica inconsciente subjacente às variadas manifestações da fé e da prática cristãs, distintos daqueles empreendidos pelo criador da psicanálise.

Em suma, busca-se contextualizar os elementos da formação teológica e psicanalítica de Pfister, que permitam melhor situar a obra *O cristianismo e a angústia* (capítulos 1 e 2). Em seguida, investiga-se criticamente a obra em si, apresentando-se seus temas e argumentos fundamentais (capítulo 3). Por fim, discutem-se os conceitos de angústia e amor, centrais no livro, avaliando o peso de suas raízes teológicas e psicanalíticas (capítulos 4 e 5). Desta forma, busca-se contribuir para uma melhor apreciação crítica das consistências e inconsistências teóricas presentes na interpretação psicodinâmica proposta por Pfister sobre o embate entre angústia e amor na história do cristianismo, especialmente, em suas articulações entre teologia e psicanálise e suas conexões com a obra freudiana.

1. A formação teológica cristã

1.1. Ambiente familiar e estudos acadêmicos

No domingo de 23 de fevereiro de 1873, Oskar Pfister nascia no bairro suburbano de Wiedikon, que pertence à cidade de Zurique, na Suíça. Seu pai, Johannes Pfister, era um pastor liberal, e sua mãe, Luisa Pfenninger, uma pietista devota. Portanto, seus pais representavam duas fortes tendências no campo da espiritualidade cristã reformada. Por um lado, o movimento da teologia liberal, que se desenvolveu entre o final do século XVIII e o princípio do século XX, pretendia relativizar a autoridade da Bíblia e harmonizá-la com a filosofia e a ciência da religião. Por sua vez, o movimento pietista, surgido na Igreja luterana alemã no século XVII, pretendia renovar a fé cristã através da ênfase nos sentimentos e na devoção, concebendo o coração como a raiz da experiência religiosa, em oposição à teologia racionalista, que localizava, na razão, a base sólida para a fé e a religião. Essa tensão dinâmica entre movimentos distintos acompanhou Pfister ao longo de toda a sua vida.

Atento aos mais pobres e enfermos de sua paróquia, especialmente às muitas crianças que sofriam com a difteria, o pai do pequeno Oskar tinha decidido estudar medicina para ser ao mesmo tempo pastor da alma e médico do corpo.⁶⁷ Sua abertura a outros âmbitos do conhecimento é uma característica distintiva da teologia liberal, que teria grande influência na vida de seu filho, inclusive na busca que eventualmente o conduziria a encontrar-se com a psicanálise. Infelizmente, faleceu em 1876, antes que Oskar alcançasse três anos. A primeira recordação deste foi reconhecida, em sua análise pessoal, como a de estar presente no funeral do próprio pai, em um dia úmido e nebuloso.⁶⁸ Embora Pfister fosse tão pequeno na ocasião, o fato de ter reconstruído em análise a cena do funeral de seu pai como a sua primeira lembrança

⁶⁷ Domínguez Morano, 2008, p. 16.

⁶⁸ Wondracek, 2005a, p. 16. No prefácio à segunda edição da obra inaugural da psicanálise, Freud reconhece que o livro teve para ele uma importância subjetiva que só apreendeu depois de tê-lo concluído: “Ele foi, como verifiquei, parte de minha própria auto-análise, minha reação à morte de meu pai – isto é, ao evento mais importante, à perda mais pungente da vida de um homem” (Freud, Sigmund. A interpretação dos sonhos [1900 (1908)]. In: *ESB*, v. IV-V. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 32). Por ocasião da morte de seu pai, o psicanalista Hélio Pellegrino escreveu estas belas palavras: “Você, nascendo, inaugurou a possibilidade de que eu nascesse [...] Que você se sinta mais livre e mais vivo, em mim. Que eu leve, mais longe, a vida que você me legou” (Pellegrino, Hélio. Carta ao pai morto. In: *Lucidez embriagada*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2004, p. 37). Com efeito, é bem conhecido o lugar absolutamente central que ocupa na teoria freudiana a questão da morte do pai, tanto na clínica quanto em sua interpretação da cultura e da religião. Cf. especialmente o quarto ensaio de *Totem e tabu*, onde Freud apresenta o mito do assassinato do pai primevo (*Urvater*): Freud, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos [1913(1912-1913)]. In: *ESB*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 109-162. Cf. igualmente sua hipótese sobre o assassinato de Moisés como um evento fundamental que estaria na origem do povo judeu: Freud, Sigmund. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios* [1934-1938(1939)]. Porto Alegre: L&PM, 2014.

de infância faz pensar que sua morte marcou profunda e duradouramente sua vida psíquica, a tal ponto que todo o seu labor consistirá, de certa forma, em levar adiante os ideais paternos, os quais, no entanto, foram apropriados de maneira singular pelo filho, em diálogo com a herança da mãe.

Após a morte de Johannes, a família se mudou para a Floresta Negra de Baden, estabelecendo-se em uma instituição comunitária em Königsfeld im Schwarzwald, mas regressaria a Zurique quatro anos depois.⁶⁹ Luisa começou a passar por dificuldades para manter a Oskar e aos três irmãos maiores, como professora de piano. Pfister se recorda de que, em seu amor materno, ela era também rigorosa com os filhos: “Ela era uma alma muito boa e piedosa, que levava muito a sério seu dever materno. Só que sabia melhor chorar com os que choram do que se alegrar com os que estão alegres”.⁷⁰ Sua mãe viria a falecer em 1918, ano no qual se encerrava a I Guerra Mundial.

Quando criança, Pfister também sofreu de meningite. O médico chegou a dizer à sua mãe que a morte seria preferível às sequelas. Por fim, sua saúde se restabeleceu sem graves sequelas, mas seu irmão faleceu daquela mesma enfermidade.⁷¹ Entre suas recordações da infância, Pfister põe especial ênfase no terrível episódio no qual seu melhor amigo foi espancado pela professora, como castigo por ter dormido em aula. Lamentavelmente, o aluno faleceu alguns dias depois, e Oskar sentia o desejo de expulsar a professora do velório. Este acontecimento deixou fortes impressões nele, que escreveu sobre isso muitos anos depois: “Não acredito estar enganado quando penso que esta experiência chocante influenciou a minha prática educadora branda e ajudou a cunhar o princípio de, *em primeiro lugar, dar às crianças a chance de falar*”.⁷² A infância de Oskar foi marcada por essas três mortes significativas: seu pai, seu irmão, seu amigo.

Em dissonância com a tendência liberal do pai, a família materna acreditava na superioridade da fé sobre a razão, de modo que a comunidade pietista na qual cresceu marcou o futuro do pastor tanto pela afabilidade emocional quanto pela estreiteza dogmática. Seu tutor, familiar da mãe, chegou inclusive a tomar precauções para evitar que Oskar e seus irmãos

⁶⁹ Domínguez Morano, 2008, p. 16. Cf. tb. Zulliger, Hans. Oskar Pfister. In: Spanjaard, J. *et al. Historia del psicoanálisis, volumen 3*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 22-36.

⁷⁰ Pfister citado por Wondracek, 2005a, p. 17. O trecho citado pertence a uma autobiografia escrita em 1953, por ocasião da comemoração dos 80 anos de Pfister, que se encontra datilografada no arquivo pessoal de Eckhart Nase. Há uma referência bíblica implícita: “Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram” (Bíblia, 2010, p. 1987; Rm 12,15). No caso das citações bíblicas e de outros textos clássicos, optou-se por seguir a formatação usual da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) seguida daquela consolidada pela tradição.

⁷¹ Wondracek, 2005a, p. 18.

⁷² Pfister citado por Wondracek, 2005a, p. 17, grifo de Wondracek.

tivessem acesso à biblioteca de seu pai, por medo de que desviassem do pietismo pela teologia liberal.⁷³

Apesar dessas restrições, no entanto, a vocação para se tornar pastor parece ter sido originada na identificação⁷⁴ com o pai e sua opção pela teologia liberal.⁷⁵ Em certa ocasião, na escola, Pfister procurava uma explicação científica e histórica para os relatos bíblicos, tais como a passagem pelo Mar Vermelho e o Êxodo. Não esqueceu ter sido ridicularizado pelo professor, por causa de um erro, diante dos colegas.⁷⁶ Aos doze anos, depois de ler um relato sobre o dilúvio universal, foi ao Museu Zoológico para comparar as medidas da Arca de Noé com aquela que podia observar na exposição; segundo ele, formulou uma “teoria infantil da evolução”, ao mesmo tempo em que assumiu “uma atitude cética em relação à *Bíblia*, que mais tarde se transformou em crítica independente”.⁷⁷

Essa identificação com a figura paterna parece ter sido reavivada em reação às críticas direcionadas à fé cristã por um professor de história na escola, muito crítico às crenças religiosas, sobre quem Pfister escreveria: “Exatamente isto me deu forças para retomar meus sonhos de criança e escolher o estudo da Teologia”.⁷⁸ Em sua viva oposição, o estudante considerou que o professor provavelmente se referia à dogmática ortodoxa.⁷⁹ Talvez o contato com Freud, uma notável figura paterna e ateísta, possa ter contribuído para atualizar continuamente o interesse de Pfister em revitalizar sua fé e sua prática como pastor. É o que sugere Karin Wondracek, uma das pioneiras do estudo de Pfister no Brasil:

A vocação de pastor constrói-se a partir da identificação com o pai, avivada pela oposição do professor de História. Essa é uma possibilidade para entender a contínua revitalização do pastorado de Pfister no contato com o ateu Freud, figura paterna, historiador da vida inconsciente e crítico da religião.⁸⁰

⁷³ Wondracek, 2005a, p. 17-18.

⁷⁴ A identificação é um processo psíquico através do qual o sujeito assimila um aspecto, propriedade ou atributo do outro, transformando o próprio eu, total ou parcialmente, a partir desse modelo (cf. Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 226).

⁷⁵ Wondracek, 2005a, p. 19.

⁷⁶ Domínguez Morano, 2008, p. 18-19. Cf. tb. Zulliger, 1968, p. 29-32.

⁷⁷ Pfister, Oskar. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud [1928]. In: Wondracek, Karin Hellen Kepler. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 38.

⁷⁸ Pfister citado por Wondracek, 2005a, p. 19.

⁷⁹ Wondracek, 2005a, p. 19.

⁸⁰ Wondracek, 2005a, p. 19. Tem razão Enio Mueller quando apresenta o estudo de Wondracek, ao menos no Brasil, como a “porta de entrada a Pfister”, que “certamente há de encorajar novas pesquisas sobre o seu pensamento” (Mueller, 2005, p. 4). No primeiro livro brasileiro sobre o pastor reformado, Wondracek apresenta uma “biografia intelectual” em “quatro estações”: a “infância invernal”, o “pastoreio primaveril”, o “verão psicanalítico” e a “colheita outonal” (Wondracek, 2005a, p. 15-61). Em uma publicação recente, a autora se baseia em *O cristianismo e a angústia* para buscar compreender a cultura do ódio na política contemporânea (Wondracek, Karin Hellen Kepler. *Religião, política e o mundo mais-que-humano*. In: Dias, Rosimar José de Lima; Freitas,

Também Peter Gay assinala a conexão entre a vocação do pai e do filho: “Oskar Pfister decidiu seguir o exemplo do pai. Partiu em busca de uma psicologia da religião que se mostrasse eficaz, para descobrir a cura das almas que nenhuma de suas leituras e nenhum de seus colegas pareciam capazes de oferecer”.⁸¹ De fato, a originalidade de Pfister possui largas raízes em sua história pessoal, assim como em sua formação acadêmica, iniciada em 1891. Ele experimentou dificuldades quando se deparou com o contexto teológico acadêmico e chegou a pensar em abandonar os estudos de teologia, mas acabou sendo aprovado após oito semestres e, depois de estudos adicionais em Berlim, obteve o título de doutor em filosofia. Decepcionado com as especulações e disputas entre os vários sistemas teológicos, procurou na filosofia um auxílio para a compreensão daqueles problemas, mas encontrou o mesmo ambiente de divisão e disputa. Então, retornou à teologia, com o objetivo de enfocá-la a partir da perspectiva da filosofia da religião de Rudolph Hermann Lotze (1819-1881). Desde então, não mais abandonou essa área do conhecimento, na qual se engajou como resultado de uma exigência pessoal, intelectual e apostólica.⁸²

Assim, o pastor de Zurique estudou teologia e filosofia em Basileia, Zurique e Berlim, assim como história da arte, ciências sociais e psicologia, tendo, inclusive, estabelecido contato com Wundt, reconhecido como um dos fundadores da psicologia moderna. Sua tese de doutorado, intitulada *A gênese da psicologia da religião de A. E. Biedermann*, foi considerada *magna cum laude* em 1897. Na ocasião, o pastor estudou o fundador da teologia liberal suíça: “A tentativa de síntese entre Schleiermacher e Hegel realizada pelo teólogo liberal suíço Biedermann vai ao encontro do desejo de Pfister de, com o auxílio das ciências humanas, compreender e não só sentir o que se passa na religião”.⁸³ Nela, o pastor estudou o fundador da teologia liberal suíça, que estabeleceu um diálogo entre religião e filosofia de modo a defender a ideia de um “cristianismo livre”.

Entretanto, Pfister se decepcionou com a filosofia, a teologia e a psicologia, porque considerava que estavam “demasiadamente preocupadas com detalhismos que as afastam dos

Marta Helena de. (Orgs.). *Sofrimento psíquico e sentido de vida no mundo contemporâneo: contribuições da psicologia da religião*. Curitiba: CRV, 2022, p. 191-208).

⁸¹ Gay, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 82. Mais adiante, afirmará: “A psicanálise fornecia a Pfister a estrada real para o cumprimento de sua vocação” (Gay, 1992, p. 84). A construção da frase faz lembrar o sintagma freudiano de que os sonhos são a estrada real para o inconsciente.

⁸² Domínguez Morano, 2008, p. 19-20. Conforme nota o autor, o impacto da psicanálise na vida e na obra de Pfister seria tão forte que determinaria seu pensamento teológico e sua práxis pastoral, com as perspectivas aberta a partir do encontro com Freud.

⁸³ Wondracek, 2011, p. 20.

reais problemas da alma”.⁸⁴ Fazendo uma retrospectiva de sua vida em 1927, ele se referirá àquela tentativa como uma decepção que só havia trazido conclusões óbvias:

Ainda esperava chegar, a partir daí, a esclarecimentos sobre as condições originais da piedade. Com grande empenho, estudava as obras de Hegel, Vatke, Strauss, Feuerbach, Seller, Richard Rothe, Schleiermacher, Alexander Schweitzer, entre outros, para chegar ao banal resultado de que em religião, como em qualquer outro processo psíquico, o intelecto, o sentimento e a vontade agem juntos.⁸⁵

Pfister se distanciou da corrente teológica metafísico-especulativa, por considerá-la muito abstrata, voltando-se mais para o exame crítico da religiosidade viva [*lebendige Frömmigkeit*]. Examinou criticamente a religião, em diálogo com a lógica, a teoria do conhecimento e a sociologia. A teologia liberal possibilitava o diálogo com as ciências sociais e o método histórico-crítico de interpretação bíblica permitia-lhe distanciar-se do dogmatismo. Contudo, Pfister não deixará de considerar a metafísica como fundamental e até mesmo necessária para o estabelecimento das ciências, como vemos em seu debate com Freud sobre a ilusão: “Não há *ciência natural sem metafísica*, nunca houve nem haverá”.⁸⁶ Para ele não é possível, tal como propõe o criticismo empírico, aceder a um conhecimento objetivo do mundo prescindindo inteiramente da subjetividade, pois as categorias de pensamento sempre influenciam; desse modo, a natureza da ciência implica que os resultados teórico-epistemológicos se encontram sempre articulados a uma teoria prévia do conhecimento.⁸⁷ Desta visão se segue, portanto, a necessidade da metafísica, enquanto ciência primeira, que tem, por objeto, o objeto de todas as outras ciências, e, por princípio, um princípio que condiciona a validade de todos os outros.⁸⁸

A opção pelo liberalismo teológico se configurava como uma herança paterna, através da qual Pfister conseguia estabelecer certa distância crítica da ênfase na devoção transmitida por sua mãe. Por sua vez, esta fazia com que não empreendesse uma abordagem demasiado racionalista, acentuando também os sentimentos na vivência da fé religiosa e valorizando altamente a música.⁸⁹ Em certo sentido, Pfister unia as heranças paterna e materna, pois sua

⁸⁴ Pfister, 2003 [1928], p. 19.

⁸⁵ Pfister citado por Wondracek, 2005a, p. 20. Como veremos, em *O cristianismo e a angústia*, Pfister fará afirmações semelhantes. Mesmo considerando a evidente crítica a esses autores, seria interessante investigar as conexões de suas obras com o desenvolvimento do pensamento pfisteriano. Todavia, isso ultrapassaria os limites e objetivos do presente trabalho, pelo que será necessário limitar-se a algumas referências fundamentais, que serão indicadas no momento de avaliar a formação teológica do pastor de Zurique.

⁸⁶ Pfister, 2003 [1928], p. 45, grifo no original.

⁸⁷ Pfister, 2003 [1928], p. 44-45.

⁸⁸ Fornero, Giovanni. Metafísica. In: Abbagnano, Nicola. (Org.). *Dicionário de filosofia* [1971] [edição revista e ampliada]. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 766.

⁸⁹ Segundo Wondracek (2005a, p. 21), Pfister organizava e conduzia orquestras juvenis na paróquia, muitas vezes substituindo a pregação por saraus musicais.

habilidade para integrar aspectos aparentemente contraditórios se mostrava como um significativo traço de caráter.⁹⁰

Em um breve percurso pela formação de Pfister, entrevistamos alguns dos principais traços biográficos que favoreceriam seu interesse pela psicanálise: a abertura do pai para as diferentes ciências que pudessem ampliar seu campo de atuação no cuidado pastoral; a ênfase da mãe na centralidade da vida afetiva na piedade; a decepção com o distanciamento da teologia em relação às experiências religiosas das pessoas concretas; o interesse por mobilizar o diálogo entre concepções paradoxais.

1.2. Herança materna e pietismo

Para melhor compreender o modo particular como, em sua formação religiosa, o pastor Pfister foi influenciado, tanto pelo pietismo, quanto pelo liberalismo teológico, convém explorarmos brevemente alguns dos principais traços desses movimentos. Conforme já aludido, ao delinear alguns dos principais traços biográficos do autor, a primeira influência é de origem materna, e a segunda, paterna. Dessa forma, esperamos situar a obra de Pfister no contexto teológico em que ela está inserida, aproximadamente entre o final do século XIX e o início do século XX. Começaremos pela influência pietista, que marcou profundamente o pastor desde a sua infância, vivida no contexto familiar materno.⁹¹

Em sentido amplo, pietismo pode se referir a qualquer movimento que procure renovar, por meio da moralidade rigorosa e da piedade pessoal, uma comunidade, na qual a religião se separou da experiência vivida. De certa forma, podem ser considerados pietistas, movimentos

⁹⁰ Wondracek, 2005a, p. 20-21.

⁹¹ Para esta aproximação inicial ao pietismo, baseamo-nos amplamente no seguinte verbete de dicionário: Henn, William. Pietismo. In: Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 769.

como o puritanismo,⁹² o jansenismo⁹³ e o metodismo.⁹⁴ Entretanto, o termo pouco a pouco passou a designar uma renovação, no contexto do luteranismo alemão, durante o final do século XVII e o início do século XVIII, principalmente sob a influência de Philip Jakob Spener (1635-1795), pastor em Frankfurt-am-Main.

Em meados do século XVII, a teologia luterana alemã adquiriu um caráter apologético e racionalista, de modo a contrapor-se às teologias católico-romana e reformado-calvinista. Em reação contra este movimento, Spener procurava resgatar a capacidade de inspirar o fervor na vida cristã, fundando as *collegia pietatis*, formadas por pequenos grupos que se encontravam para conversar sobre as Sagradas Escrituras, compartilhar suas experiências espirituais e animar-se mutuamente, para uma vida de fé mais entusiasmada. Desse modo, os participantes desses grupos logo foram chamados pietistas, expressão que deu nome ao movimento.

Spener publicou *Pia desideria*, em 1675, sugerindo as seguintes propostas para a renovação eclesial: maior uso da Bíblia na oração e na discussão entre os cristãos, ênfase na importância do laicato, insistência nos frutos práticos da fé para a vida cotidiana, formação dos ministros mais centrada na piedade do que nas polêmicas e a edificação como principal objetivo da pregação. O princípio norteador do pietismo é que na fé cristã o coração deve ter prioridade, em relação ao entendimento; ou seja, o amor é considerado mais importante que a ortodoxia. Com efeito, essa ideia nuclear se encontra profundamente enraizada no pensamento de Pfister. Em sua obra dedicada a sustentar a tese de que a psicodinâmica subjacente à tradição judaico-

⁹² Este movimento surge no contexto da história religiosa inglesa, reagindo contra a nova ordem religiosa trazida após a separação da Igreja Anglicana por Henrique VIII (1491-1547) e estabelecida por sua filha Isabel I (1533-1603). Os puritanos preferiam um serviço cultural mais simplificado, querendo afastar-se de elementos da doutrina, da estrutura episcopal e da liturgia que se mantiveram semelhantes ao catolicismo romano. O nome se origina de sua intenção de “purificar” a Igreja na Inglaterra desses vestígios, procurando uma reforma mais radical, semelhante ao modelo do calvinismo. Naquele contexto, as comunidades puritanas pregavam a necessidade da conversão para alcançar a remissão dos pecados, exigindo uma vida moral rigorosa e ameaçando os cristãos rebeldes com o castigo divino. Os primeiros colonos ingleses da América eram marcados pelo espírito puritano. Mais recentemente, os descendentes dos puritanos conhecidos como congregacionistas se tornaram muito ativos no movimento ecumênico (Henn, William. Puritanismo. In: Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 823-824).

⁹³ Movimento multiforme que influenciou a vida eclesial a partir da década de 1640, com uma espiritualidade marcada pela exaltação da majestade e transcendência de Deus, em contraste com a condição humana, marcada pelo pecado original. O vínculo entre Deus e o ser humano, por meio da oração, é considerado difícil, e sua visão de mundo e do ser humano é marcadamente pessimista, pois considera que a natureza humana, dominada por instintos e sentimentos perigosos, deve ser tratada com intransigência, por meio de uma fuga do mundo (Jansen, Theo. Jansenismo. In: Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 524-525).

⁹⁴ Em um encontro com os irmãos morávios, o sacerdote anglicano John Wesley (1703-1791) teve uma profunda experiência religiosa, sentindo-se pessoalmente salvo por Cristo. A partir de então, dedicou-se a pregar entre as classes operárias, animando as pessoas a acolher a Cristo como seu Salvador e a esforçar-se por aperfeiçoar a própria vida. Sua proposta acabaria por criar uma nova denominação cristã, conhecida como metodista, que enfatiza a aceitação da salvação por Jesus e o esforço de aperfeiçoamento da vida com a ajuda da graça do Espírito Santo (Henn, William. In: Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 629-630).

cristã pode ser entendida pela via de uma luta contra a angústia, em favor do amor, o último capítulo justamente se intitula: “A dogmática cristã enquanto doutrina do amor”.⁹⁵

Os pietistas acreditavam que a teologia reformada se tornara antiga e sem vida. Spener convocava a uma reforma da espiritualidade, priorizando a experiência da devoção, em relação à especulação teológica; o coração, em relação à cabeça; as obras, em relação ao Credo (*deed over Creed*). A oposição a Spener, por parte dos líderes luteranos, ocorreu por três razões: o temor de que a ênfase na experiência negligenciasse a necessária formação doutrinal; a ênfase maior na santificação do que aquela veiculada pela doutrina luterana; a pregação de que as profecias apocalípticas estariam sendo cumpridas e o fim do mundo seria iminente, o que aumentou a tensão entre os seguidores do pietismo e a Igreja Luterana.⁹⁶

Discípulo de Spener, August Herman Francke (1663-1727), desenvolvendo a potencialidade social do movimento pietista, estabeleceu várias organizações caritativas ao redor da Universidade de Halle, na Alemanha. Então, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf⁹⁷ (1700-1760), aluno de Halle, tornou-se guia de uma forma de renascimento da Igreja na Morávia, que até hoje preserva os valores do pietismo.⁹⁸ John Wesley (1703-1791), fundador dos metodistas, foi influenciado pelo pietismo zinzendorfiano, convertendo-se em 1738, em um encontro dos irmãos morávios. Em geral, os comentaristas afirmam que o pietismo fracassou na sua tentativa de oferecer um novo vigor ao luteranismo alemão. Entretanto, o movimento teve grande influência nos hinos litúrgicos e nos movimentos de renovação dos séculos XVIII e XIX. Além disso, teve uma influência ecumênica, ao exaltar um modo de fervor cristão, que ultrapassou as demarcações confessionais e que, a longo prazo, influenciaria o surgimento das igrejas pentecostais e neopentecostais.⁹⁹

⁹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 539.

⁹⁶ Kirkley, Evelyn. Pietism. In: Espín, Orlando; Nickoloff, James. (Orgs.). *An introductory dictionary of theology and religious studies*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 1041-1042.

⁹⁷ Este personagem da história pietista adquire importância especial no contexto de uma aproximação ao contexto cultural e religioso de Pfister, na medida em que ele dedicaria um livro à abordagem psicanalítica da piedade do conde, publicado no ano seguinte ao estabelecimento de seu contato com Freud: Pfister, Oskar. *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf: ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der Religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig/Viena: Franz Deuticke, 1910a. Peter Gay se refere a Zinzendorf como o mais proeminente entre os militantes do pietismo nos estados germânicos e nas colônias americanas do século XVIII. Segundo o historiador, Zinzendorf pregava intensa devoção ao sangue e às chagas de Cristo. Pfister se contrapôs ao menosprezo do conde pelo amor conjugal mundano, interpretando que ele estaria sendo determinado por fatores sádicos e homossexuais inconscientes, o que teria gerado uma deturpada sexualização da religião (Gay, 1992, p. 91).

⁹⁸ Influenciado por Franck e Spener, Zinzendorf procurou reconciliar o pietismo, a ortodoxia luterana e o pensamento iluminista, acolhendo refugiados na Vila de Herrnhut. Apesar do fracasso de suas missões, seus esforços forneceram uma visão do que um movimento ecumênico podia conseguir (Dreydoppel Jr., Otto. Zinzendorf, Nicholas Ludwig Graf von. In: Patte, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 1342).

⁹⁹ Alguns estudos encaram o desafio de abordar os novos movimentos religiosos a partir da escuta psicanalítica para pensar a questão do sujeito. Cf. Lo Bianco, Anna Carolina. O que a comparação entre a tradição religiosa e

De acordo com o Dicionário Histórico da Suíça, o pietismo foi o principal movimento reformador do protestantismo europeu entre a Reforma e o Iluminismo.¹⁰⁰ Este movimento social complexo, implantado no campo e na cidade, por homens e mulheres, leigos e teólogos, abrangia tendências institucionais e separatistas. Na Suíça protestante, ele surgiu no fim dos anos 1680, encontrando seu apogeu entre 1690 e 1750.¹⁰¹ Inicialmente, o movimento pietista entrou em conflito com as instituições religiosas e estatais, pois criticava abertamente a Igreja estatal, organizava assembleias domésticas e não respeitava a organização paroquial. Entretanto, entre 1720 e 1730, começou uma integração parcial com a vida eclesiástica. Foi responsável por distribuir edições da Bíblia e organizar coleções de orações e cantos, tornando-se pioneiro na pedagogia e na missão. Os pietistas suíços estavam conectados a uma rede europeia, na qual se incluíam os puritanos na Inglaterra, os pietistas protestantes nos Países Baixos e na Alemanha, os pietistas radicais, aqueles de Halle ou do entorno de Spener, nos países germânicos.

Presente em numerosos países, a comunidade dos irmãos morávios foi fundada pelo conde Zinzendorf, em 1727, perto de Görlitz, na Saxônia.¹⁰² Originada a partir de um grupo de refugiados tchecos, ela sublinhava a fraternidade dos primeiros cristãos. Zinzendorf entrou em contato com os pietistas suíços e emissários da fraternidade pregaram muitas vezes no país. Em 1739, foram fundadas associações morávias (*Sozietäten*) em Berna, Basileia, Aarau e Zurique. O conde visitou muitas vezes a Suíça; em 1741, contata representantes da Igreja e da academia em Genebra. Nos meios protestantes suíços, os irmãos morávios encontraram consideráveis amigos. As publicações deles e de Zinzendorf eram lidas e influenciaram o movimento do

os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje?, *Estudos de Psicologia*, v.12. Natal, 2007, p. 129-132; Lo Bianco, Anna Carolina; Vidal, Natália. Novas expressões da religiosidade: o que elas dizem sobre o sujeito em sociedade hoje. *Ágora*, v. XVII, n. 2, jul.-dez. 2014, p. 177-186.

¹⁰⁰ Para esta contextualização histórica na Suíça, baseamo-nos no seguinte verbete: Dellsperger, Rudolf. Piétisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 19.10.2010, traduit de l'allemand], 2010. É interessante notar que Isabelle Noth, a mesma autora que organizou a edição completa da correspondência entre Freud e Pfister, publicou um livro, citado neste verbete do Dicionário Histórico da Suíça, que investiga a vida de Ursula Meyer (1682-1743), membro da Comunidade da Verdadeira Inspiração, estabelecida na Alemanha e que ainda subsiste na Amana Church Society, em Iowa, nos Estados Unidos da América: Noth, Isabelle. *Ekstatischer Pietismus: die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682-1743)* [Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 46]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. A origem dos termos “reforma” e “reformado” remete aos calvinistas dissidentes dos luteranos: cf. *Livro de concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana* [1580]. São Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Concórdia, 1980. Para uma abordagem histórica da Reforma, cf. Delumeau, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

¹⁰¹ As primeiras casas foram fundadas em Berna, Cantão de Vaud, Zurique, São Galo e Schaffhausen, alcançando grandes dimensões nos Grisões e em Basileia, e chegando, mais tarde, a Genebra e Neuchâtel.

¹⁰² Reichel, Hellmut. Frères moraves. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.03.2017, traduit de l'allemand], 2017.

Despertar,¹⁰³ assim como a Missão de Basileia.¹⁰⁴ O desejo de subtrair a vida religiosa ao poder do Estado e conflitos com as autoridades políticas promoveram a fundação das Igrejas livres [*Freikirchen*]¹⁰⁵ e contribuíram para a separação entre Igreja e Estado.

Em suma, o pietismo se tornou o maior movimento de renovação religiosa protestante depois da Reforma.¹⁰⁶ Tendo nascido como um fenômeno inicialmente teológico, em reação à ortodoxia protestante, suas grandes figuras marcaram todos os aspectos da cultura alemã, sendo possível perceber os ecos de sua influência até a contemporaneidade. É por isto que o pietismo, além de ter sido um movimento muito influente na história da teologia alemã, representou também uma forma de revolução cultural. Segundo o título de um livro de Pierre Poiret,¹⁰⁷ retomado por Zinzendorf, o pietismo quer representar uma “teologia do coração”, indiferente às particularidades doutrinárias, cujo critério fundamental seria a autenticidade, baseando-se em Jo 4,23, para se opor às Igrejas oficiais “em espírito e em verdade”.¹⁰⁸ Desse modo, a insistência na singularidade se manifesta enquanto um traço marcante do pietismo.¹⁰⁹ De maneira geral, o subjetivismo do pietismo, fundado no conhecimento da própria conversão e salvação, constituiu-se um perigo real para a ortodoxia protestante, acentuando uma definição subjetiva da fé como garantia, que poderia minar os fundamentos objetivos da doutrina da justificação.

¹⁰³ *Erweckungsbewegungen*, em alemão; *réveil*, em francês. O termo designa o conjunto de esforços que visavam reformar as motivações religiosas do protestantismo na Europa e na América do Norte, ao longo dos séculos XVIII e XIX: Gäbler, Ulrich. *Réveil*. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 23.03.2011, traduit de l'allemand], 2011. Como um todo, o pietismo, desenvolvido ao lado do Iluminismo, gerou o movimento do Despertar, missões mundiais, esforços ecumênicos, novas denominações e a moderna teologia protestante (O'Malley, J. Steven. Pietism. In: Patte, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 960-961).

¹⁰⁴ Sendo uma das missões protestantes clássicas fundadas em torno de 1800 para expandir o cristianismo na África, na América Latina e na Ásia, a Missão de Basileia inicialmente pretendia deter uma verdade única, o que fazia com que entrasse em conflito com outras denominações cristãs. No século XX, ela se transformaria em um movimento ecumênico, que enxerga no diálogo uma expressão de fé: Jenkins, Paul. *Mission de Bâle*. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.04.2009, traduit de l'allemand], 2009.

¹⁰⁵ Com esse termo, entende-se geralmente as Igrejas protestantes independentes do Estado, no contexto do século XIX, em que, na Suíça, essa separação ocorreu em consequência de dissensões teológicas e políticas. Os fatores subjacentes são vários, mas a herança pietista e o movimento do Despertar podem ser apontados entre eles. O acento era posto na fé individual, que se expressava nas atividades sociais e missionárias. Essas tendências se opuseram cada vez mais à Igreja oficial e à indiferença religiosa, sendo tingidas de separatismo (Wijnkoop Lüthi, Marc van. *Eglises libres*. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 09.11.2004, traduit de l'allemand], 2004).

¹⁰⁶ Seguimos aqui a seguinte referência: Bourel, Dominique. *Piétisme*. In: Lacoste, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 907-909.

¹⁰⁷ Poiret, Pierre. *La théologie du coeur ou recueil de quelques traites qui contiennent les lumières les plus divines des ames simples et pures*. Cologne: Jean de la Pierre, 1690. Cf. tb. o capítulo “The theology of the heart” da seguinte obra: Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition – A history of the development of doctrine*, v. 5: Christian doctrine and modern culture (since 1700). Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989, p. 118-173.

¹⁰⁸ Na perícopes, Jesus afirma à Samaritana: “Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura” (Bíblia, 2010, p. 1851; Jo 4,23).

¹⁰⁹ O próprio Pfister insistiria na importância de levar em consideração a “singularidade psicológica das personalidades vivas” (Pfister, 1948 [1944], p. 22-23. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVI-XXXVII).

Ora, a busca da perfeição evangélica é uma constante do pietismo. Na comunidade dos irmãos morávios, que se caracterizou por um desenvolvimento muito original do pietismo, a crença na possibilidade de alcançar a perfeição moral na terra, se articulava a uma espécie de organização comunitária utópica.

O subjetivismo, que caracterizou o movimento pietista, baseia-se na capacidade de raciocínio, própria do espírito humano, caracterizando-se pela insistência na “religião do coração” e na “luz interior”, contra o autoritarismo eclesiástico. Ele esteve presente em uma forma de espiritualidade vinculada à mística medieval, podendo ser encontrado na mística surgida em terreno protestante, que se baseava em uma filosofia da religião afastada do meio eclesiástico, dos templos e dos dogmas. É possível remontar suas raízes até Sebastian Frank (1499-1543), contemporâneo de Lutero que enfatiza a “luz” interior e a relação direta com Deus. O representante mais significativo da mística protestante pode ser considerado Jakob Böhme.¹¹⁰

Sustentando que a experiência de Deus se origina no sentimento de dependência absoluta, o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), irmão morávio pietista, influenciaria o surgimento das teologias moderna e liberal. Ele refletiu sobre as características do ser humano religioso, procurando compreender o que se encontra no fundamento da possibilidade de estabelecer laço com Deus. Procurando defender a religião de seus críticos, argumentava a favor da continuidade entre religião e cultura, de maneira a possibilitar um caminho para fundamentar a dogmática cristã. Sua abordagem do cristianismo parte não da revelação, mas do ser humano e de sua realidade. Desse modo, ele interpretava e frequentemente revisava as doutrinas da fé cristã, a partir do ponto de vista da salvação (soteriologia), enfocando a emergência da “consciência de Deus”, mediada por Cristo e a Igreja. Assim, Schleiermacher compreendia o cristianismo enquanto a religião do ser humano livre, que possibilitaria a realização dos ideais da modernidade e o amadurecimento até o pleno desenvolvimento de suas capacidades. Chegou-se a afirmar que, em certo sentido, ele teria antecipado a análise existencial do século XX, ao identificar o fundamento da religião no sentimento, diferenciando-se, desse modo, tanto da razão prática kantiana quanto da razão especulativa hegeliana.¹¹¹

¹¹⁰ Bertalot, Renzo. Pietismo. In: Borriello, Luigi; Caruana, Edmundo; Del Genio, Maria Rosaria; Suffi, N. *Dicionário de mística* [1998]. São Paulo: Paulus, 2003, p. 877-878. Para uma aproximação aos escritos místicos de Böhme, cf. Capelli, Marcio. Jacob Boehme. In: Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Pinheiro, Marcus Reis. (Orgs.). *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 165-176.

¹¹¹ Colombo, J. A. Schleiermacher, Friedrich (1768-1834). In: Espín; Nickoloff, 2007, p. 1233. Cf. Schleiermacher, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

Após esta breve consideração histórica do movimento pietista, investigaremos o contexto de surgimento da teologia liberal. Mais adiante, retornaremos a ambos os movimentos. para analisar a apreciação crítica de Pfister, em sua abordagem da história da luta contra a angústia, no período posterior à Reforma.

1.3. Herança paterna e teologia liberal

Se, por um lado, o pietismo exerceu grande influência no pensamento de Pfister, advindo do ramo familiar materno, por outro, a teologia liberal influenciou sua vida e obra, de modo não menos importante. Desta forma, um retrato do contexto teológico, no qual o pastor de Zurique circulou, necessariamente haverá de abordar também a influência do ramo familiar paterno.¹¹² Antes de tudo, a teologia liberal se refere a um momento ou fase da história da teologia protestante, que corresponde aproximadamente ao século XIX, estendendo-se ao século XX, caracterizada pela opção consciente em favor da cultura moderna e seus ideais de pensamento, políticos e éticos. Trata-se, portanto, de uma tentativa de convergência entre a fé cristã e a cosmovisão iluminista, que determina o cenário sociocultural da modernidade. Também se pode considerar que há reedições ou novas versões dessa teologia, na medida em que se renovam as tentativas de encontro e assimilação entre a fé cristã e o mundo moderno.

O núcleo desse movimento teológico, que era dominante em sua época, consistia em estabelecer uma síntese entre a fé cristã e a modernidade, procurando responder à revolução epistemológica da “virada para o sujeito” efetuada pelo Iluminismo, aos desafios cognitivos das ciências históricas e naturais emergentes e às demandas sociais e políticas próprias ao surgimento das nações-estados e à revolução industrial. Buscava-se assentar a inteligibilidade da fé cristã por meio de uma antropologia teológica que utilizasse os recursos filosóficos de autores tais como Kant e Hegel. Desse modo, o movimento confrontou as exigências da modernidade, submetendo afirmações da tradição ao escrutínio das ciências, particularmente, por meio do método histórico-crítico. Considera-se que a maior conquista da teologia liberal foi sua prontidão para refletir sobre as condições de possibilidade da fé cristã e revisar sua tradição à luz do conhecimento e da visão de mundo moderna, especialmente no campo da história. Sua fraqueza jaz no otimismo em relação ao Iluminismo na modernidade, que detém um foco intelectualista no indivíduo e demonstra certa ingenuidade em relação à

¹¹² Para esta aproximação inicial à teologia liberal, baseamo-nos amplamente no seguinte verbete de dicionário, ao qual acrescentamos outras referências: Oviedo, Lluís. Teología liberal. In: Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995, p. 958-959.

perfectibilidade dos seres humanos e da sociedade – fraquezas que seriam apontadas, particularmente, após a I Guerra Mundial, pelos críticos neo-ortodoxos da teologia liberal.¹¹³

O liberalismo teológico passou por muitas fases de desenvolvimento. Geralmente se destaca sua afinidade com as investigações críticas sobre o homem histórico, Jesus de Nazaré. Na base dessa pesquisa, encontra-se o espírito liberal e sua confiança na capacidade da ciência de discernir a verdade histórica, com o objetivo de aclarar o sentido da mensagem do Nazareno. Difundiu-se uma “imagem histórico-liberal da vida de Jesus”,¹¹⁴ apresentado como um pregador de valores morais sublimes e revelador de uma religião universal, superior, não vinculada a ditames culturais, nacionais ou temporais.

Também o reconhecimento da autonomia e do valor das ciências, assim como de seus resultados e consequências para a fé cristã, é um tema importante para a teologia liberal. Aproximar a teologia do discurso científico era uma preocupação de Adolf von Harnack (1851-1930), professor de teologia, que visava conquistar, para ela, o respeito dos contemporâneos e o reconhecimento da comunidade científica, da qual se via ameaçada de exclusão.

A acusação feita à teologia liberal de excessivo otimismo histórico e de renunciar aos princípios da fé para entrar em acordo com a cultura moderna e científica, fez com que fosse identificada a uma ideologia teológica burguesa e conservadora, que não percebia as tensões e dificuldades da realidade.¹¹⁵ A teologia dialética, capitaneada por Karl Barth (1886-1968),¹¹⁶ provocou sua definitiva decadência, pois considerava que se tratava de uma teologia em que Deus estava ausente, tendo sido substituído pelo ser humano e sua história, obrigado a silenciar sua própria Palavra e impedido de dizer sua verdade ao coração humano. Apesar da decadência da teologia liberal, é possível entender o pensamento de Rudolf Karl Bultmann (1884-1976),¹¹⁷ no século XX, enquanto uma reedição do pensamento liberal, mas em chave existencial.

¹¹³ Colombo, J.A. Liberal theology. In: Espín; Nickoloff, 2007, p. 768-769.

¹¹⁴ Oviedo, 1995, p. 958, expressão entre aspas no original.

¹¹⁵ Observem-se as semelhanças destas críticas àquelas feitas por Pfister, que considerava a teologia um discurso abstrato e afastado da realidade da vida dos fiéis.

¹¹⁶ Teólogo calvinista suíço considerado um dos mais influentes pensadores cristãos do século XX. Trata-se de uma figura central da teologia reformada neo-ortodoxa, que procurava uma teologia estritamente cristocêntrica e defendia a “soberania de Deus” contra a teologia liberal. Sua linguagem dialética enfatiza Deus como “Totalmente Outro”, a “diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade” e a Palavra de Deus como “*krisis*” (julgamento) no mundo (Colombo, J. A. Barth, Karl (1886-1968). In: Espín, Orlando; Nickoloff, James. (Orgs.). *An introductory dictionary of theology and religious studies*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 121). Já foi sugerido que, em sentido analógico, seria possível se referir a uma “mística barthiana”, que o próprio Barth talvez contestaria. Sustentando ser a fé um contínuo passar do inautêntico (do pecado) para o autêntico (da graça), o teólogo alemão defendia a transcendência divina e a absoluta alteridade divina (Vanzan, Piersandro. Karl Barth. In: Borriello, 2003 [1998], p. 141-146). Cf. Barth, Karl. *Introdução à teologia evangélica* [1938]. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

¹¹⁷ Teólogo luterano alemão que se destacou no âmbito dos estudos bíblicos no início do século XX, advogando por uma hermenêutica existencialista do Novo Testamento que considera desnecessária a preocupação histórica

O distanciamento histórico permite ver uma possível complementaridade entre a teologia liberal e a dialética, embora elas se apresentassem como alternativas. A teologia liberal é um modelo de reflexão parcial e limitada, que pode contribuir com bastante relevo para pensar as relações entre a fé cristã e o mundo moderno, mas necessita de complementos, que provêm de uma teologia mais kerigmática, para poder dar frutos, pois “o encontro da fé com o mundo moderno não se faz somente partindo do esforço de uma síntese e de uma busca de elementos comuns, mas também do contraste capaz de tornar fecundas e livres as partes em questão”.¹¹⁸

No âmbito da religião, o conceito de liberalismo surgiu, entre os reformados, por volta de 1830, fundado na concepção de que o protestantismo é uma religião da liberdade, na qual cada indivíduo tem o poder de colocar a doutrina em questão.¹¹⁹ Com Jean-Jacques-Caton Chenevière (1783-1871),¹²⁰ o movimento chegou a recusar as confissões de fé¹²¹ e as doutrinas da Trindade e da divindade de Jesus. Essa corrente foi ilustrada por Alois Emanuel Biedermann (1819-1885),¹²² Alexander Schweizer (1808-1888)¹²³ e Martin Werner (1887-1964).¹²⁴

com os fatos particulares da vida de Jesus. Cf. Bultmann, Rudolf. *Jesus cristo e mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

¹¹⁸ Oviedo, 1995, p. 959.

¹¹⁹ Aqui nos baseamos amplamente na seguinte referência: Bouquet, Jean-Jacques. Libéralisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 14.02.2018], 2018.

¹²⁰ Teólogo suíço, pastor e professor de Teologia Dogmática na Academia de Genebra, que marcou a cidade no século XIX. Encontrava-se próximo do radicalismo político e foi adversário do movimento do Despertar. Defendia um supranaturalismo racional e criticava as confissões de fé, colocando em questão as doutrinas da Trindade, do pecado original e da redenção, advogando por uma religião moral baseada no exemplo de Jesus (Fatio, Olivier. Chenevière, Jean-Jacques-Caton. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 14.07.2005], 2005).

¹²¹ Em meados do século XIX, nas Igrejas protestantes nacionais da Suíça germânica, surgiu uma disputa sobre a confissão de fé que se referia, mais particularmente, ao Símbolo Apostólico. Os teólogos liberais exigiam que ele fosse desconectado da tradição dogmática, abandonando a profissão de fé que era obrigatória na liturgia do batismo, da confirmação e da ceia. Segundo eles, o espírito do protestantismo e do pensamento moderno estavam em contradição com o Clero: questionavam sua origem apostólica e argumentavam que ele não dizia nada sobre a justificação pela fé e a ética de Jesus (Gebhard, Rudolf. Confession de foi, querelle sur la. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 27.01.2011, traduit de l'allemand], 2011).

¹²² Por ter sido objeto da investigação doutoral de Pfister, logo abaixo dedicaremos maior atenção a este autor, fundamentando as breves considerações sobre sua vida e obra a partir do seguinte texto: Dellsperger, Rudolf. Biedermann, Alois Emanuel. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 13.07.2004, traduit de l'allemand], 2004. Biedermann esteve envolvido no debate sobre a confissão de fé em Zurique (Gebhard, 2011).

¹²³ Teólogo suíço, pastor e professor de Teologia Prática, Novo Testamento e Ética. Tendo sido influenciado por Schleiermacher, procurava conciliar os polos liberais e conservadores na religião, na teologia e na política, buscando um equilíbrio entre fé e conhecimento, tradição histórica e abordagens modernas da filosofia e da teologia. Schweizer e Biedermann marcaram a teologia zuriquense de sua época (Moser, Christian. Schweizer, Alexander. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 30.10.2012, traduit de l'allemand]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010446/2012-10-30/>>. Disponível em 23/02/2021).

¹²⁴ Teólogo suíço, pastor, professor de Teologia Sistemática e História da Filosofia na Universidade de Berna e figura dominante da teologia liberal na Suíça. Desde cedo, buscava o diálogo interdisciplinar, principalmente com a ciência natural e a filosofia. No campo da educação, encorajou a universidade popular e foi co-fundador de um centro de formação em serviço social. Também presidiu um serviço de ajuda aos alcoolistas. Ele interpretou a tensão que a Igreja primitiva vivia entre um mundo efêmero e um futuro glorioso como experiência existencial da interdependência entre o sentido e o não-sentido; o crente capaz de sustentar esta tensão libera energias éticas que lhe permitem dar um sentido à existência em um mundo contraditório (Ulrich Balsiger, Max. Werner, Martin. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.10.2013, traduit de l'allemand], 2013).

Defendendo pela pena e pelo verbo a teologia liberal, Biedermann foi professor de Teologia em Zurique desde 1850, tendo publicado, em 1869, sua obra principal, intitulada *Dogmática cristã* [*Christliche Dogmatik*].¹²⁵ Esta obra fundamenta o sistema da teologia liberal dos países germânicos, enquanto o título de sua obra *Teologia livre* [*Freie Theologie*],¹²⁶ de 1844, inspira seu nome. Por sua lógica rigorosa, conteúdo teológico e compatibilidade de ideias político-filosóficas, Biedermann favoreceu a introdução da teologia liberal na Suíça alemã. Influenciado pelo estudo de Hegel e Schleiermacher, ele concebia a religião e a ciência como duas expressões do espírito humano, vinculando a fé histórica e o pensamento conceitual de tal forma que essas dimensões não se neutralizam e nem se confundem. Compartilhando a hipótese hegeliana de que a razão seria a substância do espírito e, portanto, que aquilo que ela produz é o que permite falar de Deus adequadamente, ele tinha como objetivo extrair a verdade do dogma, sob a forma de pensamento puro, por meio de crítica, seguida pela reconstrução especulativa. Disto se pode compreender a harmonia e o otimismo subentendidos por sua teologia, que desempenhou um papel determinante no movimento reformador suíço, assumido por ele, que alertava contra todo tipo de teologia doutrinária.

O resgate do contexto teológico e acadêmico dos anos de formação de Pfister possibilita situar sua obra no período histórico em que se desenvolveu. As influências recebidas pelo primeiro teólogo psicanalista se tornarão mais claras ao longo da investigação desta tese, quando aprofundarmos sua abordagem interdisciplinar do problema da angústia na tradição judaico-cristã. Em sua aproximação a esta questão no protestantismo, veremos que ele não compreende as distinções entre pietismo e teologia liberal em chave de oposição, mas de complementaridade, ou, pelo menos, de mútuo contraponto.

É preciso assinalar, sobretudo, que ele assumiu a teologia liberal protestante, em clara oposição em relação à teologia dialética de Barth. Pfister parece fazer uma crítica indireta a esta vertente teológica, quando critica a hostilidade dos teólogos contra a psicologia, afirmando que eles temiam a redução de elementos nucleares da fé ao campo psíquico.¹²⁷ Atestando a impopularidade da hipótese do inconsciente no meio teológico, ele também associa esse fato ao impacto que a teoria freudiana poderia ter sobre a noção de livre-arbítrio.¹²⁸ Com efeito, Freud reconhecera essa dificuldade no caminho da psicanálise, justamente porque suas investigações

¹²⁵ Biedermann, Alois Emanuel. *Christliche Dogmatik*. Zürich: Verlag von Oral, Füssli & Co., 1869.

¹²⁶ Biedermann, Alois Emanuel. *Die freie Theologie, oder, Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden*. Tübingen: Ludwig Friedrich Fues., 1844.

¹²⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 31. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 3.

¹²⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 181. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 148.

clínicas descobriram a vida pulsional e a dinâmica inconsciente, de modo que o eu resiste ao reconhecimento de que não seja senhor em sua própria casa.¹²⁹

1.4. Atividade pastoral e encontro com a psicanálise

Terminando seu doutorado em filosofia, Pfister começou a atividade pastoral em Wald, aldeia próxima a Zurique, no ano de 1897. Naquele mesmo ano, casou-se com Erika Wunderli, com quem teria um filho, que futuramente se dedicaria à psiquiatria.¹³⁰ Posteriormente, de 1902 a 1939, tornou-se pastor em Zurique, assumindo a Paróquia dos Pregadores [*Predigerkirche*]. Durante trinta e sete anos manteve a atividade pastoral como a tarefa fundamental da sua vida.¹³¹ Seu relato sobre essa passagem da universidade à pastoral é cheio de entusiasmo: “Sentia-me como se eu estivesse saindo de um longo e fechado casulo hibernal para uma paisagem primaveril luminosa”.¹³² Assim ele testemunha o que significava para ele a atuação pastoral:

Adorava pregar no púlpito. O ministério pastoral dos enfermos e desamparados, dos extraviados e dos pobres me apaixonava. Antes de qualquer coisa, gostava de ensinar religião. Nunca tive a menor dificuldade para manter a ordem entre os quatrocentos meninos, de 12 aos 16 anos, provenientes de distintos distritos escolares, e que, para chegar até a minha escola, tinham de subir colinas íngremes. O método disciplinar mais eficaz consistia em encontrar uma forma mais interessante de ensinar, que

¹²⁹ Freud, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise [1917]. In: *ESB*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 152-153. Um analisando de Pfister escreveu uma história da descoberta do inconsciente: Ellenberger, Henri. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970. Cf. tb. Ellenberger, Henri. *Beyond the Unconscious: essays of Henry F. Ellenberger in the history of Psychiatry*. Princeton: Princeton University Press, 1993. Apesar de obscurecida, a figura de Carl Gustav Carus tem sido redescoberta por Sidnei Noé, o qual argumenta consistentemente que o autor teria sido o primeiro a utilizar o termo “inconsciente” não somente enquanto adjetivo, mas também enquanto substantivo. Segundo a concepção de Carus: “Durante todo o desdobramento da ideia da humanidade, através de sua particularização enquanto espírito individual, sempre se faz prevalecer o primado do inconsciente sobre a sua realização em ato, sob a forma de autoconsciência”, a qual, no limite, chegaria ao reconhecimento de Deus, enquanto “fonte original de toda a vida” (Noé, Sidnei Vilmar. Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 21, n. 2. Juiz de Fora, jul.-dez. 2018, p. 164). Cf. Noé, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos teológicos*, v. 53, n. 1. São Leopoldo, 2013, p. 178-204; Noé, Sidnei Vilmar. O inconsciente é a chave para o consciente. *Estudos teológicos*, v. 55, n. 1. São Leopoldo, 2015b, p. 144-168. Cf. tb. a obra traduzida pelo referido pesquisador: Carus, Carl Gustav. *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma* [1846]. [Publicação independente], 2021.

¹³⁰ A *Deutsche Biographie* dedica um verbete ao filho de Pfister, porém não entra em detalhes de sua vida e obra; afirma apenas que viveu de 1899 a 1985, morava em Zurique, atuou como psiquiatra e era de confissão evangélica. Ele também aparece no *Katalog der deutschen Nationalbibliothek*, de maneira igualmente reservada. Após o falecimento de sua primeira mulher, Pfister se casaria pela segunda vez, com uma viúva, Martha Zuppinger-Urner, que tinha dois filhos e que ele criaria como seus (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588).

¹³¹ Domínguez Morano, 2008, p. 21.

¹³² Pfister citado por Wondracek, 2005a, p. 21-22.

descrevesse a religião como uma salvação, como uma fonte de alegria e apoio nos momentos de perigo.¹³³

A cura de almas e a pedagogia se entrelaçaram desde muito cedo na atividade pastoral de Pfister, que logo julgou ineficazes os métodos tradicionais, para defender, cada vez mais, uma abordagem multidisciplinar. No ano seguinte ao início de sua atividade em Zurique, publicou um texto no qual criticava o abandono da psicologia nos currículos de teologia,¹³⁴ considerando que isto acarretaria um maior isolamento da teologia em relação às outras ciências humanas.¹³⁵ Alguns anos depois, escreveu outro texto, nessa mesma linha de argumentação, criticando o que considerava um excesso de especulação teológica e defendendo uma maior consideração da fé vivida na prática, ou seja, sua ênfase estava na práxis cristã.¹³⁶ Chegou, inclusive, a escrever um artigo propondo reformas no ensino teológico,¹³⁷ que, para ele, deveria retirar a ênfase do plano teórico-dogmático e aproximar-se do sofrimento humano, tarefa à qual ele mesmo se dedicaria, em uma “cura de almas aberta à singularidade de cada pessoa”.¹³⁸

Tendo sido convidado em 1908 para assumir o cargo de professor de Teologia Sistemática na Universidade de Zurique, recusou a oferta, assim como faria com a oferta para tornar-se professor de Filosofia na Universidade de Riga, pelo mesmo motivo: manter-se na atividade pastoral.¹³⁹ Buscando supervisão psiquiátrica para sua atividade na cura de almas, em 1908, Pfister recorre a Jung,¹⁴⁰ que, também como ele, era filho de pastor e com quem estabeleceria amizade.¹⁴¹ Ao lado de Eugen Bleuler,¹⁴² Jung introduzira a psicanálise na Suíça alemã,

¹³³ Pfister citado por Domínguez Morano, 2008, p. 21-22. Cf. tb. Zulliger, 1968, p. 31.

¹³⁴ Pfister, Oskar. Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie. *Protestantische Monatshefte*, v. 7, 1903.

¹³⁵ Cf. Domínguez Morano, 2008, p. 20.

¹³⁶ Pfister, Oskar. Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. *Schweizerische theologische Zeitschrift*, v. 22, 1905, p. 209-212.

¹³⁷ Pfister, Oskar. Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer. *Schweizerische theologische Zeitschrift*, v. 24, 1907, p. 30-37, 83-90, 122-135, 169-183.

¹³⁸ Wondracek, 2005a, p. 23.

¹³⁹ Domínguez Morano, 2008, p. 21.

¹⁴⁰ Em consequência da importância deste autor para a inserção de Pfister no movimento analítico, certos aspectos de seu percurso serão considerados mais adiante.

¹⁴¹ O caso que levou Pfister a pedir o conselho de Jung dizia respeito a uma mãe atormentada por cartas anônimas e inscrições com insultos; Jung diagnosticou um estado crepuscular e mania de perseguição (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588; cf. tb. Domínguez Morano, 2008, p. 22).

¹⁴² Psiquiatra suíço, diretor da prestigiada clínica do Hospital Burghölzi e inventor dos termos “esquizofrenia” e “autismo”, nasceu em um meio protestante de origem camponesa e tornou-se um reformador do tratamento da loucura e o grande pioneiro da nova psiquiatria do século XX. Amigo e defensor de Freud, apesar de haver discordâncias, especialmente em relação à tese da primazia da sexualidade, foi o primeiro a propor uma integração do pensamento freudiano ao saber psiquiátrico. Após a ruptura entre Freud e Jung, Bleuler se mostraria cada vez mais pessimista em relação às possibilidades de cura, afastando-se da psicanálise e retomando as ideias da etiologia orgânica. Apesar disso, sua abordagem psicogênica da loucura influenciaria profundamente o campo psiquiátrico até aproximadamente 1970, data a partir da qual se generalizaria em todo o mundo um novo organicismo vinculado à farmacologia (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 78-80). Cf. Bleuler, Eugen. *Dementia praecox ou groupe des*

proporcionando a oportunidade para que Pfister assistisse às suas primeiras aulas de psicanálise, tornando-se membro da Sociedade Freud de Zurique e dedicando-se aos três pilares da formação analítica: análise pessoal,¹⁴³ estudo teórico e supervisão. No ano seguinte, Pfister envia a Freud um artigo de sua autoria, intitulado “Representações delirantes e suicídio de alunos”,¹⁴⁴ iniciando uma correspondência que mobilizaria cartas, encaminhamentos de analisandos, textos e confidências pessoais. Após a saída de Jung do movimento psicanalítico, Pfister permaneceria junto a Freud, ocupando um lugar muito importante no contexto suíço.

Em uma mesa-redonda com outros pastores reformados da Suíça, que aconteceu em 1931, Pfister assim explicitou as consequências de seu encontro com a psicanálise:

Como cheguei à psicanálise? Simplesmente porque não podia fazer nada válido com os velhos métodos. Com a psicanálise, pode-se ter êxito onde antes era impossível, podem ser reativadas grandes quantidades de energias humanas que previamente não tinham saída e que conduziam à doença, ao manicômio e a outras formas de miséria. O inconsciente é um poder forte e pode causar sérias aberrações. A psicanálise pode apenas abrir sulcos, mas não pode plantar. É óbvio que um cuidado pastoral deve unir-se à psicanálise. Este é um ponto sobre o qual a maioria das pessoas passa por cima. É verdade que Freud considera a religião uma ilusão. Como pastores, entretanto, podemos fazer análise e nos adentrar nessas novas tarefas com toda reverência, e nos tornaremos pastores da alma apenas quando conduzirmos as pessoas para a luz: um conceito que nos foi legado por Jesus.¹⁴⁵

Como nota Domínguez Morano, a evolução do pensamento de Pfister sobre psicanálise e fé cristã foi se aprofundando ao longo do tempo e conquistando amplitude. Especialmente na década de 1940 – portanto, pouco após o falecimento de Freud –, se concentrava no que considerava os aspectos centrais da tradição judaico-cristã; em particular, a questão da salvação, em conexão com o tema da angústia e da neurose obsessiva: “O tema da salvação em suas eventuais relações com a angústia e com os componentes neurótico-compulsivos vai polarizando sua atenção e dando forma a alguns de seus escritos mais fundamentais”.¹⁴⁶ Já no

schizophrenies [1911]. Paris: EPEL-GREC, 1993. Cf. tb. Weber, Kaspar. Eugen Bleuler (30 avril 1857 – 15 juillet 1939). *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 38-40.

¹⁴³ Realizada em 1911 com Franz Riklin, cunhado de Jung, que optaria pela psicologia analítica junguiana, após a controvérsia com Freud. Roudinesco e Plon (1998 [1997], p. 661) indicam que, antes disso, este psiquiatra suíço fora secretário da *International Psychoanalytical Association* (IPA). Segundo Peter Gay, certa vez, Pfister confidenciara a Freud que experimentava uma “intensa fome de amor”, acrescentando, em seguida: “Sem a análise, há muito eu teria sucumbido” (Pfister citado por Gay, 2012, p. 202).

¹⁴⁴ Pfister, Oskar. Wahnvorstellungen und Schülerselbstmord. *Schweizerische Blätter für Schulgesundheitspflege und Kinderschutz*, v. 7, 1909a, p. 8-15.

¹⁴⁵ Pfister citado por Domínguez Morano, 2008, p. 22-23. Cf. Published report of discussion, Transactions of the Swiss Reformed Pastors Association, 31 ago. - 2 set. 1931 citado por Kienast, H. W. The Significance of Oskar Pfister's In-Depth Pastoral Care. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 2, abr. 1974, p. 87.

¹⁴⁶ Domínguez Morano, 2008, p. 87.

verão de 1930, Pfister preparava uma conferência relacionada a esse tema, para a Sociedade Psicanalítica de Nova Iorque.¹⁴⁷ Em carta a Freud, relata que pesquisava a questão havia anos e que sua investigação comprovava teses freudianas. Avançando por esse caminho, em articulação com o Evangelho, encontrou novos elementos, como a substituição da expiação sacrificial pelo mandamento do amor. Por essa via, aproxima a experiência da graça e do perdão e a cura psicanalítica.

O tema ocupa-me há anos. A princípio me surpreendeu, porque fornece preciosas comprovações do seu ensino. Mas então ele colocou tantos novos problemas de peso, como, por exemplo, a substituição da doutrina da reparação e do sacrifício pelo princípio do amor e da graça. A prática dos sacrifícios eu posso entender facilmente pelos meus princípios da continuidade psíquica. A necessidade de expiação foi grandiosamente trabalhada pelas suas investigações dos últimos anos. Na concepção genuinamente cristã da graça, como aparece na parábola do filho perdido (Lucas 15), acontece evidentemente uma regressão para aquela fase infantil, na qual a criança ainda não é tratada segundo a medida do bem ou do mal, mas simplesmente é servida com amor e bondade. Mas com isto ainda não está solucionado o verdadeiro problema. Na educação a aplicação dos princípios da expiação ou da graça também pertence ao mais difícil. Sempre temos de erigir regras, e justamente assim acabamos caindo em todo tipo de diabruras, até que derrubamos as regras e retomamos novamente a meta original. Por acaso não reside em toda graça e perdão uma prática analítica?¹⁴⁸

Dessa forma, Pfister se inseria em um movimento de debate teológico que fazia uma larga revisão da cristologia e da soteriologia, tanto em âmbito católico quanto protestante. Buscava, então, redescobrir a compreensão da reconciliação de Deus com a humanidade a partir da vida de Jesus e de sua morte: “O aprofundamento psicanalítico em torno da problemática das relações paterno-filiais, da ambivalência afetiva e da culpabilidade contribuiu também para a reformulação deste capítulo central da dogmática cristã”.¹⁴⁹ Como educador, procurava encontrar um difícil equilíbrio entre o amor e a ética, mas, finalmente, o acento especial recaía sobre a compaixão.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cerca de uma década depois, publicaria na *Revista Internacional de Psicanálise e Imago* um texto intitulado “O surgimento e a superação da angústia e da obsessão na história da religião judaico-cristã”: Pfister, Oskar. Lösung und Bindung von Angst und Zwang in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, v. 25, n. 2, 1940, p. 206-213.

¹⁴⁸ Freud; Meng, 2009 [1963], p. 173-174.

¹⁴⁹ Domínguez Morano, 2008, p. 88. Cf. Vorgrimler, H.; Vander Gucht, R.; *La teología en el siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 72-97. Cf. tb. uma discussão importante e original sobre psicanálise e soteriologia: Domínguez Morano, 1995a, p. 39-50. Voltaremos a isso quando aprofundarmos o tema da salvação como uma passagem da angústia ao amor no pensamento de Pfister.

¹⁵⁰ Domínguez Morano, 2008, p. 89.

Efetivamente, seria possível falar de uma “tríade acadêmica pfisteriana”,¹⁵¹ formada por teologia, filosofia e psicologia. A partir de sua formação nessas disciplinas, o pastor procurou articular sua reflexão intelectual ao cuidado pastoral, marcado pela metodologia analítica, aplicada em contexto eclesial. Mas este esforço não lhe trouxe muito reconhecimento na história do movimento psicanalítico e da teologia acadêmica, na segunda metade do século XX e no início do século XXI.

Isabelle Noth sublinha que a “relação inusual” entre o pastor reformado suíço e o psicanalista judeu austríaco não é muito conhecida nos círculos teológicos, mesmo na própria Suíça, apesar de que ele tenha sido ao mesmo tempo um convencido seguidor de Freud e um crítico permanente de suas teorias da religião. Apesar disso, a *American Psychiatric Association* (APA) concede anualmente um prêmio dedicado a autores e autoras que contribuíram para o diálogo entre psicanálise e religião, denominado *Oskar Pfister Award*, em homenagem ao autor. Segundo Noth, essa falta de interesse pode ser historicamente rastreada na Suíça, desde as “hesitações teológicas iniciais em relação à psicanálise”. De fato, sua conclusão é tão categórica quanto acertada: “Apesar de todas as suas investigações para tornar a psicanálise útil como um método terapêutico para o cuidado pastoral, e apesar de suas muitas publicações, Oskar Pfister foi esquecido”.¹⁵²

Não obstante esse esquecimento, há um número considerável de publicações que se dedicaram a investigar diferentes aspectos da vida e da obra desse autor, que inegavelmente marcou a história da teologia e da psicanálise. Afinal, foi o primeiro que procurou tecer um caminho entre essas duas disciplinas tão diferentes entre si e construir uma ponte entre montanhas, perguntando, a respeito da noção de amor na Primeira Carta de João e na obra de Freud: “O abismo é intransponível?”.¹⁵³

1.5. Comunidade e cristianismo

Para compreender a abordagem pfisteriana da angústia aplicada à história da tradição judaico-cristã, é preciso acerrar-se à sua concepção do manejo deste afeto nas diferentes formas

¹⁵¹ Esteves, André Nobre. A psicologia no divã: contribuições de Oskar Pfister à psicologia da religião [Orientador: Antônio Maspoli Gomes da Silva]. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo, 2013, p. 18. Para este autor, Pfister foi um pastor por vocação e um psicanalista por escolha (Esteves, 2013, p. 43).

¹⁵² Noth, Isabelle. Introducing the Forum on the Friendship Between Sigmund Freud and Oskar Pfister. *Pastoral Psychology*, v. 63, 2014a, p. 79, tradução nossa. Efetivamente, como veremos, o próprio Pfister faz referência às resistências da teologia às abordagens psicológicas e psicanalíticas de sua época.

¹⁵³ Pfister, 1948 [1944], p. 50. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 23, tradução nossa.

de agrupamento humano. Passando do nível individual ao coletivo, o pastor de Zurique sublinha traços peculiares a distintas formas de organização social, pensando a relação entre a dimensão social da vida religiosa e a gestão da angústia. Retomando o livro do sociólogo francês Gustave Le Bon dedicado à dinâmica das multidões,¹⁵⁴ o mesmo no qual Freud se baseia em *Psicologia das massas e análise do eu*,¹⁵⁵ ele define o conceito de massa: “Compreendemos por massa aquela multidão humana estruturada como uma organização temporária e improvisada, dominada entusiasticamente por uma ideia compartilhada, predominantemente animada por inspirações do inconsciente”.¹⁵⁶

As semelhanças entre o neurótico e o integrante da massa [*Massenmensch*] se encontram na dependência do inconsciente. A irracionalidade e a racionalização predominam, o juízo se torna vago e as capacidades de pensamento, sentimento e vontade individual são reduzidas. Tudo acontece como se a própria singularidade desaparecesse frente às exigências lógicas, estéticas e morais socialmente compartilhadas. Mas há também diferenças importantes: o neurótico se isola em sua moléstia e o participante da massa perde sua individualidade entre os outros, como se o primeiro fosse antissocial, e o segundo, hiper-social.¹⁵⁷

Quanto ao significado do líder [*Führer*], Pfister segue o que sustentam Le Bon e Freud. A massa requer um líder, que cuida dela como um pai e orienta seus pensamentos e pulsões, inclusive aquelas mais desmesuradas, na direção que ele considera apropriada. O indivíduo introjeta a figura do líder no próprio eu e projeta o próprio eu na figura do líder:¹⁵⁸ “Ele vive no líder e o líder vive nele”.¹⁵⁹ Essa conexão entre o membro da massa e o líder é tão grande que o pastor chega a lançar mão da referência à mística: “Este amor não produz uma identificação plena, mas uma espécie de união mística [*Unio mystica*] que, apesar do sentimento de

¹⁵⁴ Le Bon, Gustave. *Psicologia das multidões* [1895]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

¹⁵⁵ Aliás, Pfister afirmara no prefácio que a publicação desse livro de Freud funcionou para ele como um “inestimável impulso” e uma “inundação de luz” lançada sobre o fenômeno da psicologia das massas (Pfister, 1948 [1944], p. 25. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXI).

¹⁵⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 120. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 89. *Tiefmasse* também poderia ser traduzido literalmente por “massa profunda”. Referindo-se a outro autor que investiga a dinâmica das massas (cf. Bratz, H. *Zum Begriff der Masse in der neueren Soziologie*. Berne Dissertation, 1935), Pfister afirma: “Nesta caracterização de um membro de uma multidão, a maioria dos sociólogos e psicólogos sociais estão de acordo, como, por exemplo, Walter Rathenau, Werner Sombart, Georg Simmel, Max Weber, Ferdinand Tönnies, Scipio Sighele, Sigmund Freud, Paul Tillich, Karl Jaspers, Franz Oppenheimer” (Pfister, 1948 [1944], p. 124. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 93). Curiosamente, o nome de Freud se encontra ao lado do teólogo Tillich, ambos citados como sociólogos e psicólogos sociais.

¹⁵⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 124-125. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 93-94.

¹⁵⁸ Enquanto a introjeção assimila certos traços do objeto no próprio eu, a projeção expulsa do eu determinadas características para localizá-las no outro. Cf. os termos “introjeção” e “projeção” in Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 248-249; 373-380.

¹⁵⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 126-127. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 95-96. Veremos adiante a abordagem que fará o pastor sobre a mística de Paulo de Tarso, aquele que escreve na Carta aos Gálatas: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Pfister, 1948 [1944], p. 231. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 195. Bíblia, 2010, p. 2033; Gl 2, 20).

distanciamento e de toda sujeição, culmina, ainda assim, no gesto de entregar-se ao líder e na sua assimilação dentro da própria pessoa [*Person*]”.¹⁶⁰

A localização do líder na psicodinâmica própria das massas é tão particular e central que Pfister retorna ao conceito de massa para incorporar nele seus efeitos, de modo semelhante ao que podemos encontrar em *Psicologia das massas e análise do eu*. Nesse tópico, Pfister evidencia mais uma vez seus traços freudianos, porém, aborda uma questão pela via de uma tonalidade um pouco diferente, salientando que o sujeito busca a massa para aplacar a angústia:

Uma massa é formada por uma quantidade de indivíduos que, em sua angústia e miséria comum, em meio ao sentimento de seu próprio desamparo, esperam sua libertação pelo mesmo líder (eventualmente, uma ideia), submetem-se e se entregam a este, renunciando a seu pensar, sentir e querer próprios, tanto quanto ele o exija; junto à fraternidade da massa [*Massen-brüder*], eles se sentem conectados amorosamente, enquanto rechaçam ou até mesmo odeiam aqueles que ficam de fora. Em troca dos valores pessoais que sacrificam e da perda de seu autogoverno, ganham uma compensação, em decorrência da introjeção amorosa e idealizada do líder, bem como das esperanças de satisfação apostadas na massa, dentre as quais o aplacamento da angústia exerce um papel dominante.¹⁶¹

Pfister considera essas características das massas brilhantemente descritas por Le Bon; contudo, afirma que elas não necessariamente se aplicam às estruturas sociais mais amplas e sustenta a importância de diferenciar a massa [*Tiefmasse*] da sociedade [*Hochmasse*].¹⁶²

Para isso, refere-se ao trabalho de William McDougall,¹⁶³ com o qual entrou em contato por meio do texto de Freud sobre o lugar do eu na massa. Esse psicólogo do mundo anglófono se dedicou à teoria dos instintos e da psicologia social, tratando das massas mais organizadas e duradouras. De modo semelhante, Freud voltou sua “espantosa sagacidade” a duas estruturas em particular: o exército e a Igreja.¹⁶⁴ Entretanto, em sua compreensão do funcionamento

¹⁶⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 127. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 96. Seria necessário considerar a importância do contexto histórico do avanço do nazismo nessas considerações do autor sobre o líder. Sobre o tema da mística no conjunto do pensamento do pastor reformado, teremos que nos deter mais adiante.

¹⁶¹ Pfister, 1948 [1944], p. 132. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 101. As anotações de Freud e Pfister sobre a psicologia das massas podem ser interessantes também para a reflexão no âmbito da eclesiologia, especialmente em um contexto no qual se valoriza bastante a dimensão da sinodalidade, pois a teoria psicanalítica salienta as motivações inconscientes da demanda por um tipo de vínculo com a hierarquia em que entra em cena mais o empuxo à submissão do que o desejo de caminhar juntos.

¹⁶² A semelhança sonora e a proximidade etimológica no original alemão (*Tiefmasse*, *Hochmasse*) se perdem nas traduções, tanto ao inglês (*mob*, *society*) quanto ao português (massa, sociedade).

¹⁶³ Cf. McDougall, William. *The Group Mind: a Sketch of the Principles of Collective Psychology with some Attempt to Apply them to the Interpretation of National Life and Character*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

¹⁶⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 136. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 104. Cf. Freud, 1996 [1921], p. 105-110.

diferenciado das sociedades, Pfister não se encontra completamente de acordo com a definição de McDougall, e propõe a sua própria:

Por sociedade, entendo uma forma solidamente organizada de convivência humana, animada por uma elevada estruturação, na qual os indivíduos dentro desta área de ideias manifestam as características da massificação. A ideia norteadora pode expressar objetivos de ordem nacional, política, social, mas também espiritual, os quais, em todo caso, precisam ser reconhecidos e sobressair mais além dos meros bens materiais e alvos [Ziele] pulsionais.¹⁶⁵

Pfister explora não somente a dinâmica de formação das massas, mas também sua dissolução. Quando as condições que oferecem proteção às angústias que o indivíduo não consegue ultrapassar sozinho já não podem mais ser atendidas por seu pertencimento a uma sociedade, ela perde seu atrativo. Isto produz regressões e revoluções: na política, retorna-se a uma forma anterior de Estado e governo; na religião, entra em cena uma reforma. Surge uma nova formação, tal como no caso de um indivíduo que alcança a libertação da angústia, depois que falham os antigos mecanismos defensivos. Todavia, as massas estruturadas são mais rígidas e não se adaptam facilmente à necessidade de novas e mais satisfatórias compensações.¹⁶⁶

Antes de concluir sua abordagem psicanalítica da vida social, Pfister propõe que o tratamento da neurose e da sociedade se encontram articulados, aproximando-se da afirmação freudiana segundo a qual toda psicologia individual é, em sentido amplo, também psicologia social.¹⁶⁷ “Toda cura de uma neurose e, portanto, cada real superação da angústia (em contraposição à eliminação do medo), é uma realização social, à medida que o amor ao próximo ou a outros objetos, necessita ser libertado e ativado”.¹⁶⁸

Finalmente, Pfister acrescenta sua contribuição mais original ao tema das massas, que poderia ser considerada sua resposta teológica e psicanalítica a *Psicologia das massas e análise do eu*, de forma semelhante à qual havia respondido *O futuro de uma ilusão* com *A ilusão de um futuro*. Trata-se da possibilidade de pensar a defesa contra a angústia em uma comunidade livre da massificação, denominada por ele com o nome de associação comunitária [*Gemeinschaftsverband*].

Nos mecanismos coletivos de defesa estudados, viu-se que, na massa, a angústia só pode ser repelida ao custo da própria individualidade, inclusive na consciência religiosa e moral. Por outro lado, não seria razoável pensar em um mundo onde não haja algum tipo de organização

¹⁶⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 136. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 104-105, grifo no original.

¹⁶⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 141-142. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 109-110.

¹⁶⁷ Cf. Freud, 1996 [1921], p. 81.

¹⁶⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 142. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 110.

social, porque não se deseja retornar à barbárie, onde só rege a lei do mais forte. Assim, seria necessário levantar a questão sobre a possibilidade de um agrupamento humano que não se deixe cair nas armadilhas do infantilismo e da escravidão, nem deixe a todos abandonados na impotência frente à violência; uma organização humana que possibilite a proteção contra a angústia e, ao mesmo tempo, garanta a liberdade pessoal.¹⁶⁹

Para isso, a desejada forma de convivência livre da massificação precisa ser suficientemente forte para manter esse vínculo entre os indivíduos firmemente unido, oferecendo a cada um a segurança necessária para possibilitar o melhor efeito possível de suas disposições para o bem de todos, ou mesmo da humanidade como um todo e, portanto, atender às intenções justificadas do individualismo e do socialismo (em sentido mais amplo).¹⁷⁰

O que rege o funcionamento dessa organização social são valores como a liberdade e o amor, em contraposição à ambição, o poder e a adição pelo dinheiro. Não se trata de impor uma forma ascética de vida que favoreça o surgimento das neuroses, mas de aproveitar os impulsos humanos para o desenvolvimento moral e a devoção a Deus.

Nomeio essa estruturação desejada de convívio de *associação comunitária e a defino como uma organização unida por uma ideia estruturante, que almeja obter, através da melhor maneira possível, a preservação do pensar, sentir e querer individual, da decisão moral e religiosa, bem como o direito à codeterminação responsável e a superação conjunta da angústia e da carência, decorrentes do isolamento, do arrebanhamento e da massificação, com a finalidade de alcançar bens positivos de vida.*¹⁷¹

Enquanto a expulsão da angústia na massa acontece à custa das singularidades, essa outra forma de existência comunitária possibilitaria uma coletividade que não esmagasse a individualidade, preservando as contribuições de cada membro. A unidade se preserva não pela opressão, força e ameaça, mas por uma decisão livre. O egoísmo é superado pelo amor fraterno e o sistema ético leva em conta as demandas individuais e sociais. O papel do líder continua sendo importante, mas se encontra vinculado a uma autoridade espiritual. No caso da

¹⁶⁹ Vale lembrar a sinalização de Freud segundo a qual, por participar de vários grupos e poder se elevar acima de suas identificações grupais, o indivíduo pode alcançar certa autonomia em relação à massa: “Cada indivíduo, portanto, partilha de numerosas mentes grupais – as de sua raça, classe, credo, nacionalidade etc. – podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade” (Freud, 1996 [1921], p. 139). Nesse sentido, a originalidade de Pfister estaria em pensar o funcionamento de um agrupamento humano que, em si mesmo, reunisse as condições necessárias para evitar a massificação.

¹⁷⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 143-144. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 111. Para uma avaliação das mudanças no pensamento de Pfister em relação ao socialismo ao longo de sua obra, cf. Jager-Werth, Hans Ulrich. Oskar Pfister and the Beginning of Religious Socialism. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 1, jan. 1974, p. 57-61.

¹⁷¹ Pfister, 1948 [1944], p. 144. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 111.

comunidade cristã, não se trata somente de uma ideia norteadora, mas de uma presença, configurada pelo “poder espiritual que compartilhara a ideia que edifica a comunidade, enquanto expressão de sua vontade”, e que vela por sua concretização. Essa é a presença divina, a presença de Jesus na comunidade, de “Deus ou Cristo como a encarnação de seu amor”, antes de tudo, e somente “à distância, dos órgãos de execução por Ele estabelecidos, como a Sagrada Escritura, Igrejas, Sacramentos, e assim por diante”.¹⁷² Portanto, Pfister compreende a presença de Jesus na comunidade cristã de forma diferente da abordagem materialista e metapsicológica proposta por Freud, na medida em que concebe Cristo não somente enquanto ideal que unifica a organização, pois está também presente espiritualmente. Esta distância que Pfister vê entre Deus e as mediações é um aspecto central para sua compreensão da história do cristianismo. De certa maneira, esta visão se encontra na base das aproximações que traça entre Jesus e Freud, entre a poimênica e a psicanálise. Partindo dessas considerações, o pastor propõe uma definição de comunidade religiosa:

A associação comunitária religiosa extrai força e unidade de sua grandeza espiritual, que preenche a sua alma, não enquanto ideia, mas enquanto realidade excelsa, trazendo ao seu encontro e difundindo amor, unindo fraternalmente, impulsionando as ações morais, mediante forças e certezas que tragam felicidade e, desta forma, em vez de sujeição [*Gebundenheit*], produzindo liberdade pessoal e vínculo [*Verbundenheit*] mais elevados, que sobrepujam e superam tudo, até mesmo a angústia mais severa.¹⁷³

Desta forma, Pfister sustenta que a comunidade provê os melhores meios possíveis para evitar a angústia patogênica, prevenir os sintomas de neurose obsessiva e superar o medo do líder, da massa e da solidão, podendo chegar, inclusive, a ultrapassar o complexo dilema da ambivalência afetiva frente à figura paterna, tão fortemente sublinhado por Freud em sua aproximação ao fato religioso: “Ela não se aferra à atitude ambivalente em relação ao pai, como é o caso das massas, mas àquela comparável a uma atitude familiar harmônica”. O pastor tem consciência de que esse ideal é muito elevado e seu equilíbrio é delicado: “Certamente, essa comunhão de vida exposta pressupõe uma fase significativa de desenvolvimento individual e ética social, e vários perigos a espreitam”.¹⁷⁴

Ao interrogar-se se esse tipo de comunidade seria uma utopia, ele conclui que, para certos círculos de sujeitos, sim, esse projeto estaria além de suas possibilidades psicológicas. Contudo,

¹⁷² Pfister, 1948 [1944], p. 144-145. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 111-113.

¹⁷³ Pfister, 1948 [1944], p. 146. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 114, grifos no original. É preciso notar que, em alemão, estão destacados somente os prefixos das palavras “*Gebundenheit*” (sujeição) e “*Verbundenheit*” (vínculo), em um jogo de palavras que possuem o mesmo radical, mas com sentidos distintos.

¹⁷⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 147. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 114-115.

sustenta que a história demonstrou aproximações a esse ideal, ainda que em baixo número e extensão.¹⁷⁵ Esse estilo de organização social demanda humildade, sentido de responsabilidade comum e amor à comunidade, não sendo acidental que as maiores e duradouras dessas comunidades se organizaram em torno da fé. O pastor conclui que alcançou uma fundamentação científica suficiente para abordar um tema tão “altamente significativo para a história da humanidade”:¹⁷⁶ a formação e a superação da angústia na história da religião judaico-cristã.

Em carta a Freud, Pfister deixa clara sua concepção ampla e larga da vontade divina: “Se tão somente as pessoas forem tornadas boas e felizes, com ou sem religião, o querido Deus aprovará este trabalho com um amável sorriso.”¹⁷⁷ Quando investigarmos a abordagem pfisteriana sobre Jesus, pretendemos esclarecer sua concepção cristológica, de modo a elucidar suas tentativas de aproximação entre a atividade taumaturgica de Jesus de Nazaré, relatada nos Evangelhos, e o método clínico elaborado por Freud.¹⁷⁸ Neste momento, nossa proposta é buscar compreender como o pastor suíço concebe o cristianismo, tema central em sua obra.

Para Pfister, o cristianismo genuíno é fundamentalmente marcado pelo amor de Jesus, em contraposição à neurose obsessiva. Segundo ele, a abordagem freudiana da religião teria possibilitado compreender psicodinamicamente como a mensagem do Nazareno teria sido deturpada por influência de motivações latentes: “Freud nos propiciou a possibilidade de reconhecer por que, através de um processo neurótico obsessivo, as intenções do fundador da religião cristã foram deturpadas muitas vezes para uma caricatura”.¹⁷⁹ No prefácio de *O cristianismo e a angústia*, ele assim resume sua compreensão a respeito das distorções do anúncio amoroso e salvífico da fé cristã:

¹⁷⁵ Para Domínguez Morano (2009 [1992], p. 329-332), haveria uma tensão permanente entre comunidade e instituição, correlata àquela entre subjetividade e objetividade. Pode ser interessante comparar as afirmações de Pfister sobre a comunidade e a investigação de Sidnei Vilmar Noé sobre as mudanças de comportamento em pequenos grupos religiosos a partir da psicologia social: Noé, Sidnei Vilmar. *Einstellung – Verhaltensänderung in und durch Kleingruppen: Rezeption eines socialpsycho-logischen Komplexes für den Kirchlichen Kontext* [Orientador: Gottwalt Klaus Winkler]. Tese de Doutorado em Teologia Prática. Kirchliche Hochschule Bethel Bielefeld, 1997.

¹⁷⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 148. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 115-116.

¹⁷⁷ Freud; Meng, 2009 [1963], p. 135-136. Carta de Pfister a Freud em 10 de setembro de 1926. Esta posição de Pfister parece ser compartilhada por teólogos contemporâneos: “Amar aos homens por si mesmos e não somente por Deus, exige lutar pela justiça, mesmo que Deus não existisse. Quem faz algo pelos demais, mesmo que não pense em Deus e prescindia dele, é quem é reconhecido como discípulo (Mt 25,37-40.44-46). O centro do cristianismo não está no que fazemos por Deus, mas na fraternidade com os homens. Quando o ser humano faz o bem aos demais é imagem de Deus, mesmo que a pessoa não creia em Deus nem o faça por ele. O determinante não é a crença em Deus, mas o compromisso de vida” (Estrada, Juan Antonio. *Las muertes de Dios: ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2018, p. 138-139).

¹⁷⁸ Em seu trabalho *Cura de almas neotestamentária e terapia psicanalítica*, a proposta de Pfister é polêmica e audaz: “No que segue, espero provar que o psicanalista, apesar de seu rígido procedimento metódico, segue os passos do Evangelho e que, no fundo, apenas desenvolve algumas inspirações profundas da verdade neotestamentária” (Pfister citado por Wondracek, 2003, p. 66-67). Cf. Pfister, Oskar. *Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. Imago*, ano XX, 1934.

¹⁷⁹ Pfister, 2003 [1928], p. 40.

Experimentei como a neurose altera a prática cristã do devoto, de modo que esta adquire traços neuróticos (...) Os dogmas são monstruosamente ressaltados, transformando-se por vezes em fetichismo dogmático. Desta forma, de uma religião de amor, o cristianismo transformou-se, talvez até na maioria das vezes, em uma religião de angústia perante os dogmas. Deus, de um Pai celestial amoroso, transformou-se – em épocas especialmente negras de um cristianismo coercitivo – num Pai sinistramente dogmático.¹⁸⁰

Dentre as questões que mobilizaram seu trabalho de pesquisa para a elaboração de *O cristianismo e a angústia*, podemos destacar três: a continuidade ou descontinuidade entre a religião cristã e as intenções de seu fundador; as condições para que a fé cristã seja preservada de deformações; a possibilidade de eliminar a angústia entre os seres humanos, em geral, e entre os cristãos, em particular. A tarefa se resume do seguinte modo: “Desejamos saber como o cristianismo influenciou a angústia e a angústia influenciou o cristianismo”. Além da questão histórico-psicológica, o pastor expressa de forma simples a interrogação que levanta sobre as condições para a saúde mental na religião: “Como é possível proteger o cristianismo e os fiéis das deformações mórbidas causadas pela angústia?”. Considera este objetivo muito importante, pois a história da Igreja mostra como a pregação do Evangelho foi muitas vezes mal interpretada, em um espírito contrário ao de Jesus. Para Pfister, a história da cristandade [*Christenheit*] não é sempre uma história do cristianismo [*Christentums*], mas também uma história do não-cristianismo [*Unchristentums*] e até mesmo do anticristianismo [*Antichristentums*]. Evitando atribuir à influência do demônio a causa deste fato terrível, que deveria fazer sangrar os corações dos amigos da fé cristã, Pfister demonstra-se afinado com o discurso científico. Afirma que sua tarefa consiste em estudar cientificamente a gênese dessas deformações, compreender sua causa e as leis que as governam, para melhorar a “compreensão da relação entre cristianismo e angústia”.¹⁸¹

Em *A ilusão de um futuro*, o pastor sinalizara que a oração do Pai-nosso, ao rezar “Venha a nós o teu Reino!”, implica uma obrigação de aplicar todas as forças disponíveis, na construção do Reino de Deus nesta Terra. Entretanto, a cristandade teria compreendido erroneamente este pedido, confundindo-o com uma imposição religiosa: “Jesus não tem culpa de que a cristandade tantas vezes compreendeu erroneamente essa exigência”.¹⁸²

Seguindo essas pistas deixadas por Pfister, pode ser frutuoso compreender sua abordagem do cristianismo, em contraste com o modelo da cristandade. Paradoxalmente, esta, por vezes,

180 Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 195.

181 Pfister, 1948 [1944], p. 33-34. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 5-6.

182 Pfister, 2003 [1928], p. 40.

mostrou-se, segundo ele, enquanto a antítese do cristianismo. O termo “cristandade”, cunhado na Inglaterra medieval e na Europa do Norte, refere-se, em primeiro lugar, ao contexto de uma única Igreja, integralmente conectada ao governo; depois, refere-se aos cristãos coletivamente, ao território que ocuparam e, mais frequentemente, ao ideal de uma nação cristã, em contraposição à sociedade e à cultura pagã.¹⁸³

Essa compreensão de uma identificação ou justaposição entre religião e cultura parece estar presente na obra freudiana. Em *O futuro de uma ilusão*, Freud afirma que abordará um recorte específico da religião, que “corresponde aproximadamente à forma final assumida por nossa civilização atual branca e cristã”.¹⁸⁴ Em sua abordagem, o criador da psicanálise parece traçar uma equivalência entre a fé cristã e a sociedade de seu tempo, sem distinguir as diferentes modalidades, que Pfister conhece, e que tornam incompatível uma equivalência entre a cultura e o Evangelho, núcleo de sentido da fé cristã.¹⁸⁵

O pastor sugere que Freud atribui à religião a “missão policial” de atuar como “polícia cultural”, o que, segundo ele, não corresponde à verdadeira vocação da fé religiosa, pois “a religião tem coisas mais importantes a fazer que proteger a mistura de sublimidades e atrocidades que hoje se chama cultura”. Dessa forma, Pfister diferencia cultura e religião de forma mais acurada que Freud, afirmando que a segunda não está necessariamente a serviço da primeira; particularmente, a religião não está de acordo com a crueldade, a injustiça, a ganância, a opressão e outros “germes tóxicos”, que fazem parte daquilo que se chama de cultura e com os quais o religioso não pode compactuar. Trata-se de uma relação complexa, na qual a religião se alia a algumas tendências da cultura e se opõe a outras, querendo convocá-las a elevar-se na direção de valores humanos mais dignos.¹⁸⁶

¹⁸³ Patte, Daniel. Christendom. In: Patte, Daniel. (Org.). *The Cambridge Dictionary of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 211. Para uma abordagem detalhada da formação e da divisão da cristandade, consultar a seguinte obra em dois volumes: Dawn, Christopher. *A formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. São Paulo: É realizações, 2014a. Dawn, Christopher. *A divisão da cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. São Paulo: É realizações, 2014b. Cf. tb. Gomes, Francisco. *Cristandade e cristianismo antigo. Phoenix*, v. 6. Rio de Janeiro, 2000, p. 178-196.

¹⁸⁴ Freud, 1996 [1927], p. 28.

¹⁸⁵ Nesse contexto, é importante considerar os determinantes subjetivos e socioculturais da abordagem freudiana da religião (Domínguez Morano, 1991, p. 437-455); em particular, os limites do conhecimento de Freud sobre a religião, em geral, e sobre o catolicismo, em particular, foram muito acertadamente destacados (Araújo, 2014, p. 158-162). Nessa direção, vale recordar o fato de que Roudinesco considerou a réplica de Pfister, *A ilusão de um futuro*, como um “brilhante ensaio”; segundo ela, Freud desconhecia a “significação das experiências místicas” enquanto um “modo de conhecimento dos mistérios de Deus e da fé” (Roudinesco, 2016, p. 373).

¹⁸⁶ As expressões, citações e ideias presentes neste parágrafo se encontram em: Pfister, 2003 [1928], p. 38-40.

Apoiando-se na Revelação bíblica, especialmente nos escritos joaninos,¹⁸⁷ Pfister assume, enquanto pressuposto fundamental, que Deus é Amor.¹⁸⁸ Desta forma, o amor de Jesus é entendido por ele como a essência do cristianismo, à qual os dogmas não deveriam se sobrepor; ao contrário, a ciência da fé cristã deveria ser entendida, segundo ele, como uma doutrina do amor.¹⁸⁹ Dessa forma, sua concepção do cristianismo, em particular, e da religião, em geral, centra-se, em seu núcleo mais profundo, na vivência amorosa que transforma a vida do fiel:

A religião se ocupa com a pergunta pelo sentido e valor da vida, com o impulso por unificação da razão numa concepção universal de mundo que abarca o ser e o dever, com o anseio por um lar e paz, com o impulso pela *unio mystica* com o absoluto, com as algemas de culpa da alma, com o anseio de liberdade por graça, com a necessidade de um amor que esteja livre das inseguranças insuportáveis do terreno, com inúmeros outros anelos, que, quando não satisfeitos, sufocam e amedrontam a alma, mas que pela harmonização religiosa elevam a vida humana para alturas esplêndidas com horizontes indescritivelmente encantadores, que fortalecem o coração e que elevam o valor da existência pela incumbência de compromissos morais muito pesados no espírito de amor.¹⁹⁰

A sua concepção de cristianismo transparece com muita clareza no prefácio de *O cristianismo e a angústia*, no qual Pfister atrela a saúde e o pleno desenvolvimento do amor, considerando-os decisivos para a felicidade e a eficiência tanto do indivíduo quanto da humanidade. A essência mais profunda da natureza humana [*dem tiefsten Wesen der Menschennatur*] demanda o amor, sem o qual, essa é conduzida à miséria, doença, maldade e crueldade, pois os impulsos mais primitivos, que não sejam domesticados pelo amor, rompem as barreiras e causam destruição. Em seu sentido mais elevado, o significado do amor nem sempre é óbvio. Este amor, segundo ele, foi o ensinamento de Jesus e inspirou sua vida; quando se tenta colocá-lo em palavras, assim como acontece com a verdade cristã [*der christlichen Wahrheit*], é mais bem exemplificada pelo próprio Jesus. À pergunta de Pilatos: “*Quid est veritas?*” [“O que é verdade?”], a resposta somente pode ser em termos irracionais e jamais poderá ser haurida exclusivamente de conceitos lógicos, pois a melhor maneira de responder,

¹⁸⁷ Cf. particularmente 1Jo 4,18: Bíblia, 2010, p. 2132; Pfister, 1948 [1944], p. 46; Pfister, 1985 [1944], p. 18.

¹⁸⁸ Cf. a perícopes de 1Jo 4,16, localizada um pouco antes daquela citada por Pfister: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (Bíblia, 2010, p. 2131).

¹⁸⁹ Cf. o título do último capítulo de *O cristianismo e a angústia*: “A ciência da fé cristã enquanto doutrina do amor” [*Christian Dogmatics as a Doctrine of Love*, na tradução inglesa; *Die christliche Glaubenswissenschaft als Liebeslehre*, no original alemão] (Pfister, 1948 [1944], p. 539; Pfister, 1985 [1944], p. 476).

¹⁹⁰ Pfister, 2003 [1928], p. 53.

acerca da pergunta sobre a essência do amor cristão, está contida nas mesmas letras da pergunta, organizadas em uma ordem diferente: “*Est vir qui adest*” [“É o homem que está aqui”].¹⁹¹

Dessa forma, para Pfister, o cristianismo está centrado, fundamentalmente, na Pessoa de Jesus, que revela o amor em seu sentido mais elevado, difícil de ser colocado em palavras. Entretanto, segundo ele, a essência do cristianismo frequentemente foi desfigurada, ao longo da história cristã, que se afastou das intenções do Mestre e abriu espaço para que a angústia conquistasse o espaço que seria devido ao amor. Nesse sentido, o esforço intelectual do pastor de Zurique, em sua obra magna, concentrou-se em compreender a psicodinâmica inconsciente que estaria agindo subterraneamente na história do cristianismo, dificultando que realizasse aquilo para o qual fora chamado, sua vocação a inspirar-se e deixar-se transformar pela vida e pelo Evangelho de Jesus.

Após abordar o contexto familiar, cultural, religioso e acadêmico, no qual Pfister se constituiu enquanto sujeito e autor, assim como sua compreensão da teologia e do cristianismo, investigaremos os efeitos de seu encontro com Freud, no contexto da história da psicanálise na Suíça, assim como sua compreensão da técnica psicanalítica e dos impactos deste encontro em sua prática, enquanto pastor dedicado à cura de almas.

¹⁹¹ Pfister, 1948 [1944], p. 25-26. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXIX-XL, expressões em latim no original. A citação de Pilatos é retirada de Jo 18,28 (Bíblia, 2010, p. 1890); quanto à resposta, trata-se de um anagrama construído a partir das mesmas letras da pergunta (cf. Paulo VI, Papa. Audiência geral [Quarta-feira, 20 de maio de 1970]. Vaticano, 1970).

2. O movimento psicanalítico suíço

2.1. Viena e Zurique

Após um longo percurso de formação, Freud construiu um novo método clínico, profundamente articulado a uma teoria do psiquismo, na qual o inconsciente é um conceito fundamental. Nos anos que se seguiram à criação da psicanálise, cujo marco inaugural pode ser considerado a publicação do livro *A interpretação dos sonhos*,¹⁹² Freud sustentou com firmeza suas descobertas. É no contexto de um vínculo transferencial com o analista que o analisando poderá dedicar-se a um trabalho psíquico, com profundas reverberações em sua história de vida, norteados pela única e fundamental regra analítica, aquela da associação livre.¹⁹³ Pouco a pouco, os efeitos dos atendimentos na Berggasse 19 foram se espalhando e alcançando outros clínicos, que se reuniam ao médico vienense, para aprender a “arte do divã”.¹⁹⁴

Quase todos os primeiros analistas eram judeus europeus, influenciados pelo Iluminismo judaico (*Haskalah*), de língua e cultura alemãs, provenientes do Império Prussiano, do Império Austro-Húngaro e em parte do Império Russo. Esse contexto era influenciado pelo movimento de reforma do saber psiquiátrico, que transformara o tratamento da loucura e das doenças psíquicas desde o final do século XVIII.¹⁹⁵ Nos outros países europeus, constituíram-se democracias modernas (monarquias constitucionais ou democracias parlamentares). Foi neles que a psicanálise se expandiu, a partir de 1913, transformando-se à medida que desmoronavam os antigos Impérios centrais, nos quais nascera.¹⁹⁶

Nascida no coração do Império Austro-Húngaro, portanto, a psicanálise seduziu, inicialmente, uma primeira geração de pioneiros de língua alemã, provenientes de todos os cantos da Mitteleuropa e, de modo geral, oriundos de um meio de comerciantes ou intelectuais judeus. Entre 1902 e 1913, ela veio então a conquistar três “terras prometidas” (ou Estados democráticos) onde se haviam desenvolvido, segundo o ideal da ética protestante, os

¹⁹² Freud, 1996 [1900].

¹⁹³ Cf. Freud, Sigmund. Sobre a dinâmica da transferência [1912b]. In: Freud, Sigmund. *Fundamentos da clínica psicanalítica* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 6]. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 107-120; Freud, Sigmund. Lembrar, repetir e perlaborar [1914]. In: Freud, 2017, p. 151-164.

¹⁹⁴ Cf. a expressão em Roudinesco, Elisabeth. *Freud na sua época e em nosso tempo* [2014]. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 296.

¹⁹⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 342-343. Segundo os autores, no Império Otomano, apesar da importância das minorias judaicas, não havia um movimento de reforma que favorecesse a implantação do saber psiquiátrico e a afirmação de uma nova visão sobre a loucura; em consequência, a psicanálise naquele contexto permaneceu um fenômeno marginal, vinculado a poucos pioneiros abertos à cultura ocidental.

¹⁹⁶ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 343.

princípios gerais da psiquiatria dinâmica: Suíça, Grã-Bretanha e Estados Unidos.¹⁹⁷

A distribuição geográfica da psicanálise mostra que sua aceitação ou rejeição se explicam mais pelo contexto histórico e a situação política, do que por um obstáculo mental ou pela cultura. Seriam basicamente duas as condições para a implantação das ideias freudianas e a organização de um movimento analítico: “a constituição de um saber psiquiátrico, isto é, de uma visão da loucura capaz de conceituar a noção de doença mental em detrimento da ideia de possessão divina, sagrada ou demoníaca” e “a existência de um estado de direito, passível de garantir o livre exercício do ensino freudiano”.¹⁹⁸

No conjunto dos países que desempenharam papel importante na difusão da psicanálise, a Suíça mostrou-se fundamental, razão pela qual Freud muitas vezes prestou-lhe homenagem:¹⁹⁹ “Repetidas vezes reconheci com gratidão os grandes serviços prestados pela Escola de Psiquiatria de Zurique na difusão da psicanálise, em particular por Bleuler e Jung”.²⁰⁰ Os suíços podem ser considerados “psicanalistas da primeira hora”.²⁰¹ De fato, desde a primeira grande reunião dos freudianos, na cidade de Salzburgo, em 1908, a Suíça esteve representada.²⁰² Este foi o primeiro país a acolher as teses freudianas, desde o início do século XX, o que pode ser atribuído a diversos fatores, tais como: sua estabilidade política, o poder de seu movimento psiquiátrico descentralizado, sua tradição pedagógica e, por fim, a originalidade e talento de grandes personagens. Dentre os integrantes do movimento psicanalítico suíço, podem ser mencionados, além do pastor Pfister, Hermann Rorschach,²⁰³ Emil Oberholzer,²⁰⁴ Philipp

¹⁹⁷ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 343.

¹⁹⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 344.

¹⁹⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 737. Para esta aproximação histórica, baseamo-nos amplamente neste *Dicionário de psicanálise*, especialmente no verbete intitulado “Suíça”. O *Dicionário histórico da Suíça* apresenta os verbetes “psicologia” e “psiquiatria”, mas não um verbete específico intitulado “psicanálise”. Faremos referência, dentre outros textos, àquele em que Freud narra a história do movimento analítico até o ano de 1914, período importante para o nosso estudo, na medida em que compreende os cinco primeiros anos de sua amizade com Pfister e o período de rompimento com Jung: Freud, Sigmund. A história do movimento psicanalítico [1914]. In: *ESB*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-73. Para aprofundar a compreensão da história da psicanálise na Suíça, dentre outros textos que serão mencionados ao longo deste capítulo, cf. Cifali, Mireille. Les débuts de la psychanalyse en Suisse. *Nervure: Journal de Psychiatrie*, n. 8. Paris, 1995, p. 10-17; Widmer, Peter. Situation de la psychanalyse en Suisse alémanique. *Le Bloc-notes de la Psychanalyse*, n. 10, 1991, p. 69-81.

²⁰⁰ Freud, 1996 [1914], p. 36.

²⁰¹ Walser citado por Haynal, André; Falzeder, Ernst. Les suisses. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 11. Cf. a citação original em Walser, Hans. Psychoanalyse in der Schweiz [1976]. In: Eicke, Dieter. (Org.). *Tiefenpsychologie*, v. 2: neue Wege der Psychoanalyse, Psychoanalyse der Gesellschaft, die psychoanalytische Bewegung. Weinheim: Beltz, 1982, p. 455.

²⁰² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 385.

²⁰³ Psiquiatra e psicanalista suíço da primeira geração freudiana, nasceu em Zurique, de família protestante (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 671-672).

²⁰⁴ Psiquiatra e psicanalista analisado por Freud (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 550).

Sarasin,²⁰⁵ Hans Zulliger,²⁰⁶ Raymond de Saussure,²⁰⁷ Madeleine Rambert²⁰⁸ e Henri Flournoy;²⁰⁹ dentre os que se aproximaram da psicanálise, deve-se mencionar Bleuler e Ludwig Binswanger;²¹⁰ outros se tornariam dissidentes, sendo Jung o mais célebre. Além disso, o multilinguismo da Suíça fez com que ela se tornasse um ponto de passagem privilegiado para a introdução da teoria freudiana na França.²¹¹

Para compreender os atravessamentos teóricos e institucionais na obra magna do pastor suíço, é preciso situá-lo, no contexto compartilhado com seus colegas suíços. Como veremos, certos elementos presentes nas questões teóricas, clínicas e institucionais, que aparecem em sua abordagem do cristianismo e em seu diálogo com Freud, encontram certa ressonância no âmbito das obras de seus compatriotas. As notícias sobre o acolhimento entusiasmado pelos protestantes na Suíça, a recepção por parte da nosografia psiquiátrica e a aplicação da psicanálise ao tratamento das psicoses – uma vez que Bleuler e Jung experimentavam a técnica analítica no tratamento da loucura – eram recebidas com alegria na Áustria por Freud. Este pensava encontrar, nessa via, um caminho para demonstrar que a psicanálise não era uma “ciência judaica” e nem se restringia ao círculo vienense.²¹²

Nesse contexto, Zurique ocupou um lugar particular, tornando-se o “centro da psicanálise suíça”.²¹³ Em 1904, Bleuler informa a Freud que ele e seus assistentes estavam interessados em

²⁰⁵ Psiquiatra e psicanalista suíço, desempenharia um papel importante na história da psicanálise em seu país (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 684).

²⁰⁶ Educador suíço que buscou aplicar o método psicanalítico ao tratamento de crianças em idade escolar (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 791).

²⁰⁷ Psiquiatra e psicanalista suíço, de família protestante, filho de Ferdinand de Saussure (fundador da linguística estrutural). Dotado de grande erudição, escreveu muitos textos sobre a história da psicanálise, sua teoria e técnica, incluindo um livro de introdução ao método psicanalítico, em francês, com o mesmo título daquele que fora escrito por Pfister quase uma década antes, e que, tal como aquele, também seria prefaciado por Freud. Ele teria um papel importante na expansão da psicanálise na Europa, criando a Federação Europeia de Psicanálise (FEP) no ano de 1969 (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 684-686). Cf. Saussure, Raymond de. *La méthode psychanalytique*. Lausanne/Genebra: Payot, 1922.

²⁰⁸ Psicanalista suíça, filha de pastor, começou a praticar a psicanálise com crianças no período entre guerras (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 641).

²⁰⁹ Psiquiatra e psicanalista suíço, foi um dos artífices ativos do movimento analítico em seu país, sendo também membro da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP). Foi analisado por Jung na Suíça, por Johan van Ophuijsen na Holanda e por Freud e Hermann Nunberg em Viena (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 241).

²¹⁰ Psiquiatra suíço, de origem judia e descendente de uma “dinastia de psiquiabras” que rechaçara os meios coercitivos e fundara a Clínica Psiquiátrica de Bellevue, para a qual Freud já enviara pacientes. Tendo estudado medicina e filosofia, estabeleceu contato com intelectuais e artistas de seu tempo, voltando-se para a fenomenologia e a ontologia e desenvolvendo um novo método terapêutico, denominado análise existencial [*Daseinanalyse*] (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 67-69). Esse termo, cunhado em 1924 pelo psiquiatra Jakob Wyrosch para designar o método binswangeriano, indica uma mistura entre psicanálise freudiana e fenomenologia heideggeriana, tomando por objeto a existência do sujeito em sua tríplice dimensão do tempo, do espaço e de sua relação com o mundo; por extensão, o termo viria a abranger todas as correntes psicoterapêuticas fenomenológicas (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 19).

²¹¹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 737.

²¹² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 737.

²¹³ Chemouni, Jacques. *História do movimento psicanalítico* [1990]. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 30.

sua obra.²¹⁴ Seu principal assistente, Jung, inicia uma longa correspondência com Freud em 1906; ele e Binswanger visitam Freud em 1907, tornando-se seus primeiros alunos suíços.²¹⁵ Por volta da primeira década da história da psicanálise, “Zurique estava a ponto de tornar-se, depois de Viena, o segundo centro mundial da psicanálise”.²¹⁶ Além de ter acolhido o surgimento da psiquiatria dinâmica, a cidade se tornou também o principal centro de recepção de novos interessados em estudar e participar do movimento psicanalítico, tanto na clínica de Burghölzli, hospital público de doenças mentais em Zurique, quanto na Universidade de Zurique, em que Bleuler era professor e Jung seu assistente.²¹⁷ “Nunca é demais repetir que Zurique, berço do protestantismo [...] foi também, desde o início do século XX, o centro nevrálgico da implantação da psicanálise no campo da medicina mental”.²¹⁸ Aliado a Jung, “Freud sonhava conquistar, desde Viena, via Zurique, a terra prometida da psiquiatria de língua alemã”,²¹⁹ como se pode constatar em uma carta ao discípulo: “Estamos indo adiante, não há dúvida; se sou Moisés, o senhor é Josué e tomará posse da terra prometida da psiquiatria, que só poderei entrever de longe”.²²⁰

Mesmo após o rompimento com o discípulo, Freud não deixará de reconhecer o “extraordinário impulso” que a psicanálise experimentou com a aliança entre Viena e Zurique:

A partir de 1907, quando as Escolas de Viena e Zurique se uniram, a psicanálise tomou o extraordinário impulso cujo ímpeto ainda hoje se sente; isto é indicado tanto pela difusão da literatura psicanalítica e pelo constante aumento do número de médicos que a praticam ou estudam, como pela frequência com que é atacada em congressos e associações eruditas. Penetrou nas terras mais distantes e por toda a parte não somente deixou perplexos os psiquiatras, como dominou a atenção do público culto e de investigadores de outros campos da ciência.²²¹

Entretanto, para Freud, não foi o apoio de Zurique que teria despertado a atenção do mundo científico para a psicanálise; segundo o criador deste novo método clínico, a recepção da psicanálise teria experimentado um período de latência, ao qual se seguiria um crescente interesse, até expandir-se mundo afora. Entretanto, enquanto na maioria das cidades às quais chegava, a nova área de estudos produzia “um vivo repúdio, quase sempre apaixonado”, em

²¹⁴ Chemouni, 1991 [1990]. O mesmo autor informa que uma longa amizade se estabeleceu entre Freud e Bleuler, o qual já citava os trabalhos daquele nos primeiros anos da década de 1890.

²¹⁵ Chemouni, 1991 [1990], p. 30.

²¹⁶ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 67.

²¹⁷ Haynal; Falzeder, 2014, p. 11.

²¹⁸ Roudinesco, Elisabeth. *Dicionário amoroso da psicanálise* [2017]. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 343.

²¹⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 80.

²²⁰ Freud citado por McGuire, William (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 246.

²²¹ Freud, 1996 [1914], p. 39.

Zurique, ao contrário, “um acordo em linhas gerais foi a nota dominante”.²²² Em carta a Pfister, Freud escreve: “Esperamos que a centelha, que no nosso chão protegemos com penoso esforço, na sua terra possa tornar-se uma fogueira da qual nós, então, possamos buscar uma lenha flamejante”.²²³ As condições favoráveis na Suíça se apresentavam de tal maneira, que era como se o caminho até Viena passasse por Zurique:

[...] em nenhum outro lugar havia um grupo tão coeso de partidários, nem uma clínica pública posta a serviço das pesquisas psicanalíticas, nem um professor de clínica que incluísse as teorias psicanalíticas como parte integrante de seu curso de psiquiatria [...] A maior parte dos meus seguidores e colaboradores de hoje chegou a mim via Zurique, mesmo aqueles que se encontravam geograficamente muito mais perto de Viena do que da Suíça.²²⁴

O movimento analítico se introduziu na Suíça germânica, ainda em 1907, com a criação da Sociedade Freud, fundada por Jung.²²⁵ Entre seus membros, encontravam-se Alphonse Maeder,²²⁶ Binswanger e Riklin, que organizariam, no ano de 1910, o congresso da *International Psychoanalytical Association* (IPA),²²⁷ em Nürnberg. Jung foi eleito presidente²²⁸ e Riklin, seu parente e compatriota, tornou-se seu secretário; reeleitos por aclamação, duas vezes, em 1911 e 1912, conquistariam 30 dos 52 votos em 1913, o que de algum modo parecia apontar para a ruptura que ocorreria entre Freud e Jung, no ano seguinte, em consequência de

²²² Freud, 1996 [1914], p. 37.

²²³ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 26. Carta de Freud a Pfister em 9 de fevereiro de 1909.

²²⁴ Freud, 1996 [1914], p. 37.

²²⁵ Segundo Haynal & Falzeder, tratava-se de um grupo informal que se reunia quinzenalmente para encontros “exclusivamente consagrados a uma discussão de questões freudianas” (Jung citado por Haynal & Falzeder, 2014, p. 12). A citação é extraída de uma carta de Jung a Meyer de 19 de novembro de 1907 e se encontra disponível nos Arquivos Meyer da Universidade Johns Hopkins.

²²⁶ Psiquiatra e psicanalista suíço, entrou em contato com as teses freudianas na clínica do Hospital Burghölzi. Desempenhou um papel importante na introdução do freudismo na França, através de Zurique, mas em seus artigos recusava o predomínio da sexualidade e, após a ruptura entre Freud e Jung, escolheria o lado deste último. (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 482).

²²⁷ Fundada em Nuremberg em 30 de março de 1910 por Ferenczi e Freud, a Associação Internacional de Psicanálise intitulava-se inicialmente *Internationale Psychoanalytische Vereinigung* (IPV), cuja criação tinha como objetivo unir os grupos psicanalíticos de diferentes países. Com a migração da maioria dos psicanalistas da Europa continental para a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, a instituição tornou-se anglófona e assumiu oficialmente o nome inglês. A análise crítica da história da organização, entretanto, mostra uma burocratização progressiva da formação e da prática analítica (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 384-387).

²²⁸ Segundo Roudinesco & Plon (1998 [1997], p. 385), Freud confiou a Jung, um não judeu, a direção da associação, movido pelo desejo de “fazer a psicanálise sair do gueto vienense” e de não ser considerada uma “ciência judia”. O próprio Freud afirma: “O que tinha em mente era organizar o movimento psicanalítico, transferir o seu centro para Zurique e dotá-lo de um chefe que cuidasse de seu futuro [...] Achava que a localização do novo movimento em Viena longe de servir-lhe de recomendação, muito pelo contrário, o comprometia. Um lugar como Zurique, no coração da Europa, onde um professor universitário havia aberto as portas de sua instituição à psicanálise, parecia-me muito mais promissor [...] Via também uma segunda desvantagem em minha própria pessoa [...] Desejei, portanto, retirar para o segundo plano tanto a mim como a cidade onde nasceu a psicanálise” (Freud, 1996 [1914], p. 51).

divergências pessoais e teóricas: em abril de 1914, o psiquiatra se demite da presidência da IPA, levando consigo a maioria dos membros do grupo suíço.²²⁹

2.2. A Sociedade Suíça de Psicanálise

Após a ruptura entre Freud e Jung, os analistas suíços se dividiram entre as duas tendências. Pouco depois iniciou-se a tragédia da I Guerra Mundial. O movimento freudiano na Suíça seria reconstruído após o término desta, quando Pfister funda, com alguns outros – dentre os quais Oberholzer, Rorschach e Hans Walser –, em Zurique, a Sociedade Suíça de Psicanálise (SSP) [*Schweizerische Gesellschaft für Psychoanalyse*], cujo grupo era composto por 11 membros e não tardaria a experimentar dificuldades em seu funcionamento.²³⁰ A primeira sessão científica desta Sociedade aconteceu no dia 24 de março de 1919, às 20h, em Zurique, com o seguinte tema: “A psicanálise enquanto movimento espiritual”; contou com a presença de três representantes da IPA²³¹ – Ernest Jones,²³² Otto Rank²³³ e Hans Sachs²³⁴ –, além dos onze membros fundadores, dentre os quais nomeia-se “o pastor O. Pfister”, sendo Oberholzer designado presidente e Rorschach vice-presidente.²³⁵

²²⁹ Haynal; Falzeder, 2014, p. 12.

²³⁰ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 589-738. Cf. Kurz, Thomas. La psychologie des suisses. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 20-29.

²³¹ Haynal & Falzeder (2014, p. 14) perguntam-se se os membros da IPA temiam uma *Ver-Jungung* [junguianização], como se murmurava em Viena. Na versão consultada da tradução das *Cartas entre Freud e Pfister*, o termo que aparece é “*junguianização*” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 92, grifo no original). Observe-se também que o prefixo *ver* é o mesmo que preside os termos que significarão os mecanismos de defesa nas estruturas da neurose, da psicose e da perversão, respectivamente, *Verdrängung* (recalque), *Verwerfung* (forclusão) e *Verleugnung* (renegação).

²³² Psiquiatra e psicanalista inglês, fundador da psicanálise na Grã-Bretanha, ocupou um lugar considerável na história política da psicanálise e escreveu a primeira grande biografia de Freud (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 415-418). Cf. Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 1: os anos de formação e as grandes descobertas (1856-1900)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989a; Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 2: a maturidade (1901-1939)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989b; Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 3: última fase (1919-1939)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989c. Após o evento de abertura da nova Sociedade, Jones escreveria a Freud: “Pfister, o senhor o conhece: ele cria problemas querendo que o mundo inteiro se torne membro imediatamente, estando convencido de que cada um está a ponto de se tornar um psicanalista completo” (Jones citado por Kurz, 2014, p. 21. Carta de Jones e a Freud em 25 de março de 1919).

²³³ Psicanalista austríaco, doutor em filosofia, dedicava-se também ao estudo da literatura e da psicanálise aplicada. Nascido em Leopoldstadt, nos arredores de Viena, de família judia (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 641-644). Dentre suas obras mais conhecidas, cf. Rank, Otto. *O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos* [1909]. São Paulo: Cienbook, 2015; Rank, Otto. *O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos* [1909]. São Paulo: Cienbook, 2015.

²³⁴ Psicanalista judeu de Viena, ingressou na Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras no mesmo ano em que Freud e Pfister se conheceram, chegando a tornar-se um dos analistas didatas mais reconhecidos da primeira geração, mesmo não sendo médico (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 678-679). No mesmo ano em que Pfister publicaria *O cristianismo e a angústia*, Sachs lançaria uma biografia de Freud, nomeando-o mestre e amigo: Sachs, Hanns. *Freud: master and friend*. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

²³⁵ Moser, Alexander. Brève histoire de la Société Suisse de Psychanalyse [version française établie par Claude Dubois et Nancy Rossier, abrégée de l'article “Psychoanalysis in Switzerland” paru en 1992 en anglais dans le volume 1 de “Psychoanalysis International”, édité par Peter Kutter chez Frommann-Holzboog], p. 30; cf. tb.

As notícias sobre a fundação são recebidas alegremente por Freud, mas, considerando o contexto de divergências entre as teorias freudiana e junguiana, aconselha prudência na admissão de candidatos.²³⁶

Agora me alegra comunicar ao senhor que eu também julgo a fundação de uma sociedade em Zurique como algo esperançoso, desde que aqueles senhores, que na maioria são novatos, mostrem-se prontos a aprender conteúdos úteis e não se esgotem em teorias e partidarismos antes que sua experiência os habilite para tal. Também creio que importa menos o grande número de membros do que a qualidade, e por isso peço encarecidamente colocar freios à sua bondade, que gostaria de harmonizar tudo que é contraditório, senão de novo tudo desemboca na verborragia junguiana.²³⁷

Pouco tempo depois, seria desencadeado um conflito político-institucional, atrelado a questões teórico-clínicas. Sachs visita a SSP na qualidade de responsável por acompanhar o pedido de adesão do novo grupo à IPA. Entretanto, ele demonstra desconfiança em relação a Pfister, critica uma tendência à “junguização” e aponta um esquecimento da teoria da sexualidade.²³⁸ A discordância eventualmente se resolveria, mas retornaremos a essa questão mais adiante, na medida em que ela contribui para evidenciar o caminho de elaboração das divergências teórico-clínicas entre Pfister e Freud, em conexão com seus desdobramentos político-institucionais.

Dentre os membros que logo se filiaram à SSP, pode-se citar Binswanger, Zulliger, Heinrich Meng,²³⁹ Ernst Blum e Max Müller. Depois, chegariam novos membros de Berna e

Moser, Alexander, *Brève histoire de la Société suisse de psychanalyse. Le Coq-Héron, n. 218 – La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 86-89. O site da organização informa que ela é integrante da IPA, fundada por Freud em 1908, assim como da Federação Europeia de Psicanálise, instituída em 1966: <https://www.psychoanalyse.ch/de/Organisation>. Para uma bibliografia específica sobre a instituição, cf. Moser, Alexander. *Notizen zur Geschichte der schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse (SGPsa)*; Schmid-Gloor, Eva. *Das Freud-Institut Zürich*.

²³⁶ Em minha dissertação de mestrado, mencionei brevemente esta recepção de Freud e a controvérsia entre Pfister e Sachs, que será abordada logo adiante (cf. Albuquerque, 2017, p. 88-89).

²³⁷ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 89. Carta de Freud a Pfister em 13 de abril de 1919.

²³⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738. Note-se, de passagem, que este é justamente um problema fundamental no pietismo, no moralismo e no puritanismo.

²³⁹ Médico e psicanalista suíço, pioneiro da aplicação da psicanálise ao campo da higiene mental, à qual se referia com o nome de “higiene psíquica” (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 507, expressão entre aspas no original). De origem protestante, nasceu na Alemanha e contraiu uma doença aos 2 anos de idade, da qual afirmava ter sobrevivido “graças ao amor indefectível e à fé religiosa de sua mãe” (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 508, citação entre aspas no original). Apaixonado por história das religiões, dentre outros temas, interessou-se pela psicanálise e correspondeu-se com Freud, sendo analisado por Paul Federn em Viena e assistindo às reuniões da *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* (WPV). Organizou conferências sobre profilaxia das doenças psíquicas dirigidas aos operários e trabalhou na *Berliner Psychoanalytisches Institut* (BPI), fazendo uma segunda análise com Sachs e seguindo os cursos de Abraham. Solidarizando-se com os colegas judeus expulsos pelos nazistas, exilou-se em Basileia, onde foi criada para ele a primeira cátedra de “higiene psíquica”, que ocupou até se aposentar em 1956. Tornou-se também um dos grandes especialistas da pedagogia psicanalítica (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 508). É possível perceber algumas aproximações dignas de nota entre as trajetórias de Meng e a de Pfister no que tange ao interesse pela religião e pela pedagogia psicanalítica. Vale notar que no subtítulo de *O*

Basileia.²⁴⁰ No contexto da Suíça francesa, em Genebra, psicólogos, pedagogos e moralistas continuavam a tradição de Théodore Flournoy.²⁴¹ Nesse contexto, o movimento analítico se organizava em torno de algumas grandes famílias genebrinas: os Flournoy, os Saussure, os Bovet. Em setembro de 1919, constituiu-se o Círculo Psicanalítico de Genebra, sob a presidência de Édouard Claparède.²⁴² Dentre os analistas médicos e leigos, encontravam-se Charles Odier, Henri Flournoy, Raymond de Saussure e Pierre Bovet. Todos pertenciam também à SSP, que agrupava os românicos e os germânicos, incluindo Charles Baudouin,²⁴³ que era próximo de Jung e dos freudianos.²⁴⁴

Pode-se mencionar ainda o caso especial de Jean Piaget. Analisado por Sabina Spielrein,²⁴⁵ interessou-se pela psicanálise após seguir os cursos de Jung, Bleuler e Pfister.

cristianismo e a angústia aparece a expressão *religionshygienische Untersuchung* [investigação higiênico-religiosa] e que Meng organizou com Ernst Freud a primeira edição da correspondência entre Freud e Pfister (Freud; Meng, 1963a; 1963b; 1966; 1990; 2009).

²⁴⁰ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738.

²⁴¹ Médico suíço e de família calvinista, foi contemporâneo de Freud e aluno de Wilhelm Wundt, tendo ocupado a primeira cátedra de psicologia experimental em Genebra. Interessou-se por espiritismo e ocultismo, investigava aquilo que se encontra além da consciência, que se acreditava discernir nos fenômenos de personalidade múltipla, e estudou a glossolalia. Embora tenha permanecido vinculado à tradição dos antigos magnetizadores, estudou a teoria freudiana e se tornou uma “figura original na história do freudismo na Suíça”, na medida em que “ocupa lugar importante na história da descoberta do inconsciente e da passagem do espiritismo para a psicanálise”. Seu filho, Henri Flournoy, tornou-se psicanalista, assim como seu neto, Olivier Flournoy (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 241-242). Cf. Cifali, Mireille. *La Belle au Bois-Dormant en terre romande. Le Coq-Héron, n. 218 – La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 30-37; Flournoy, Théodore. *From India to Planet Mars: a Study of a Case of Somnambulism with Glossolalia*. New York/London: Harper & Brother Publishers, 1900. Para uma apresentação da articulação entre espiritismo, religião e psicanálise na obra flournoyniana, cf. Flournoy, Théodore. *La psicologia della religione: principi, ricerche, prospettive* [con un saggio introduttivo di Mario Aletti]. Milano: Franco Angeli, 2021. Sobre o autor, cf. tb. Alvarado, Carlos; Maraldi, Everton; Machado, Fátima; Zangari, Wellington. Theodore Flournoy’s Contributions to Psychical Research. *Journal of the Society for Psychological Research*, v. 78.3, n. 916, jul. 2014, p. 149-168; Maraldi, Everton. *Princípios de psicologia da religião: a contribuição de Théodore Flournoy e outros pais fundadores*. São Paulo: Ramalho Edições Acadêmicas, 2020.

²⁴² Psicólogo e pedagogo suíço favorável às ideias freudianas, desempenhou um papel relevante na introdução da psicanálise na Suíça, visitando a Clínica do Hospital Burghölzi e aderindo à Sociedade Freud (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 119).

²⁴³ Psicanalista suíço, formado por Carl Picht, que era junguiano, e Charles Odier. Sofreu um processo em 1920 por exercício ilegal da medicina, ao propor o ensino da sugestão. Em 1924, criou um instituto internacional de “psicagogia” e procurou reconciliar a prática psicanalítica com aquela da “sugestão” e do método de Émile Coué, adepto de uma psicoterapia baseada na busca de autocontrole pela vontade e autossugestão (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 50). Odier, psiquiatra e psicanalista suíço, de família protestante, formou-se em Viena e foi analisado em Berlim, tendo participado do nascimento da psicanálise em Genebra e da fundação da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), onde formaria analistas didatas. Por fim, desenvolveria uma “teoria psicogenética do eu”, inspirada nas teses de Piaget (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 555).

²⁴⁴ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738. Conforme notam os autores, Saussure e Odier participariam, em 1927, da fundação da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP).

²⁴⁵ Psiquiatra e psicanalista russa, de família judia, foi paciente do Hospital Burghölzi de Zúrique e testemunha privilegiada da ruptura entre Freud e Jung, além de ter inventado a noção de pulsão destrutiva e sádica, da qual surgiria o conceito de pulsão de morte (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 725-727). Cf. Spielrein, Sabina. *Sabina Spielrein, uma pioneira da psicanálise: obras completas, volume 1* [Organização, textos e notas de Renata Udler Cromberg]. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2021a; Spielrein, Sabina. *Sabina Spielrein, uma pioneira da psicanálise: obras completas, volume 2* [Organização, textos e notas de Renata Udler Cromberg]. São Paulo: Blucher, 2021b; Carotenuto, Aldo. (Org.). *Diário de uma secreta simetria: Sabina Spielrein entre Jung e Freud*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

Aderiu à SSP em 1921 e no ano seguinte encontrou-se com Freud em Berlim, no congresso da IPA.²⁴⁶ Psicólogo e epistemólogo, não se tornou um analista *strictu sensu*, mas continuou interessado pela psicanálise; com efeito, a convite da *American Psychoanalytic Association* (APA), ele apresentaria, em 1971, uma conferência sobre a relação entre suas pesquisas e a psicanálise.²⁴⁷

A psicanálise na Suíça enfrentaria uma nova crise de política institucional nos anos 1927-1928, quando ocorre no país a primeira cisão do movimento analítico, que acontece em torno da questão da análise leiga.²⁴⁸ Como veremos adiante, o tema se encontrava intimamente vinculado à pessoa de Pfister. Oberholzer e Rudolph Brun lideraram a fundação de uma Associação Médica de Psicanálise, que só aceitaria médicos entre os membros. Entretanto, Freud intervém em favor do pastor e da análise leiga: “Descontente com o ataque a seu amigo Pfister e decidido a apoiar a análise leiga, Freud interveio para que esse grupo não obtivesse o reconhecimento da IPA”.²⁴⁹ De fato, a nova associação não conseguiu obter sua filiação e a executiva da IPA exigiu que os conflitos fossem resolvidos no interior do grupo suíço. Após 22 membros partirem, Sarasin foi eleito presidente da SSP, função que exerceria durante 32 anos.²⁵⁰

O conflito de 1927-1928,²⁵¹ entretanto, seria seguido por crises posteriores, a partir de 1934, com a chegada de Gustav Bally. Psiquiatra formado por Sachs em Berlim, ele defendia “um olhar livre e crítico sobre os dogmas estabelecidos”, recusando certos elementos da doutrina freudiana e interessando-se, como Binswanger, pela análise existencial.²⁵² Desta forma, foi acusado de estar muito alinhado ao “Clube Junguiano”, ao que ele respondeu que

²⁴⁶ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738.

²⁴⁷ Haynal; Falzeder, 2014, p. 14.

²⁴⁸ A expressão “análise leiga (ou profana)” [*Laienanalyse*] refere-se ao tratamento analítico praticado por não-médicos; ao mesmo tempo, seus adjetivos apontam para uma assimetria em relação ao campo da religião (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 20). Retornaremos à questão da análise leiga adiante, quando nos detivermos sobre o tratamento analítico de almas empreendido por Pfister.

²⁴⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738.

²⁵⁰ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 738-739. Os autores acrescentam ainda que, entre 1928 e 1937, a SSP receberia novos membros, exilados que fugiam do nazismo na Alemanha (Meng, Hermann Nunberg, Frieda Fromm-Reichman). Com a partida de Oberholzer para os Estados Unidos, a Associação Médica se dissolveria e seus membros adeririam à SSP.

²⁵¹ A referida questão institucional acontecia, portanto, exatamente durante os anos em que Freud e Pfister debatiam mais diretamente o tema da religião. Cf. os ensaios *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1996 [1927]) e *A ilusão de um futuro* (Pfister, 2003 [1928]), além da correspondência entre os dois nesse período (Freud; Meng, p. 142-163. Cf. tb. a seção intitulada “O debate sobre a ilusão” (Albuquerque, 2017, p. 117-224).

²⁵² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 739. Os autores notam que, em Zurique, além da psicologia analítica junguiana, várias correntes psicoterapêuticas conquistaram espaço, tais como a gestalt-terapia, a terapia familiar e o psicodrama.

conhecia bem os junguianos; apesar disso, publicou um artigo crítico às posições de Jung referentes ao nacional-socialismo.²⁵³

Percebe-se, desta forma, que o temor frente ao risco de “junguização” continuava pairando sobre a SSP, mesmo nas décadas que se seguiram à ruptura entre Freud e Jung. Efetivamente, as ressonâncias deste capítulo enigmático da história do movimento analítico se fizeram sentir nos agitados desdobramentos que aconteceram na Suíça.²⁵⁴ Foi nesse contexto marcado por desentendimentos e cisões que Pfister construiu seu percurso, enquanto discípulo de Freud e pensador autônomo. Em seu trajeto, teve importância decisiva a figura de Jung, sobre a qual nos deteremos ainda com atenção.

Uma aproximação histórica à vida e à obra dos psicanalistas revela, portanto, uma série de traços comuns ou próximos àqueles de Pfister, dentre os quais poderíamos destacar, para os propósitos da presente investigação, a origem protestante e o interesse pelo fenômeno religioso. Vale a pena citar, na íntegra, as conclusões de uma breve aproximação histórica à inserção dos suíços no movimento psicanalítico, notável por sua acuidade e poder de síntese.

Em resumo, podemos dizer que, de maneira geral, a Sociedade Suíça funcionou em suas tradições “liberais”, permitindo um bom nível de trabalho psicanalítico com trocas estimulantes. Uma atmosfera de liberdade intelectual levou a contribuições criativas nos domínios do pensamento e da pesquisa. Diferenças pessoais, institucionais, assim como técnicas e teóricas, tomando apoio em um pano de fundo de estudos inovadores em diferentes domínios, que vão da psicopatologia e da biologia às ciências humanas e sociais, conduziram a alguns afastamentos e dificuldades. No entanto, a preocupação com a unidade institucional nunca é uma grande preocupação inquietante para os suíços, habituados a viver em 26 cantões com diferentes leis e quatro línguas.²⁵⁵

Seria difícil encontrar palavras que condensem melhor a significação das particularidades do movimento analítico suíço inicial do que aquelas escolhidas por Alexander Moser para o resumo de seu artigo sobre uma breve história da SSP:

Os suíços foram os psicanalistas da primeira hora graças, antes de tudo, a uma psiquiatria progressista em torno dos psiquiatras Auguste-Henri Forel e Eugène Bleuler. Freud saudou os numerosos discípulos de nacionalidades diversas – mais tarde mundialmente famosos – que vieram até ele da Suíça. Contudo, mais tarde, muitos suíços escolheram seu próprio caminho, provocando até mesmo cisões, e mesmo se eles permaneciam membros da SSPSA, não se submetiam a uma única escola estreita dominante; eles

²⁵³ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 739.

²⁵⁴ Cf. os dossiês da revista *Le Coq-Héron: Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, une relation énigmatique. Le Coq-Héron*, n. 244, 2021; *La psychanalyse en Suisse, une histoire agitée. Le Coq-Héron*, n. 218, 2014.

²⁵⁵ Haynal; Falzeder, 2014, p. 18.

conservaram uma educação relativamente liberal até hoje, com uma notável diversidade de opiniões teóricas e práticas.²⁵⁶

Permeável desde muito cedo à descoberta freudiana, a Suíça contou com alguns dos pioneiros da psicanálise: enquanto, por um lado, na região de língua alemã, particularmente em Zurique, homens de meios muito variados constituem um grupo importante para compreender as psicoses, ao redor de Bleuler e Jung, na clínica de Burghölzli, por outro, na região de fala francesa, em Genebra, por outro, havia um grupo se interessava pelo tema da infância e de seu desenvolvimento, com destaque para a atuação de Fournoy. Mas nesse contexto plural, a técnica, as hipóteses e as generalizações freudianas, não são recebidas sem reservas, especialmente quanto à questão da sexualidade, também do sonho, o que leva alguns a almejar uma espécie de “psicanálise reformada”.²⁵⁷ É nesse clima que encontramos as controvérsias teóricas e políticas, nas quais o pastor Pfister se viu inserido, em função de seu contexto, e que se encontravam intimamente vinculadas à influência das ideias de Jung. Tamanha foi a sua importância, que uma renomada historiadora da psicanálise considera Zurique, antes de tudo, uma “cidade junguiana”.²⁵⁸

2.3. Freudianos e junguianos

Alguns elementos biográficos de Jung serão apresentados com o objetivo de compreender de que forma sua trajetória influenciou o percurso do pastor Pfister, tanto em um primeiro momento, durante o período de aproximação entre o psiquiatra suíço e o criador da psicanálise, quanto, eventualmente, em um segundo momento, marcado por rupturas teóricas e institucionais. Desta forma, buscamos encontrar traços que podem favorecer uma leitura da obra pfisteriana no contexto daquilo que Freud chamou de risco de “junguianização”.²⁵⁹

²⁵⁶ Moser, 2014. Como observa o autor, este traço de uma certa independência de pensamento – característica que foi tão marcante na obra de Pfister, particularmente no que se refere à apropriação feita da teoria de Freud – manteve-se ao longo da história do movimento analítico na Suíça: “Seria um trabalho fascinante investigar se essa maneira de seguir seu próprio caminho tão característico dos suíços, dando a preferência a conceitos bem delimitados e individualizados e desconfiando de opiniões mais amplamente representadas, contribuiu para cultivar o federalismo, o regionalismo e o individualismo. Por um lado, essa inclinação pode conduzir a atividades criativas variadas no plano psicanalítico, mas também a resistências contra os conceitos centrais da análise [...] Não foi somente em Zurique que dúzias de candidatos souberam utilizar as possibilidades de formação da Sociedade de Psicanálise, depois evitar os exames de fim de formação e a entrada na Sociedade, a fim de se lançarem como ‘analistas selvagens’ e psicoterapeutas, o que os regulamentos profissionais, muito flexíveis na Suíça, tornam perfeitamente possível” (Moser, 2014, p. 88).

²⁵⁷ Amer, Karima. Editorial. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 7-9.

²⁵⁸ Roudinesco, 2019 [2017], p. 346.

²⁵⁹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 92, grifo no original.

O psiquiatra suíço, fundador da psicologia analítica, foi amigo e discípulo de Freud entre 1907 e 1913. Especialista em psicoses e fascinado pelo orientalismo, Jung escreveu uma obra que pode ser considerada tão extensa quanto a freudiana,²⁶⁰ impulsionando a difusão do pensamento junguiano por vários países.²⁶¹ Nascido em 26 de julho de 1875, em Kesswill, no cantão suíço de Turgóvia, Jung descende de uma longa linhagem de pastores. Uma lenda familiar fazia sua origem remontar ao renomado escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, que supostamente seria seu bisavô paterno. O avô paterno era médico e o avô materno era pastor, além de adepto do espiritismo, doutrina à qual o jovem Jung adquirira o hábito de se dedicar com as primas, Hélène e Louise, e a mãe, Émilie Preiswerk-Jung, sem o conhecimento do pai, o reverendo Paul Jung. Estudando medicina, Jung tornou-se assistente de Bleuler na clínica de Burghölzi em 1900; dois anos depois, defendeu uma tese de doutorado sobre o caso de uma jovem espírita apelidada de de S. W., que depois se revelou ser sua prima Hélène Preiswerk.²⁶² Portanto, seu trabalho consistia em uma investigação da psicopatologia dos fenômenos ditos ocultos.²⁶³

Assim como ocorreria com Pfister, o contato de Jung com Freud se inicia com o envio de um trabalho, os *Diagnostisch Assoziationsstudien* [Estudos diagnósticos de associação], que inauguram uma longa correspondência, totalizando 359 cartas.²⁶⁴ Esse encontro teve grande importância para Freud, que vislumbrava estender a psicanálise às psicoses, tema que ocupou um grande debate com Jung e Bleuler. Nesse encontro, Jung já tinha uma concepção do inconsciente e do psiquismo, herdada de Flournoy, Pierre Janet²⁶⁵ e os artífices da subconsciência. Desse modo, ele não compartilhava as hipóteses freudianas, especialmente

²⁶⁰ Além dos 18 volumes distribuídos em 35 livros, há o livro vermelho, os livros negros e 3 volumes de correspondência. Cf. Jung, Carl Gustav. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2011; Jung, Carl Gustav. *O livro vermelho*: Liber Novus [Edição e introdução de Sonu Shamdasani]. São Paulo: Vozes, 2010; Jung, Carl Gustav. *Os livros negros*. Petrópolis: Vozes, 2021; Jung, Carl Gustav. *Cartas*. Petrópolis: Vozes, 2018.

²⁶¹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 421. É preciso considerar que, para nos aproximar da figura histórica de Jung, baseamo-nos amplamente nos referidos autores, os quais se localizam no interior do campo da psicanálise. Esta perspectiva interessa sobretudo aos propósitos da tese, na medida em que possibilita compreender de que maneira o fundador da psicologia analítica é concebido no interior do movimento psicanalítico, dentro do qual Pfister circunscreveu sua prática e obra. Para aprofundar-se no estudo da biografia e da obra de Jung, cf. Jung: uma biografia, volume 1 [2004]. Porto Alegre: Editora Globo, 2006a; Bair, Deirdre. Jung: uma biografia, volume 2 [2004]. Porto Alegre: Editora Globo, 2006b; Dunne, Claire. *Carl Jung*: curador ferido de almas [Apresentação de Olivier Bernier; introdução de Jean Houston]. São Paulo: Alaúde, 2010; Shamdasani, Sonu. *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006; Shamdasani, Sonu. *C. G. Jung*: uma biografia em livros. Petrópolis: Vozes, 2014; Silveira, Nise da. *Jung*: vida e obra [1994]. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2001.

²⁶² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 421.597-598.

²⁶³ Graf-Nold, Angela. Jung, Carl Gustav. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 02.10.2014, traduit de l'allemand], 2014.

²⁶⁴ Cf. McGuire (1976).

²⁶⁵ Médico e psicólogo francês, constituiu-se um nome importante para a psiquiatria dinâmica e o estudo da histeria; formulou uma teoria sobre o automatismo psicológico e criou um método psicoterápico que denominou análise psicológica, adotando uma postura bastante crítica em face da psicanálise (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 407-410). Para um estudo sobre Freud e Janet, cf. Barraud, Henri-Jean. *Freud et Janet*. Toulouse: Privat, 1971.

aquelas relacionadas à concepção da sexualidade infantil, do complexo de Édipo e da libido. Entretanto, sentia-se fascinado pela obra do professor de Viena, a qual acreditava confirmar suas hipóteses sobre as ideias fixas subscientes, associações verbais e complexos,²⁶⁶ por um lado, e, por outro, pela própria figura de Freud. Muito inteligente, ocupado com os sonhos e o mundo interior, dedicava-se à busca de si mesmo e ao gosto pelo oculto. Aproximando-se de Freud, colocava-se em contraposição aos seus adversários, os quais considerava médicos retrógrados e incapazes de conceber uma nova teoria psíquica. Contudo, esse encontro favoreceu também que Jung se conscientizasse mais claramente de suas divergências em relação à teoria de Freud e, após sete anos durante os quais “entusiasmou-se pelo aspecto espiritual da aventura psicanalítica”, voltou-se para a elaboração de uma teoria própria, a psicologia analítica, que consiste em uma “doutrina completamente estranha ao sistema de pensamento freudiano, embora se alimentasse dele”.²⁶⁷

Jung distanciou-se primeiramente de Bleuler, seu mestre em psiquiatria, e depois de Freud, que planejava torná-lo seu sucessor.²⁶⁸ A estima de Freud por Jung correspondia à sua “vontade determinada de tirar a psicanálise do gueto da judeidade vienense”, a tal ponto de considerar este discípulo predileto, enquanto “um filho enfim capaz de reinar sobre a causa analítica, e até conduzi-la a outras conquistas”.²⁶⁹ Apesar das altas expectativas que nutria quanto a Jung, Freud suspeitava que ele fosse antissemita; mas, em prol da psicanálise, queria buscar uma reconciliação entre judeus e antissemitas, o que se pode corroborar em uma carta a Karl Abraham:²⁷⁰ “Presumo que o anti-semitismo contido dos suíços se refere um pouco a você [...]. Nós devemos, como judeus [...], mostrar um certo masoquismo, estar dispostos a que nos prejudiquem um pouco”.²⁷¹ Segundo seu biógrafo Peter Gay, a acolhida demonstrada pelo

²⁶⁶ Termo criado pelo psiquiatra alemão Theodor Ziehen e utilizado principalmente por Jung para designar “fragmentos soltos de personalidade ou grupos de conteúdo psíquico separados do consciente e que têm um funcionamento autônomo no inconsciente, de onde podem exercer influência sobre o consciente”; na terminologia freudiana, refere-se a apenas dois conjuntos de representações inconscientes: o complexo de Édipo e o complexo de castração (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 123).

²⁶⁷ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 421-422.

²⁶⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 80

²⁶⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

²⁷⁰ Nascido em uma família de comerciantes judeus, este psiquiatra e psicanalista alemão desempenhou papel pioneiro no desenvolvimento da psicanálise em Berlim. Entrou em contato com os textos de Freud em Burghölzi, onde foi assistente de Bleuler ao lado de Jung, mas, ao contrário deste, permaneceria filiado à teoria freudiana. Além de ter implantado a clínica freudiana na psiquiatria, transformando o tratamento das psicoses, elaborou uma teoria dos estádios da organização sexual e formou muitos analistas (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 1-2). A correspondência entre Freud e Abraham, embora incompleta, permanece um documento importante para a história das origens do movimento freudiano: Freud, Sigmund; Abraham, Karl. *Sigmund Freud – Karl Abraham: correspondência completa, 1907-1926* [1965]. Madrid: Síntesis, 2005.

²⁷¹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422. Carta de Freud a Abraham em 23 de julho de 1908. Jung se interessaria pelo estudo etnológico das civilizações ditas “arcaicas”, empreenderia várias viagens e visitaria tribos indígenas ou africanas, sustentando a existência de diferenças radicais entre as “raças”, culturas e mentalidades. Para Roudinesco e Plon, ele pretendia proteger os judeus, mas adotava posturas antissemitas. Seus adversários o

criador da psicanálise, frente aos adeptos do país vizinho, estava marcada por três traços: “Freud encarava esses suíços que tanto admiravam o seu trabalho como abençoados por três virtudes negativas: não eram velhos, não eram vienenses, e não eram judeus”.²⁷²

A partir de 1907, Jung tornara-se o “príncipe herdeiro da causa”,²⁷³ fundando a Sociedade Sigmund Freud de Zurique e o *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*,²⁷⁴ o qual, segundo Freud, “expressava a estreita cooperação entre Viena e Zurique”.²⁷⁵ Em 1910, Jung foi eleito o primeiro presidente da IPV, futura IPA.²⁷⁶ Aos vienenses que discordaram, Freud declarou:

Vocês são judeus na maioria, e por isso inaptos para conquistar amigos para a nova doutrina. Os judeus devem se contentar com um papel modesto, que consiste em preparar o terreno. É absolutamente essencial que eu estabeleça laços com os meios científicos menos restritos. Não sou mais jovem e estou cansado de lutar. Estamos todos em perigo. Os suíços nos salvarão, eles me salvarão e a todos vocês.²⁷⁷

O conflito entre Freud e Jung se evidencia quando este prepara o livro *Metamorfoses da alma e seus símbolos*, que teria muitas reedições.²⁷⁸ Torna-se clara a discordância no que tange à teoria da libido: após várias disputas, durante as quais Jung tentou convencer Freud da necessidade de dessexualizar sua doutrina, ao menos para que fosse mais bem acolhida, a ruptura se efetivou em 1913, por iniciativa de Freud.²⁷⁹

A partir de 1914, Jung se demitiu progressivamente das funções e, nas sociedades psicanalíticas, os junguianos se separaram dos freudianos para organizar o seu próprio movimento, que não chegaria a alcançar a mesma amplitude daquele de Freud.²⁸⁰ Freud dedica um espaço considerável a apresentar as controvérsias com Adler e Jung no texto em que aborda

acusavam de colaborar com o regime nazista, enquanto seus apoiadores afirmavam que nunca fora a favor do nazismo ou do antissemitismo (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 423-424).

²⁷² Gay, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 86.

²⁷³ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

²⁷⁴ O *Anuário de pesquisas psicanalíticas e psicopatológicas* foi a primeira revista oficial do movimento analítico. Após a ruptura com Jung, Freud criou a *Internationale ärztliche Zeitschrift für Psychoanalyse* (IZP), que em 1939 se fundiria com a revista *Imago* para originar a *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* (IZP-IMAGO), que deixaria de ser publicada em 1941. O periódico psicanalítico que continuaria sendo publicado seria o *International Journal of Psychoanalysis* (IJP), fundado por Jones em 1920, que se tornaria o órgão oficial da IPA (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 407).

²⁷⁵ Freud, 1996 [1914], p. 36.

²⁷⁶ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

²⁷⁷ Freud citado por Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

²⁷⁸ Cf. Jung, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2013.

²⁷⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

²⁸⁰ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 422.

a história do movimento psicanalítico. O criador da psicanálise sublinha as discordâncias de seu antigo discípulo suíço quanto ao conceito de libido e à compreensão da religião e da ética.

As modificações que Jung propôs que se fizessem na psicanálise decorrem todas de sua intenção de eliminar o lado reprovável dos complexos familiares para não voltar a encontrá-lo na religião e na ética. A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato, sobre o qual se pode dizer com segurança que continua tão enigmático e incompreensível para os entendidos quanto para os leigos [...] Dessa forma, criou-se um novo sistema ético-religioso, que [...] estava destinado a reinterpretar, distorcer ou alijar os achados efetivos da análise. A verdade é que essas pessoas detectaram algumas nuances culturais da sinfonia da vida e mais uma vez não deram ouvidos à poderosa e primordial melodia das pulsões.²⁸¹

Afirmando que, na escola junguiana, a investigação dos indivíduos fora deixada em segundo plano, em favor da pesquisa antropológica, Freud sustenta que a clínica demonstra a influência vital dos complexos referentes à sexualidade. Esse novo movimento é considerado por Freud totalmente incompatível com a psicanálise, na medida em que Jung entende de forma completamente diferente elementos teóricos centrais, tais como o recalque, os sonhos, o inconsciente, em suma, em todos aqueles pontos que devem ser considerados a própria “essência da psicanálise”.²⁸²

Segundo Freud, toda análise adequadamente conduzida, em particular aquela de uma criança, fortalece as convicções em que se fundamenta a teoria analítica, negando as reinterpretações adlerianas e junguianas. Ele se refere, ironicamente, às mudanças efetuadas por Jung, em termos de uma “iluminação”: “Nos dias que antecederam a sua iluminação, o próprio Jung levou a efeito e publicou uma análise dessa espécie, de uma criança; resta ver se ele empreenderá uma nova interpretação dos resultados dessa análise”.²⁸³

Desdobrando sua argumentação, o médico vienense afirma que a cura jamais pode ser alcançada desviando a atenção do paciente do investimento libidinal nos complexos ou por meio da incitação à sublimação, mas sim através do exame exaustivo desses investimentos, trazendo-os à consciência: “O primeiro item de realidade com o qual o paciente deve lidar é a sua doença. Esforços no sentido de poupar-lhe essa tarefa indicam incapacidade do médico em

²⁸¹ Freud, 1996 [1914], p. 69.

²⁸² Freud, 1996 [1914], p. 70-71.

²⁸³ Freud, 1996 [1914], p. 72. Cf. Jung, Carl Gustav. Experiences concerning the psychic life of the child. *American Journal of Psychology*, v. 21, 1910, p. 219-269. Nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, Freud fará menção ao período em que Jung ainda participava do movimento analítico enquanto uma “época em que ele [Jung] era apenas psicanalista e ainda não aspirava a ser profeta” (Freud, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise [1916-1917(1915-1917)]. In: *ESB*, v. XV-XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 277). Com razão, afirma-se no verbete dedicado a Jung no *Dicionário histórico da Suíça*: “Descrevendo as tradições místicas como uma cadeia ininterrupta de manifestações do inconsciente coletivo, ele autorizou uma abordagem psicológica, supraconfessional da experiência religiosa” (Graf-Nold, 2014).

ajudá-lo a superar suas resistências, ou então, o medo que tem o médico dos resultados do seu trabalho”.²⁸⁴ Desse modo, ele se mostra firme na oposição tanto à “teoria neozuriquiana” quanto à “terapêutica neozuriquiana”:²⁸⁵

Para concluir, quero expressar o desejo de que a sorte proporcione um caminho de elevação muito agradável a todos aqueles que acharam a estrada no submundo da psicanálise desagradável demais para o seu gosto. E possamos nós, os que ficamos, desenvolver até o fim, sem atropelos, nosso trabalho nas profundezas.²⁸⁶

Após o rompimento entre Freud e Jung, parece que pairava um clima de desconfiança dos analistas em relação aos suíços. Por ocasião da visita de Sachs à SSP, frente ao desconforto da situação, o pastor Pfister busca o auxílio do amigo de Viena. Procurando tranquilizá-lo, este corrobora o pertencimento daquele ao movimento analítico.

Se Sachs aconselhou o senhor a desligar-se [da Associação Psicanalítica Internacional], ele o fez privadamente, e não há a menor necessidade de seguir esse conselho. O senhor poderia tê-lo dito a ele sem se abalar, de boa consciência e na certeza de que, de acordo com suas convicções científicas, o senhor pertence ao movimento.²⁸⁷

O criador da psicanálise se mostra desapontado, entretanto, com o fato de que Pfister não mencione em sua carta aquela que fora a principal queixa apresentada por Sachs: em um clima de desconfiança quanto ao risco de “junguianização”, que parecia ameaçar a “psicologia dos suíços”, Freud aponta as resistências de Pfister quanto ao tema da sexualidade:

Na sua carta não é mencionado com uma sílaba sequer o que na carta de Sachs é o principal. [...] Sachs obteve a impressão de que na Sociedade haveria a intenção de deixar o fator da sexualidade o mais intocado possível. Espero que ele não tenha tido razão para concluir assim, pois quando a Sociedade se uniu a nós deveria saber que este é o nosso *shibolete*.²⁸⁸ Mas talvez ele desconfie da “psicologia dos suíços” e tema que a *junguianização* tenha se infiltrado mais profundamente que todos os senhores estão dispostos a confessar a si e aos outros. Gostaria muito de não dar razão a ele se ao menos uma vez a palavrinha em questão tivesse encontrado lugar na sua carta. Isto teria esclarecido e aliviado tantas coisas. Mas assim dá a impressão de uma ação sintomática que comprovaria a suspeita de Sachs.²⁸⁹

²⁸⁴ Freud, 1996 [1914], p. 72.

²⁸⁵ Freud, 1996 [1914], p. 69-70.

²⁸⁶ Freud, 1996 [1914], p. 73.

²⁸⁷ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 91. Carta de Freud a Pfister em 27 de maio de 1919.

²⁸⁸ Termo hebraico que significa “espiga de trigo”. Na narrativa bíblica do Livro de Juizes, ele é usado enquanto senha em uma guerra entre duas tribos de Israel: apenas quem pronunciava a palavra corretamente poderia entrar, enquanto quem errava seria morto, pois isto indicaria o pertencimento a outra tribo (cf. Bíblia, 2010, p. 369; Jz 12,5-6).

²⁸⁹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 91-92, grifos no original.

Também a tendência do grupo suíço de encarar a visita de Sachs como se ele fosse um inquisidor não agradou a Freud, que considerava este modo de concebê-la como um sinal de que estavam se afastando de uma relação científica:

Outra questão que não me agrada é a opinião que se formou contra nosso amigo, segundo seu testemunho. Se os membros estão dispostos, sem mais nem menos, a ver nele um mensageiro da santa inquisição, que deve vigiar sobre a ortodoxia de seu credo, então esta concepção política é bem imprópria para uma relação científica [...] No campo científico, seria melhor ponderar se não há muito a aprender de alguém experiente e mais iniciado, quando ele adverte e discorda. Confesso que consideraria toda a questão bem mais fácil se ela não apresentasse também essa face.²⁹⁰

Freud conclui a carta expressando o desejo de que os colegas chegassem a um acordo: “*Privatem* eu ainda dou expressão à esperança de que o senhor e Sachs consigam sobreviver bem à ‘tempestade’ e possam derivar desta experiência uma afirmação mais forte daquilo que lhes é comum”.²⁹¹ Efetivamente, a tempestade se acalmaria. Menos de dois meses depois, Freud escreve a Pfister: “Alegra-me saber que o senhor novamente tem se comunicado bem com Sachs”.²⁹² Após alguns meses, escreve: “Através de Rank e de Jones [...] ouvi muito a respeito do senhor e da sua atuação, o que me alegra”.²⁹³

As trajetórias teóricas dos psicanalistas suíços nos anos que se seguiram demonstram que as fronteiras teóricas entre o freudismo e o junguianismo ainda não estavam tão claras. Nesse contexto dos “pioneiros suíços dessa psiquiatria dinâmica de inspiração protestante”,²⁹⁴ o arcabouço teórico-conceitual de Rorschach abarcava, dentre suas influências, o método junguiano e a concepção freudiana do inconsciente. Embora tivesse optado pelo freudismo, após a ruptura com Jung, continuou usando vocabulário amplamente junguiano. Mostrava-se pautado pela ciência moderna, mas também se interessava pelo espiritismo, ocultismo e histórias de adivinhação. Tornou-se célebre pela invenção do famoso teste das manchas de tinta e trabalhava em uma história das seitas suíças, tema ao qual se dedicava com entusiasmo, mas veio a falecer antes de concluir a obra.²⁹⁵ Em uma carta datada de 3 de abril de 1922, Pfister transmite a Freud a notícia do falecimento do colega:

²⁹⁰ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 92-93. Apesar dessa crítica, vale lembrar que Freud se referira à compreensão pfisteriana da pulsão sexual como “meio herética” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 88).

²⁹¹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 93.

²⁹² Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 94. Carta de Freud a Pfister em 13 de julho de 1919.

²⁹³ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 95. Carta de Freud a Pfister em 5 de outubro de 1919.

²⁹⁴ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 672

²⁹⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 671-672. Segundo os autores, esses pioneiros teriam em comum a aspiração a ser reformadores e educadores racionalistas.

Ontem perdemos nosso analista mais capaz: Dr. Rorschach. [...] Ele era uma cabeça maravilhosamente clara, criativa e dedicado à análise com alma ardente. Livre de todos os apetites negativistas, aderiu ao senhor até nos mínimos detalhes. [...] Toda a vida ele foi pobre, e nesta condição um homem altivo e correto, da maior bondade de coração. Nós perdemos muito com ele.²⁹⁶

Na mesma carta, Pfister envia a Freud um livro que escrevera sobre o amor das crianças e suas falhas de desenvolvimento,²⁹⁷ acrescentando: “Significa um avanço em relação a meu estado anterior, à medida que superei definitivamente uma série de imprecisões que tinham crescido em mim através de Adler e Jung”. Ele reafirma, desse modo, sua posição em favor de Freud: “Assim, para minha grande alegria, posso confessar sem insegurança e sem dependência que reconheci o acerto das colocações do senhor também nos aspectos em que por longo tempo não tivera experiências próprias”. Esta opção, entretanto, não significa compartilhar todos os pressupostos aceitos pelo criador da psicanálise: “No que concerne à ética, religião e filosofia existe uma diferença, que nem o senhor nem eu percebemos como abismo”.²⁹⁸

Freud responde três dias depois, agradecendo o envio do livro, que apenas folheara, mas tivera “a impressão de que se tornará meu predileto entre os seus filhos intelectuais e que, apesar de Jesus Cristo e das ocasionais mesuras à anagogia,²⁹⁹ também será o mais próximo da minha inclinação”. A honestidade de Freud quanto às diferenças entre suas visões de mundo se encontra na mesma medida daquela apresentada por Pfister: “Para ser bem autêntico, não se pode ser tão otimista na vida como o senhor”. Lamentando a morte de Rorschach e afirmando que escreverá à viúva, Freud, entretanto, mostra-se menos assertivo quanto à sua adesão à psicanálise: “Minha impressão é que talvez o senhor o superestime como analista; depreendi com satisfação das suas linhas o quanto o senhor o aprecia como pessoa. Obviamente nenhum outro além do senhor deve escrever um necrológio para a revista e, por favor, em breve”.³⁰⁰

²⁹⁶ Freud; Meng, 2009 [1963], p. 110-111.

²⁹⁷ Pfister, Oskar. *Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen*: ein Buch für Eltern und Berufserzieher. Bern: Bircher, 1922a. Uma tradução à língua inglesa encontra-se disponível: Pfister, Oskar. *Love in children and its aberrations*: a book for parents and teachers [1922]. New York: Dodd, Mead and Company, 1924.

²⁹⁸ Freud; Meng, 2009 [1963], p. 111-112.

²⁹⁹ A etimologia grega da palavra indica tanto o sentido de “levantar” quanto de “restaurar”. A partir de Orígenes, na era cristã, ela será assimilada enquanto termo técnico para se referir a uma determinada forma de exegese e interpretação das Sagradas Escrituras, a qual sublinha o aprofundamento do conhecimento do texto sagrado enquanto um processo de “ascender”. Assim, no campo teológico, o termo “anagogia” entra na linguagem exegética da Igreja antiga para significar o sentido espiritual da Bíblia (Padovese, Luigi. In: Mancuso, 1995 [1993], p. 43-44). Em termos filosóficos, esta tradição interpretativa consiste, precisamente, em “ir das coisas visíveis às invisíveis e, em geral, das criaturas à sua Causa primeira” (Abbagnano, Nicola. [Org.]. *Dicionário de filosofia* [1971] [edição revista e ampliada]. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 50).

³⁰⁰ Freud; Meng, 2009 [1963], p. 112-113. Segundo Roudinesco e Plon (1998 [1997], p. 672), Freud não conhecia a obra de Rorschach.

Zulliger ouviu falar da teoria freudiana pela primeira vez quando atuava enquanto professor na Escola Normal de Hofwil-Berne, que era dirigida por Ernst Schneider (pedagogo vanguardista analisado por Jung e Pfister). Assim como muitos médicos e pedagogos suíços marcados pela ética protestante e pela tradição do “tratamento de almas”, interessou-se pelo movimento analítico com a intenção de reformar os métodos educativos aplicados às crianças. Desse modo, inscreveu-se na “linhagem dos missionários modernos do psiquismo humano”, que iniciaram uma renovação do tratamento anímico. Motivado por Freud, a quem visitou duas vezes, foi convidado em 1921 a integrar a instituição analítica suíça recentemente fundada e da qual seria secretário. Preferiu manter-se educador a tornar-se psicanalista em sentido clássico e publicou muitos livros, traduzidos para vários idiomas.³⁰¹

Também com Binswanger, Freud manteve um vínculo cordial, não obstante aquele seguisse caminhos diferentes: “Ao contrário de tantos outros, você não permitiu que sua evolução intelectual, que cada vez mais o afastou de minha influência, destruísse também nossas relações pessoais, e você não sabe como essa delicadeza faz bem ao homem”.³⁰² Entretanto, a situação seria diferente com Maeder.

Em 1912, quando a polêmica entre Jung e Freud se iniciava, Maeder trocou cartas com este último a respeito do sonho e da questão judaica. Freud o acusara de não compreender o simbolismo onírico e de ser antissemita. Nesse período, o debate sobre a judeidade ou a não-judeidade da psicanálise estava no cerne do conflito interno da IPA. Freud, após ter afirmado o contrário, diria que a psicanálise era “assunto dos semitas”, enquanto Maeder, tal qual Jung, “acreditava na psicologia diferencial dos povos e reivindicou contra Freud e os judeus vienenses uma possível ‘identidade cristã’ (no caso, protestante) da psicanálise”.³⁰³ Depois de optar por Jung na ruptura com Freud, Maeder aderiria ao Rearmamento Moral, movimento que objetivava a “regeneração do homem”, fundado por Frank Buchman.

Como muitos pioneiros do freudismo, e à maneira dos médicos higienistas, missionários, calvinistas ou puritanos, [Maeder] interessou-se por técnicas terapêuticas que nada mais tinham a ver com a psicanálise, assemelhando-se às antigas terapias da alma, de inspiração religiosa ou culturalista.³⁰⁴

³⁰¹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 791 Cf. p. ex. Zulliger, Hans. *La psychanalyse à l'école* [1921]. Paris: Flammarion, 1930; Zulliger, Hans. *L'Angoisse de nos enfants* [1970]. Paris: Salvator, 1975

³⁰² Freud citado por Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 68. Carta de Freud a Binswanger em 11 de janeiro de 1929. Cf. Freud, Sigmund; Binswanger, Ludwig. *Correspondance, 1908-1938* [1992]. Paris: Calmann-Lévy, 1995. Não obstante ter se distanciado da teoria freudiana, Binswanger escreveria em seu diário, após uma visita à casa de Freud em Londres, no ano de 1946: “Freud continua sendo a minha experiência humana mais importante, isto é, a experiência de meu encontro com o maior dos homens” (Binswanger citado por Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 69).

³⁰³ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 482.

³⁰⁴ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 482.

Maeder distinguia três tipos de curandeiros: o “profano”, que recorreria à racionalidade; o “mágico”, que agiria por sugestão; e o “religioso”, sobre o qual o doente poderia projetar o “arquétipo do Salvador”, sendo esse último modelo, de inspiração junguiana, aquele ao qual aderiria.³⁰⁵ Em um contexto marcado por tantas dissensões teóricas e institucionais, Freud parece não compartilhar do mesmo ânimo de Pfister quanto à expansão do movimento psicanalítico:

É verdade, em todo lugar a causa está avançando, mas o senhor parece superestimar meu deleite com isto. A satisfação pessoal que se pode haurir da análise eu já desfrutei quando estava sozinho, e desde que ocorreu a adesão de outros, mais me incomodei do que me alegrei. O modo como as pessoas a acolhem e retrabalham não tem me proporcionado um conceito diferente do comportamento delas, comparado ao anterior, no qual a rejeitavam sem compreender. Deve ter acontecido, naquele tempo, uma ruptura incurável, entre mim e os outros.³⁰⁶

Não é sem razão que o percurso de Pfister já foi considerado uma espécie de elo perdido entre os desenvolvimentos de Freud e Jung.³⁰⁷ Na correspondência com Freud, Jung se refere a Pfister pela primeira vez em tom elogioso: “O pastor Pfister, homem inteligente e amigo meu, deu início a uma grande campanha de propaganda de suas ideias”.³⁰⁸ A resposta chega cerca de dez dias depois: “Seu corajoso amigo Pfister me enviou um artigo³⁰⁹ que hei de agradecer com vagar. A atitude dele – um pastor protestante – é de fato louvável, embora para mim seja meio desconcertante ver a ΨA ³¹⁰ arrolada na luta contra o ‘pecado’”.³¹¹ Com efeito, a chegada do método freudiano ao contexto cristão vigente na Suíça, especialmente a partir do ingresso de um pastor ao movimento analítico, colocaria em cena a questão das aproximações e distanciamentos entre o tratamento psíquico secular e o tratamento espiritual religioso, ambos conduzidos pela via da palavra.

³⁰⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 482.

³⁰⁶ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 104. Carta de Freud a Pfister em 25 de dezembro de 1920.

³⁰⁷ Gomez, 2000, p. 2.

³⁰⁸ Jung citado por McGuire, 1976, p. 244. Carta de Jung a Freud em 7 de janeiro de 1909.

³⁰⁹ Tratava-se do artigo *Wahnvorstellung und Schülerselbstmord* [Ideias delirantes e suicídio de alunos], publicado por Pfister na *Schweizer Blätter für Schulgesundheitspflege* [Jornal Suíço de Cuidados em Saúde Escolar] naquele mesmo ano de 1909.

³¹⁰ Freud costumava usar a letra “psi” do alfabeto grego seguida da letra “a” do alfabeto romano em maiúsculo como abreviatura para o termo “psicanálise”.

³¹¹ Freud citado por McGuire, 1976, p. 245. Carta de Freud a Jung em 17 de janeiro de 1909. Sobre essa referência inicial, Peter Gay escreverá: “Freud tendia a ver a ironia: ali estava a psicanálise atea sendo engajada na luta contra o pecado. Mas logo mudou seu tom de pilhéria; mais do que um aliado a ser utilizado, Pfister revelou-se uma companhia a ser desfrutada” (Gay, 2012, p. 201). Ao longo de sua obra, Freud reafirmou de várias maneiras que a psicanálise não é contrária e nem favorável à fé religiosa. Nesse sentido, entendemos que ela seria mais bem designada enquanto orientada por um agnosticismo metodológico, na medida em que não nega e nem afirma a fé na transcendência divina, mas deixa a questão em aberto.

2.4. A cura psicanalítica de almas

O acompanhamento pastoral de pessoas em situação de sofrimento desde cedo ocupou o centro dos interesses de Pfister. Este não se interessava por debates teológicos sobre os dogmas, que entendia serem discussões terminológicas; para o pastor, envolver-se nelas significaria um desleixo para com o primeiro dever do pastor: a cura das almas, o atendimento da miséria espiritual, atividade para a qual encontrou importante apoio na obra de Freud.³¹²

Sendo um dos pioneiros da psicanálise na Suíça alemã, Pfister aliou com entusiasmo a técnica psicanalítica à cura de almas.³¹³ Entretanto, essa tentativa, ao lado daquelas que visavam aplicar à pedagogia e à psicopatologia, foi uma das razões para as tensões que mobilizavam a jovem sociedade psicanalítica de Zurique, que conduziram, por fim, à cisão de 1928, quando se criaria outra sociedade, destinada exclusivamente aos médicos, na qual não haveria espaço para o pastor.³¹⁴ Naquele mesmo ano, Pfister respondia à “declaração de guerra”³¹⁵ à crença religiosa feita por Freud com sua “amigável controvérsia”.³¹⁶

A despeito de suas concepções pedagógicas e religiosas, Pfister demonstrou fidelidade à teoria psicanalítica, tendo sido um dos primeiros psicanalistas não médicos. Sendo o primeiro a aplicar a psicanálise à cura de almas, o pastor se tornou uma personalidade de grande originalidade e complexidade, dedicando-se a propor uma convergência e concebendo a primeira enquanto redescoberta e aperfeiçoamento da segunda. Localizando sua prática analítica dentro do âmbito pastoral, ao qual se dedicava, e abordando historicamente a psicanálise, no contexto de uma crise dos métodos terapêuticos, o pastor levantou problemas essenciais, abrindo discussões sobre as bases metodológicas e ideológicas da psicanálise.³¹⁷

Nos primeiros anos de amizade, alguns dos mais íntimos associados de Freud, especialmente Abraham, questionavam a “ortodoxia psicanalítica” do pastor, advertindo Freud contra ele, mas Freud não se convenceu: para ele, a adesão de Pfister era garantida, e sua intuição demonstrou-se correta. Segundo o historiador, uma das razões para a confiança de Freud em Pfister estaria nas várias oportunidades que tivera de conviver com ele. A primeira

³¹² Gay, 2012, p. 201.

³¹³ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³¹⁴ Cf. Moser (2014, p. 86); cf. tb. Meerwein, Fritz. Réflexion sur l’histoire de la Société suisse de Psychanalyse en Suisse alémanique. *Bulletin de la Société Suisse de Psychanalyse*, v. 9, 1979, p. 40-52. Como vimos, esta sociedade seria dissolvida dez anos depois.

³¹⁵ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 146. Carta de Freud a Pfister em 22 de outubro de 1927. Referindo-se ao seu livro *O futuro de uma ilusão*, Freud usa a expressão entre aspas.

³¹⁶ Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 157. Carta de Pfister a Freud em 20 de fevereiro de 1928. O pastor refere-se ao seu texto *A ilusão de um futuro*.

³¹⁷ Amer, 2014, p. 9.

visita do pastor à Berggasse 19, onde o criador da psicanálise morava com sua família e atendia seus pacientes, ocorreu em abril de 1909. Sua presença obteve um “sucesso extraordinário”, não somente com Freud, mas com toda a família.³¹⁸

Tomando posição clara em favor de Freud, Pfister tornou-se o representante da psicanálise freudiana na Suíça e reorganizou a SSP após a I Guerra Mundial, escrevendo uma obra que abrange temas variados, incluindo a técnica psicanalítica, a psicopatologia, a psicologia da arte, a filosofia, o cristianismo, a espiritualidade e a educação.³¹⁹ Contudo, considerando o contexto em que viveu, fortemente marcado pelas ideias junguianas, a influência destas continuou a se fazer sentir ao longo dos anos; quase dez anos após o rompimento entre Freud e Jung, o pastor escreveu em carta ao primeiro:

Abandonei completamente a maneira junguiana. Essa “interpretice” que apresenta todas as imundícies como uma geleia espiritual de um gênero elevado, todas as perversidades como oráculos e mistérios sagrados, e introduz fraudulentamente um pequeno Apolo e um pequeno Cristo nas almas extravagantes não vale nada. É o hegelianismo traduzido em psicologia.³²⁰

O lugar singular ocupado por Pfister na história da psicanálise encontra-se intimamente conectado à particular amizade que desenvolveu com o criador deste novo método de abordar o psiquismo e seus conflitos. Por um lado, mostrava-se um discípulo fiel a Freud e à teoria freudiana, e, por outro, um pensador independente e crítico: “Pfister soube manter com o mestre vienense uma relação desprovida de obsequiosidade ou idolatria, nunca hesitando em polemizar, quando surgia entre eles uma discordância, principalmente a respeito da fé”.³²¹ Este diálogo alcançou seu ápice entre 1927 e 1928, com *O futuro de uma ilusão* e *A ilusão de um futuro*. Em seu debate com o amigo vienense, o pastor suíço sustentou que a neurose não é um componente essencial da fé religiosa, mas, ao contrário, esta pode funcionar de forma protetora contra o adoecimento psíquico.³²² As discussões teóricas, contudo, não foram acompanhadas de um rompimento da amizade, tal qual acontecera com Adler e Jung, mas, ao contrário, eram tecidas por mútua admiração, que não deixa de revelar uma certa surpresa, testemunhada especialmente nas cartas remetidas da Berggasse 19.

³¹⁸ Gay, 2012, p. 201.

³¹⁹ Chemouni, 1991 [1990], p. 32.

³²⁰ Seguimos aqui a tradução apresentada em Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 589. Cf. Freud; Meng, 2009, p. 114, grifo no original. Carta de Pfister a Freud em 19 de julho de 1922.

³²¹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³²² Cf. Roudinesco, 2019 [2017], p. 346.

Por meio de Binswanger, Pfister se encontrou com Freud em 25 de abril de 1909. Presenteou-lhe com uma réplica em prata do Monte Cervin, que o analista vienense depositou em sua escrivania.³²³

O *Matterhorn* agora encobre minhas correspondências em débito sobre a escrivania. Agrada-me pensar neste pedacinho da Suíça no sentido simbólico ao qual o senhor me estimulou, ou seja, como uma homenagem do único país no qual sou agraciado ricamente em gozar o pensamento favorável e o afeto de homens bons e fortes.³²⁴

Depois de unir-se à Associação Psicanalítica de Zurique (antiga Sociedade Freud), fundada por Jung, Pfister participou da introdução das teses freudianas na Suíça, acusadas de “perversões vienenses”; por esse motivo, diversas vezes enfrentou severos inquéritos eclesiásticos, dos quais sempre saíria vitorioso.³²⁵ Durante alguns anos, correu o risco de ser afastado de sua paróquia, mas, encorajado por Freud, sustentou sua posição, que já foi caracterizada enquanto uma espécie de “protestantismo psicanalítico pouco dogmático”.³²⁶

Antes de seu encontro com a psicanálise, o pastor buscara, na psicologia, um referencial que o auxiliasse a guiar a cura pastoral: “Impressionado com o espetáculo da degradação moral ligada à industrialização, e principalmente com a incapacidade da velha teologia abstrata e escolástica de responder às angústias do homem moderno, Pfister voltou-se para a psicologia”.³²⁷ Entretanto, foi na psicanálise que encontrou esse instrumento, pelo qual esteve disposto a lutar em um clima marcado por desconfiança, tanto por sua condição de leigo (não médico) quanto por ser pastor. Um reconhecido historiador afirma que Pfister, inclusive, se disponibilizara a estudar medicina, mas Freud o teria dissuadido: “Por algum tempo, teve vontade de se tornar médico, como fizera seu pai, um pastor liberal, a fim de ajudar seus paroquianos. Mas Freud dissuadiu-o de estudar medicina, e assim Pfister se tornou e se manteve ‘pastor-analista’ – *Analysenpfarrer* – e bom amigo de Freud”.³²⁸ Sua condição peculiar de “pastor analista”, inevitavelmente, conduziu-o a inovar no aconselhamento pastoral:

Recusando todos os dogmas e praticando o tratamento de maneira não-conformista, teve que enfrentar, em seu país, os adversários da análise leiga.

³²³ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³²⁴ Freud citado por Freud; Meng, 2008, p. 33. Carta de Freud a Pfister em 10 de maio de 1909.

³²⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³²⁶ Gay, 2012, p. 202.

³²⁷ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³²⁸ Gay, 2012, p. 201.

Tinha um verdadeiro afeto por Sigmund Freud, que o retribuía e que sempre confiou nele, apesar de sua desconfiança em relação à religião.³²⁹

Foi cedo que Pfister nomeou sua prática de “*psychoanalytischer Seelsorge*”, expressão que poderia ser traduzida enquanto “cura de almas psicanalítica”, “cuidado psicanalítico das almas”, “cuidado pastoral psicanalítico” ou “poimênica psicanalítica”.³³⁰ No mesmo ano em que conheceu Freud, o pastor publicou um texto em que a expressão aparece no título: “*Ein Fall von psychoanalytischer Seelsorge und Seelenheilung*”,³³¹ que poderia ser traduzido por “Um estudo de caso de psicologia pastoral psicanalítica e redenção de almas”.

Em um artigo publicado ainda em 1890, dez anos antes da obra inaugural da psicanálise, Freud utiliza indiferenciadamente os termos “anímico” [*seelisch*] e “psíquico” [*psychisch*] para se referir ao tratamento [*Behandlung*].³³² O texto inicia-se com uma discussão etimológica, referente ao correspondente em alemão da palavra grega *psique*:

Psique é uma palavra grega que em tradução alemã significa “alma” [*Seele*]. Portanto, tratamento psíquico seria *tratamento anímico* [*Seelenbehandlung*]. Poderíamos pensar, então, que se entende por isto: tratamento dos fenômenos patológicos da vida anímica. Mas não é esse o significado dessa palavra. Tratamento psíquico quer dizer, antes: tratamento que parte da alma, tratamento – de distúrbios anímicos ou físicos – com meios que inicial e diretamente terão efeito sobre o anímico da pessoa.³³³

Vê-se, portanto, que Freud entende o tratamento da alma, em primeiro lugar, enquanto um tratamento que atua sobre o anímico. É nesse sentido que, logo em seguida, ele afirma ser a palavra uma ferramenta essencial nesse tipo de tratamento, a qual, inclusive, colocaria em cena uma dimensão que a aproxima da magia.

³²⁹ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 588.

³³⁰ Embora Pfister utilize diferentes nomes, todos parecem referir-se ao mesmo processo de acompanhamento espiritual. Cf. p. ex. a expressão “cura de almas analítica do profundo” [*analytische Tiefenseelsorge*] (Pfister, 1948 [1944], p. 115. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 84). Eckhart Nase (1993) dedicou uma volumosa obra especificamente à teoria e prática do tratamento empreendido por Pfister, considerado o primeiro psicólogo pastoral. No contexto dos países germanófonos, esta tradição chama-se *Pastoralpsychologie* (psicologia pastoral).

³³¹ Pfister, Oskar. *Ein Fall von psychoanalytischer Seelsorge und Seelenheilung*. *Evangelische Freiheit*, n. 9, p. 108-114; 139-149; 175-189, 1909b.

³³² Cf. Freud, Sigmund. Tratamento psíquico (tratamento anímico) [1890]. In: Freud, 2017, p. 19-46.

³³³ Freud, 2017 [1890], p. 19, grifo no original. Em a homenagem escrita por ocasião do 70º aniversário de Freud, Bleuler conclui o texto abordando a palavra *Seele*: “Chegará o tempo em que se deverá falar de uma psicologia antes de Freud e de uma psicologia depois de Freud. Aproximou-se a palavra *Seele* (alma) de *See* (mar), com a ideia de uma água agitada. Antes de Freud, os navios dos psicólogos navegavam alegremente sobre a superfície; mas ele, ‘o explorador da alma em profundidade’, mergulhou, desejando ver o que se dissimula no fundo, desafiando o sentimento de pavor que a recobria até o presente” (Bleuler, Eugen. Pour le 70º anniversaire de Siegmund Freud [1926]. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 45).

O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por “meras” palavras do médico. Ele achará que se lhe imputa acreditar em magia. E ele não está de todo enganado; as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida.³³⁴

Entra em questão a dualidade entre corpo e alma, frequentemente desprezada pela medicina moderna, que ao longo de sua história tendeu a adotar uma “direção unilateral”, representando o anímico enquanto determinado e dependente do físico. Entretanto, a relação entre o corporal e o anímico mostra-se de “efeito interativo” [*Wechselwirkung*], ou seja, de mútua influência. No caso dos doentes de nervos [*Nervösen*] ou neuróticos, pelo menos em uma parte deles, apresenta-se uma “*influência modificada de sua vida anímica sobre o seu corpo*”.³³⁵

Depois de abordar o grande impacto dos afetos sobre o corpo e a intrínseca conexão entre os estados anímicos e as manifestações corporais, Freud chegará mesmo a discorrer sobre o lugar do sentimento religioso no martírio e as curas milagrosas. Contrapondo a expectativa temerosa [*ängstlich*] à expectativa crédula e esperançosa, ele se aproxima daquilo que nomeará como transferência, ao comentar o lugar da confiança dos doentes no médico, antes de retomar em que consistiria o poder da palavra:³³⁶

Palavras, como sabemos, são os mais importantes mediadores da influência que uma pessoa quer ter sobre a outra; palavras são bons meios para provocar transformações anímicas naquele a quem elas são dirigidas, e por isso não soa mais estranho quando se afirma que a magia da palavra pode afastar manifestações de doença, ainda mais aquelas que se originam em estados anímicos.³³⁷

A questão da íntima conexão entre o anímico e o corporal adquirirá sustentação ainda maior no edifício teórico-clínico freudiano em um momento posterior de sua obra, quando a psicanálise finca suas raízes enquanto um novo método de pesquisa da alma e Freud cunha o conceito de pulsão, localizando-o na fronteira entre esses dois âmbitos.

Voltando-nos agora do lado biológico à observação a partir da vida anímica, então nos aparece a “pulsão” como um conceito fronteiro [*Grenzbegriff*] entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.³³⁸

³³⁴ Freud, 2017 [1890], p. 19.

³³⁵ Freud, 2017 [1890], p. 20-23.

³³⁶ Freud, 2017 [1890], p. 24-31.

³³⁷ Freud, 2017 [1890], p. 31.

³³⁸ Freud, Sigmund. *As pulsões e seus destinos* [1915]. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 23-25.

Localizando a pulsão na fronteira entre o corporal e o psíquico, Freud circunscreveria a psicanálise entre a medicina e a religião. Dessa forma, ele precisou encontrar critérios próprios que norteassem a formação analítica, os quais, para ele, encontravam-se articulados a uma apaixonada defesa da psicanálise leiga, isto é, que não estivesse subordinada às curas médicas ou às práticas religiosas. Pfister, por sua vez, traça pontos de aproximação e conexão entre dimensões distintas, as quais, contudo, mantêm suas particularidades: orientando-se, por um lado, pela psicanálise, o pastor visa o tratamento do elemento psíquico/anímico; evocando, por outro, a confiança da fé na pessoa que acompanha pastoralmente, ele tem em vista o elemento espiritual/religioso.

2.5. A questão da análise leiga e a formação analítica

Interpretando um vínculo secreto entre *A questão de uma análise leiga*, texto publicado em 1926, e *O futuro de uma ilusão*, publicado em 1927, escreveria ao pastor sobre uma categoria ainda inexistente de curas de alma seculares:

Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a *Análise laica* e a *Ilusão*. Na primeira quero proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de curas de alma seculares [*weltlicher Seelsorger*], que não necessitam ser médicos e não podem ser sacerdotes.³³⁹

Comentando o trecho desta “célebre carta”, Gilson Iannini e Pedro Tavares interrogam: por que, afinal, proteger a psicanálise dos médicos e dos sacerdotes? Recorrem à dicotomia estabelecida no ocidente entre corpo e alma, sobretudo a partir do filósofo René Descartes,³⁴⁰ sendo os cuidados do corpo reservados à medicina e da alma à religião. Contudo, no estudo comparado das culturas, esta configuração parece ser uma “curiosa peculiaridade do Ocidente eurocêntrico”, pois em várias sociedades os papéis médico e sacerdotal se mesclam, como acontece com o pajé, o druida e o xamã. Os autores apontam que a psicanálise surge nos “interstícios rejeitados pelas arbitrarias divisões que a antecedem” e propõem abordar essa distinção de Freud em articulação com a definição que ele oferece do conceito de pulsão, ao abrir os artigos sobre metapsicologia, como um “conceito fronteiro entre o anímico e o

³³⁹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 163. Carta de Freud a Pfister em 25 de novembro de 1928. Sobre esta carta, Sérgio Nazar David afirmou: “Freud quis deixar claro que a psicanálise não deveria ser confundida com a medicina nem com a religião” (David, 2003, p. 7).

³⁴⁰ Vale recordar, entretanto, que o dualismo remonta à tradição platônica.

somático”.³⁴¹ Por isso, Freud afirma que pretende entregar a psicanálise a uma categoria que ainda não existia. O anímico não se restringe ao material, anatômico ou fisiológico.

Ou seja, a vida pulsional do ser humano embaralha a distinção entre corpo e alma, tão naturalizada em nossa cultura. O lugar do analista não é, pois, equivalente nem ao lugar outrora reservado ao médico nem ao do sacerdote. Não por acaso, na carta a Pfister mencionada acima, Freud afirma pretender entregar a análise a uma categoria que não existe ainda, e que ele designa com o termo *weltlicher Seelsorger*, algo como o cuidador de alma secular (ou mundano).³⁴²

Ao perguntar pelos fundamentos da clínica psicanalítica, que a distingue de outras práticas de cuidado, tais como o tratamento medicinal, as diversas psicoterapias e as curas religiosas, Iannini e Tavares sinalizam que a resposta não se esgota em aspectos teóricos, mas remete ao campo da prática analítica, que inclui tanto o método e a técnica quanto a ética. Na elaboração freudiana, “questões de natureza técnica frequentemente se desdobram em reflexões de cunho ético” e em alguns é possível detectar até mesmo “importantes desdobramentos políticos”.³⁴³

Frente ao enigma da histeria, que desafiava o saber da medicina e da religião, Freud abriu espaço para o seu desejo de saber, concedendo a palavra às mulheres que sofriam, o que o levou a inaugurar um novo campo teórico-clínico.

Queimadas como bruxas ou como possuídas nas fogueiras da inquisição medieval, as histéricas são à época de Freud reputadas como farsantes sedutoras pelos médicos que não encontravam em sua lógica anatomo-patológica um lugar para aquele tipo de sofrimento [...] Para tratar desse “material fronteiro”, disso que se acomoda como refugiados indigentes numa terra de ninguém, Freud, o “judeu sem Deus”, descendente de gerações de sobreviventes migrantes e perseguidos, teve de fazer sua teoria e sua prática atravessarem fronteiras, cruzarem limites nosográficos, epistemológicos e clínicos.³⁴⁴

Por um lado, a psicanálise se inscreve na história da medicina, particularmente, no campo da psiquiatria dinâmica, sendo implantada, na maioria dos países, por intermédio da medicina e da psiquiatria. Desse modo, ela foi praticada em grande medida por homens e mulheres de formação médica e psiquiátrica, o que, paradoxalmente, foi um fator significativo para

³⁴¹ Iannini; Tavares, 2017, p. 11-12. Cf. Freud, Sigmund. As pulsões e seus destinos [1915a]. In: *As pulsões e seus destinos* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 2]. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 25.

³⁴² Iannini; Tavares, 2017, p. 12.

³⁴³ Iannini; Tavares, 2017, p. 7-9.

³⁴⁴ Iannini; Tavares, 2017, p. 13.

assegurar sua laicidade, uma vez que a medicina está mais vinculada à ciência do que à religião; nos países em que a psiquiatria não se desenvolveu e nos quais a loucura é concebida enquanto fenômeno de origem divina ou demoníaca, a psicanálise não foi implementada.³⁴⁵

Apesar disso, há uma tensão entre a necessária autonomia da psicanálise e os critérios de sua prática profissional, quando esta é decorrente do ofício de psiquiatra ou médico. Ela esteve presente no grande conflito desencadeado em 1926 com a publicação de *A questão da análise leiga*. Freud era um decidido defensor da análise leiga e da prática da psicanálise por não-médicos, mas foi duramente combatido por alguns de seus discípulos, sobretudo Abraham Arden Brill,³⁴⁶ fundador da *New York Psychoanalytic Society* (NYPS), e os membros da *American Psychoanalytic Association* (APsaA),³⁴⁷ que pretendiam restringir a prática analítica exclusivamente aos médicos.³⁴⁸

Na primavera de 1926, em consequência de uma queixa de um ex-paciente, Theodor Reik³⁴⁹ viu-se ameaçado de um processo por exercício ilegal da medicina, por uma lei austríaca que coibia o “charlatanismo”. A questão surgira dois anos antes, quando o fisiologista Arnold Durig, membro do Conselho Superior de Saúde de Viena, solicitara a Freud um parecer especializado em relação à análise praticada por não-médicos. Não obstante a opinião favorável de Freud, Reik foi proibido de exercer a psicanálise em 24 de fevereiro de 1925, em um clima repressivo. Depois, ele se beneficiaria de um veredito de improcedência de acusação, que se deveria mais à desqualificação do queixoso do que ao parecer de Freud.³⁵⁰

Em seu ensaio, Freud sustenta que a formação analítica engloba muitas áreas, alheias ao saber médico, dentre as quais, a psicologia da religião:

[...] a instrução analítica também englobaria disciplinas distantes do médico e com as quais eles dificilmente se defrontam em sua atividade: História da Cultura, Mitologia, Psicologia da Religião e Ciências da Literatura. Sem uma boa orientação nessas áreas, o analista se verá diante de boa parte de seu material com uma postura de incompreensão. Para tanto, a massa principal

³⁴⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 20.

³⁴⁶ Psiquiatra e psicanalista, de família judaica e originário do Império Austro-Húngaro, emigrou para os Estados Unidos, antes de voltar à Europa para estudar com Bleuler e Jung. Embora tenha feito análise com Freud, sua concepção da doutrina freudiana a reduzia a uma técnica pragmática, adaptada ao estilo estadunidense. Fundou em 1911 a NYPS, opondo-se fortemente à admissão de psicanalistas não médicos e tornando-se um dos grandes adversários da análise leiga (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 94-95).

³⁴⁷ Fundada por Jones em 1911 (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 16-17).

³⁴⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 20.

³⁴⁹ Proveniente de uma família judia de origem húngara, estudou letras e filosofia na Universidade de Viena, tendo sido analisado por Abraham e Freud, tornando-se um psicanalista leigo (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 665).

³⁵⁰ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 635-637. Para os autores, o subtítulo do livro, *Conversas com um interlocutor imparcial*, faria referência indireta a Durig, que pedira a Freud sua opinião sobre o tema.

daquilo que é ensinado na Escola de Medicina não será útil para a sua finalidade.³⁵¹

Sustentando sua argumentação com firmeza, Freud manteria a posição em favor da análise leiga até o final da vida: “Essa preocupação de defender a especificidade de sua descoberta, de mantê-la irredutível a qualquer abordagem científica (a medicina) ou espiritual (a religião), seria reafirmada por Freud em 1938, sem a menor ambiguidade”.³⁵² Frente ao boato que se espalhava nos Estados Unidos, de que ele mudara de opinião, Freud responderia:

Não consigo imaginar de onde possa ter vindo esse boato estúpido com respeito a minha mudança de opinião sobre a questão da análise praticada por não médicos. A verdade é que nunca repudiei minhas colocações e que as defendo com vigor ainda maior do que antes diante da evidente tendência dos norte-americanos a transformarem a psicanálise numa criada da psiquiatria.³⁵³

A laicidade da psicanálise, portanto, constitui-se na diferença tanto em relação ao âmbito médico quanto ao âmbito religioso.

Os dois adjetivos (leiga e profana) significam também que a psicanálise, na ótica freudiana, é uma disciplina perfeitamente distinta de todos os tratamentos da alma e de todas as formas de confissões terapêuticas ligadas às diversas religiões. Por conseguinte, ela deve construir seus próprios critérios de formação profissional, sem se subordinar nem à medicina (da qual a psiquiatria faz parte) nem a qualquer Igreja, seja esta ligada ao protestantismo, ao catolicismo, ao judaísmo, ao islamismo ou ao budismo, nem tampouco às religiões animistas ou às seitas.³⁵⁴

Contudo, o conhecimento teórico não é suficiente para formar um analista. É preciso, antes de tudo, fazer análise. Em suas recomendações aos que conduzem tratamentos analíticos, Freud encoraja-os a enfrentar o sacrifício de expor-se a outra pessoa, que será recompensado

³⁵¹ Freud, Sigmund. A questão da análise leiga. Conversas com uma pessoa imparcial [1926]. In: Freud, 2017, p. 284. No posfácio a esse mesmo texto, Freud acrescentará: “O conteúdo programático para o analista ainda precisa ser criado, ele precisa abarcar tanto o conteúdo das Ciências Humanas, o conteúdo psicológico, histórico-cultural e sociológico quanto o anatômico, biológico e histórico-evolutivo” (Freud, 2017, p. 292-293). Vale a pena ainda mencionar um comentário desse texto: “Se Freud insiste tanto na questão da formação, é que, longe de procurar instalar a psicanálise numa torre de marfim, ele quer confrontá-la, ao contrário, com todas as formas de conhecimento. Assim, ao rejeitar o modelo da formação médica, não se trata de apregoar a improvisação ou a selvageria, mas de construir e desenvolver a especificidade da formação analítica” (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 637). Cf. tb. Albuquerque, Bruno. Religious Studies and Psychoanalytic Training: Notes on Sigmund Freud’s Recommendation of the Psychology of Religion. *British Association for the Study of Religion (BASR) Annual Conference – From Religious Studies to the Study of Religion/s: Disciplinary Futures for the 21st Century*. Edinburgh, 6th and 7th September 2021.

³⁵² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 637-638.

³⁵³ Freud citado por Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 638.

³⁵⁴ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 20.

pelas “impressões e convicções no próprio corpo que em vão buscamos alcançar a partir do estudo de livros e ouvindo conferências”.³⁵⁵ O terceiro elemento da formação é a supervisão do atendimento clínico. Desse modo, o tripé formativo se constitui enquanto o único critério para atuar enquanto psicanalista, independente de sua formação universitária e de sua religião.

Sob esse aspecto, a única formação aceitável para um psicanalista, sejam quais forem seu grau universitário e sua religião, é submeter-se a uma análise didática³⁵⁶ e, em seguida, a uma supervisão,³⁵⁷ de acordo com as regras ditadas pela IPA a partir de 1925. Essas regras, aliás, com algumas variações, são aceitas pela totalidade dos praticantes que reivindicam o freudismo no mundo, quer sejam ou não membros da IPA, pertençam ou não a suas diversas correntes.³⁵⁸

A formação de Pfister, portanto, capacitou-o a tornar-se analista. Sua adesão à fé religiosa não constituiria um obstáculo: “Freud achava plausível que um religioso empregasse as teorias e os métodos da psicanálise para ajudar os sofredores de seu rebanho – contanto que o religioso fosse alguém como Pfister”.³⁵⁹ Logo que conheceu o pastor, Freud tornou claro:

A psicanálise em si não é religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores.³⁶⁰ Estou muito admirado de que eu mesmo não tenha me lembrado de quão grande auxílio o método psicanalítico pode fornecer à cura de almas, porém isto deve ter acontecido porque um mau herege como eu está distante dessa esfera de ideias.³⁶¹

Pfister mostrou-se muito alegre com essa espécie de autorização advinda do próprio criador da psicanálise:

³⁵⁵ Freud, 2017 [1912a], p. 100.

³⁵⁶ Termo adotado para se referir ao tratamento analítico de quem se destina a atuar enquanto psicanalista. A ideia foi originariamente defendida por Jung e tornou-se, ao longo do tempo, uma das condições exigidas para desempenhar este ofício (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 17-18). Em um de seus artigos sobre a técnica, Freud escreveu que o caminho para tornar-se analista é através da análise dos próprios sonhos, mas nem todos o conseguem sem a ajuda de terceiros: “Considero parte dos muitos méritos da escola analítica de Zurique o fato de ter enfatizado essa condição, concretizando-a na exigência de que todo aquele que quiser executar uma análise dos outros deverá primeiro submeter-se a uma análise junto a um especialista” (Freud, Sigmund. Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico [1912a]. In: Freud, 2017, p. 100).

³⁵⁷ Trata-se de uma prática segundo a qual um analista recorre a um supervisor para tratar das questões e impasses que enfrenta no atendimento de seus analisandos. Para uma breve apresentação da história dessa prática, cf. Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 746-747.

³⁵⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 20.

³⁵⁹ Gay, 1992, p. 83.

³⁶⁰ Para Domínguez Morano, esta talvez seja a frase mais conhecida da correspondência entre Freud e Pfister e indica claramente a “intenção de neutralidade analítica com respeito à religião e sua posição absolutamente à margem de qualquer pronunciamento a favor ou contra a fé religiosa” (Domínguez Morano, 2008, p. 181).

³⁶¹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 25.

Sua carta intensificou minha alegria em relação à ciência inaugurada pelo senhor. Foi para mim uma grande satisfação saber, através de sua comunicação, que entendi corretamente a tarefa da psicanálise de ser, no fundo, um método de cura almas. A diferença (ética) entre sua e minha compreensão talvez não seja tão grande como parece pela minha posição profissional.³⁶²

Freud torna a manifestar sua abertura perante a diferença de postura em relação à religião:

Da sua carta obtenho a alegre certeza de que a diferença entre nossas visões somente começa quando moções emocionais passam a influir sobre os processos de pensamento; certeza, portanto, de que esta diferença somente pode ter a importância de uma útil variação.³⁶³

Quando, anos mais tarde, Freud escreve ao amigo que os analistas não precisam ser médicos e não podem ser sacerdotes, Pfister argumenta com veemência que a secularidade da psicanálise não impede necessariamente que religiosos atuem enquanto analistas.

Permita-me, por favor, voltar à sua observação de que os analistas desejados pelo senhor não *podem* ser sacerdotes! Parece-me que a análise como tal precisa ser uma atividade puramente “secular”. Em sua essência ela é privada e não fornece valores diretamente. Em inúmeros casos eu também não fiz nada diferente do que realizar este trabalho negativo, e nunca foi falada uma só palavra sobre religião. O samaritano misericordioso³⁶⁴ também não fez nenhum sermão, e seria de mau gosto querer que a cura bem-sucedida fosse paga posteriormente por meio de obrigações de fé. Como o protestantismo suspendeu a diferença entre laicos e sacerdotes, assim também a cura de almas deve ser desclericalizada e secularizada. Até o mais devoto tem de admitir que o amor de Deus não corresponde somente àquilo que traz consigo um cheirinho de incenso [...] A rigor, se o pastor não puder analisar, não o poderia fazer também nenhum cristão, e nenhuma pessoa religiosa e eticamente alicerçada; mas o senhor mesmo ressaltou que a análise é independente da visão de mundo. A descrença é simplesmente uma crença negativa. Não creio que a psicanálise ponha de lado a arte, a filosofia, a religião, mas que ajude a purificá-las. Perdoe um velho aficcionado pela arte, fã da humanidade, servo de Deus!³⁶⁵

³⁶² Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 26-27. Carta de Pfister a Freud em 18 de fevereiro de 1909.

³⁶³ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 28. Carta de Freud a Pfister em 20 de fevereiro de 1909.

³⁶⁴ Cf. Bíblia, 2010, p. 1808; Lc 10,29-37.

³⁶⁵ Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 164, grifo no original. Carta de Pfister a Freud em 9 de fevereiro de 1929.

De fato, o próprio Freud foi bastante aberto frente ao fato de religiosos praticarem a psicanálise. No posfácio ao texto *A questão da análise leiga*, escrito em 1927 – portanto, no mesmo ano de *O futuro de uma ilusão*³⁶⁶ –, ele acrescentaria:

O analista leigo profissional não terá dificuldade em criar a reputação que lhe é devida como um sacerdote profano [*weltlicher Seelsorger*].³⁶⁷ Aliás, com a fórmula “sacerdote profano” poderíamos descrever a função que o analista, médico ou leigo, deve preencher diante do público. Nossos amigos entre os clérigos protestantes e recentemente também católicos muitas vezes livram os seus fiéis de suas travas na vida, na medida em que restabelecem a sua fé, após terem oferecido a eles um pouco de esclarecimento analítico sobre os seus conflitos.³⁶⁸

Percebe-se, portanto, que a psicanálise e a cura de almas não necessariamente se encontram em mútua exclusão, mas podem interagir em determinados contextos, desde que se observem os critérios éticos que salvaguardem a laicidade da psicanálise, à qual se pode aceder por meio de uma formação psicanalítica bem consolidada. A pesquisa sobre a formação psicanalítica de Pfister e sua inserção no movimento analítico suíço mostra que ele se encontrava bem equipado para exercer o ofício de psicanalista, mantendo, ao mesmo tempo, sua função ministerial de pastor, à qual acedeu após uma longa formação teológica. Este conjunto incomum de traços conferiu-lhe meios teóricos singulares para empreender uma nova interpretação psicanalítica da história da religião judaico-cristã, orientado pelas balizas dos conceitos de angústia e amor.

³⁶⁶ Nesse texto, aliás, Freud distingue suas opiniões pessoais e o campo da psicanálise, deixando claro que nem todos os analistas concordam com suas posições quanto à religião: “Um clamor desse tipo me seria realmente desagradável, por causa de meus muitos colaboradores, alguns dos quais, de modo algum, partilham de minha atitude para com os problemas da religião [...] Na realidade, a psicanálise constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial [...] Nada do que eu disse aqui sobre o valor de verdade das religiões precisou do apoio da psicanálise; já foi dito por outros muito antes que a análise surgisse. Se a aplicação do método psicanalítico torna possível encontrar um novo argumento contra as verdades da religião, *tant pis* [tanto pior] para a religião, mas os defensores desta, com o mesmo direito, poderão fazer uso da psicanálise para dar valor integral à significação emocional das doutrinas religiosas” (Freud, 1996 [1927], p. 45).

³⁶⁷ Conforme nota o revisor da edição consultada, o adjetivo *weltlich* se encontra associado ao substantivo *Welt*, que significa “mundo”, de modo que uma tradução mais literal da expressão seria “sacerdote mundano”. Desse modo, “fica claro aqui o efeito que Freud emprega entre algo que se aproxima, em suas origens, e ao mesmo tempo se distingue radicalmente dos cuidados de um sacerdote” (Freud, 2017 [1926], p. 313).

³⁶⁸ Freud, 2017 [1926], p. 297.

3. A tradição judaico-cristã, dos Patriarcas hebreus à Igreja contemporânea

3.1. Formação e tratamento da angústia na tradição judaica

Cinco anos após a morte de Freud, Pfister publicou aquela que poderia ser considerada sua obra magna: *O cristianismo e a angústia*. Nela, o pastor empreende uma retrospectiva de sua vida e obra em dois prefácios. Dedicado à Universidade de Genebra, em agradecimento pelo título de doutorado *honoris causa* em teologia, o livro foi publicado em alemão em 1944 e traduzido para o inglês em 1948. A essa nova versão, o pastor acrescentou um prefácio escrito em 1946, no qual retoma o propósito de seu “testamento científico”.³⁶⁹ Nele informa que esperava uma oposição muito maior à sua interpretação psicanalítica da história da tradição judaico-cristã como uma luta contra a angústia através do amor, mas a publicação teve uma “recepção inesperadamente favorável”.³⁷⁰

Enquanto alguns críticos podem pensar que o autor se utiliza da psicanálise para reafirmar a validade da religião, os leitores atentos se darão conta de que não é assim. Seu objetivo é basear-se na teoria da angústia e das obsessões, para compreender psicologicamente a direção e as formas de certas “aberrações observáveis na história cristã”. Assinala também que “a psicologia profunda em si mesma não se pronuncia sobre questões relativas à verdade última ou às normas definitivas que devessem ser aplicadas”.³⁷¹ Portanto, sua opção pela psicanálise não implica adotar o agnosticismo enquanto posição pessoal: “Alguns críticos pensaram que, pelo fato de ter utilizado o método psicanalítico de Freud, deduz-se daí que preciso compartilhar sua filosofia geral. Este não é o caso. O próprio Freud enfatizou o fato de que seu agnosticismo não é uma consequência necessária de seu método empírico”.³⁷²

³⁶⁹ Pfister, 1948, p. 11.

³⁷⁰ Pfister, 1948, p. 9.

³⁷¹ Pfister, 1948, p. 10.

³⁷² Pfister, 1948, p. 10. De fato, desde o início da correspondência, Freud havia apresentado sua posição a respeito, como podemos testemunhar em uma carta escrita ao pastor: “A psicanálise em si não é religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores” (Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939)*: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã [Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek]. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 25). Quase vinte anos depois, por ocasião do debate sobre a noção psicanalítica de ilusão, Freud sustentará mais uma vez esta posição: “Retenhamos como dado que as opiniões do meu texto não são nenhum componente do edifício da teoria analítica. É minha posição pessoal, que coincide com a de muitos não-analistas e pré-analistas, e certamente também não é partilhada por muitos fiéis analistas” (Freud; Meng, 2009, p. 152). Pode não estar completamente claro se Freud se refere aos analistas que são fiéis à psicanálise ou a uma crença religiosa.

Outra concepção que Pfister quer corrigir é a ideia de que ele pretendesse sustentar que a psicanálise ofereça a única forma de solucionar os grandes problemas da subjetividade e da cultura. Há muitos elementos que podem contribuir para “evitar no futuro as malformações patológicas do cristianismo que até agora frustraram tão tristemente as intenções de Jesus”.³⁷³ Assim, conclui o prefácio em inglês expressando a esperança de que a nova edição seja uma demonstração mais contundente de sua “intenção fundamental”: mostrar, através de um novo estudo, fundamentado no método analítico, a necessidade de que a religião e a vida cristãs (incluindo a dogmática, a moral e a prática eclesial), concentram-se na “unidade do amor através da fé e da fé através do amor” – o que ele considera a “essência do ensinamento de Jesus e do qual Sua vida foi o modelo”.³⁷⁴

No prefácio original à edição em língua alemã, Pfister já tinha indicado até que ponto a obra se enraizava em sua vida, na formação acadêmica e especialmente na prática pastoral: “Este livro é o resultado da luta com a miséria da vida que encontrei no curso de meu ofício”. Reconhecendo que várias circunstâncias negativas se destacaram ao longo da história eclesial, afirma que a Igreja é chamada a ser iluminada pelo Espírito amoroso de Jesus e deveria se dedicar principalmente a preencher os corações com o amor cristão. Apesar do empenho caridoso de muitos, a história revela disputas relativas aos dogmas conduzidas com fanatismo e crueldade, casos de “angústia pulsante pela salvação da alma” e questões relacionadas ao poder, ao dinheiro e à lei. Pfister critica tudo aquilo que, segundo ele, estaria contra o espírito do Evangelho e a “realização do amor divino e humano”.³⁷⁵

Nesse processo histórico, ocorreram situações escandalosas, tais como o assassinato entre cristãos: “Para demonstrar sua compreensão e prática superiores da religião do amor, os cristãos mataram a outros cristãos que desejavam ser servos e discípulos de Jesus”. Para agravar ainda mais a situação, esta guerra acontecia não somente a nível individual, mas também coletivo, até o ponto de envolver nações inteiras. Deste modo, Pfister conclui que a história do cristianismo parece ser um “*gigantesco mal-entendido*” ou até mesmo uma “*história da patologia do cristianismo*”.³⁷⁶

³⁷³ Pfister, 1948, p. 10.

³⁷⁴ Pfister, 1948, p. 11. Cf. a conexão paulina entre fé e amor, por exemplo, na expressão “a fé agindo pela caridade” (Bíblia, 2010, p. 2037; Gl 5,6). A tradição joanina também fará essa articulação entre crer e amar: “Este é o seu mandamento: crer no nome do seu Filho Jesus Cristo e amar-nos uns aos outros conforme o mandamento que ele nos deu” (Bíblia, 2010, p. 2130; 1Jo 3,23).

³⁷⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 21. Cf. tb. Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst* [1944] (mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer). Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein Materialien, 1985, p. XXXV.

³⁷⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 21-22. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVI, grifos no original. A versão original em alemão apresenta trechos em itálico que não foram destacados na tradução inglesa. Vale destacar que Pfister publicou o livro durante a II Guerra Mundial (cf. Pfister, 1948 [1944], p. 535. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 473).

Pfister critica as discussões acaloradas e até mesmo sangrentas na história dos dogmas – em sua opinião, trata-se de “dogmas irracionais que não têm nada a ver com o amor”. Parecem-lhes desviar da pedra angular, que é o anúncio de Jesus e suas exigências. No cuidado pastoral, muitos fiéis se mostravam angustiados com a Bíblia e as leis eclesiásticas, pois foram educados para que toda pergunta fosse “ameaçada com a morte na fogueira e o fogo do inferno”. Para ele, a prática cristã deformada filtrava mosquitos e engolia camelos.³⁷⁷ Inicialmente, estava satisfeito em dedicar-se à “cura de almas individual” [*Einzelseelsorge*], mas logo percebeu que os métodos tradicionais falhavam com aqueles que mais necessitavam. Isto o levou a estudar avidamente os manuais psicológicos, sem encontrar o que procurava.³⁷⁸

Ao longo da obra, o pastor suíço recorda os diferentes artigos, ensaios e livros que escreveu, apresentando as motivações de suas pesquisas e a evolução de seu pensamento. Decepcionado com a bibliografia, publicou, em 1905, o seguinte texto: “A miséria da nossa doutrina científica da fé”,³⁷⁹ no qual expressou sua decepção frente à teologia de sua época.

Em 1905, publiquei um breve artigo programático no qual expressei minha dor e indignação ao descobrir que a teologia não tinha resposta satisfatória às perguntas que expressam nossos anseios mais profundos e necessidades mais atormentadoras, e que ela falhou em tornar inteligível os processos de cura da redenção, ressurreição, salvação, porque não lidava com a fé viva, mas com seus impactos teóricos nos dogmas e posições religiosas. Concluí que sua atitude era retrógrada, escolástico-eclesiástica, e que estava afastada dos problemas reais, ao invés de se concentrar nas necessidades e na singularidade psicológica das personalidades vivas.³⁸⁰

Tendo recebido muitas ofertas de cátedras teológicas, decidiu recusá-las, considerando que dedicar-se à vida acadêmica apenas o faria afastar-se ainda mais de seu objetivo. Preferiu dedicar-se com grande entusiasmo ao trabalho pastoral, procurando compreender de maneira nova a vida de fé e as distorções da mensagem de Jesus. Buscava meios mais eficazes para superar os danos à vida religiosa e proporcionar acesso ao amor cristão. Não seria na biblioteca, mas na paróquia, onde desenvolveria este projeto, pois, assim o afirmava, “acreditava que somente diante do ser humano vivo poderia chegar às observações necessárias aos meus propósitos”.³⁸¹

³⁷⁷ Trata-se de uma referência implícita à perícopes bíblica de Mt 23,24.

³⁷⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 22. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVI.

³⁷⁹ Pfister, Oskar. Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehres. *Schweizerische theologische Zeitschrift*, v. 22, 1905, p. 209-212.

³⁸⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 22-23. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVI-XXXVII.

³⁸¹ Pfister, 1948 [1944], p. 23. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVII. Como assinalou Carlos Domínguez Morano (comunicação pessoal), a opção preferencial de Pfister pela pastoral, a práxis e a experiência, em lugar da reflexão teológica em uma cátedra universitária, se articula muito bem com o que é a psicanálise: em primeiro lugar, uma

Foi neste momento que se encontrou com a psicanálise.

Algumas semanas após recusar a primeira oferta de uma cátedra universitária, tomei conhecimento da psicanálise de Sigmund Freud. Encontrei-me incapaz de estar de acordo com sua cosmovisão de fundo, inicialmente mais materialista e, depois, agnóstica; mas senti-me poderosamente atraído por muitos de seus aspectos científicos. Pensei que era uma descoberta científica de primeira importância o fato de que as neuroses são causadas por um conflito de consciência que foi recalcado no inconsciente e que pode ser trazido à luz de maneira segura através de uma aplicação cuidadosa de um sistema de associação e interpretação; e de que os conflitos inconscientes graves, que podem exercer a mais poderosa influência na vida religiosa e moral, podem ser efetivamente trazidos à tona através do mesmo método.³⁸²

A partir de então, Pfister se dedicou a aplicar essas descobertas em seu ministério, observando, para sua alegria, que elas possibilitavam “descobrir fatos e oferecer ajuda de uma maneira que desde então não falhou”. Passou a estudar a angústia e as neuroses obsessivas, seus efeitos na vida religiosa e moral, os rituais, a mística, as alucinações, a glossolalia e muitas outras manifestações de piedade que até então tinham permanecido “inteiramente enigmáticas” para ele. Observou que os neuróticos obsessivos laicos experimentavam habitualmente uma perda de amor, enquanto os religiosos viviam essa perda acompanhada de uma gigantesca supervalorização do dogma, até mesmo um “fetichismo dogmático”, tão acentuado que podia produzir um “culto aos dogmas”. Desta forma, o cristianismo deixava de ser uma “religião do amor” para se tornar uma “religião da angústia”.³⁸³

Diferentemente de Freud, Pfister não entende a religião enquanto uma neurose obsessiva, mas sim que traços neuróticos podem se imiscuir na prática religiosa.³⁸⁴ Segundo ele, o tratamento das obsessões nos casos de religiosos ocorre em princípio da mesma maneira que a cura dos neuróticos laicos: através do “restabelecimento do amor e de sua elevação a fator dominante da vida”. Abordando a história bíblica e eclesial, a partir da teoria psicanalítica da angústia, Pfister verifica que este processo atua, de modo análogo, na tradição judaico-cristã: “Toda a história de Israel manifesta uma alternância contínua entre uma formação marcada pelo

experiência, antes que uma teoria sobre esta clínica. No dizer do psicanalista Jacques Lacan, trata-se de uma entrega a uma “experiência do particular” (Lacan, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud [1953-1954]*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 34).

³⁸² Pfister, 1948 [1944], p. 23. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVII.

³⁸³ Pfister, 1948 [1944], p. 23-24. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVII-XXXVIII.

³⁸⁴ Vale lembrar a resposta que dera a Freud, propondo uma leitura alternativa à do pai da psicanálise: “No entanto, se esta carga de obsessões é tão difícil de negar já no primeiro estágio da religião, cabe perguntar se ela faz parte da essência. Será que esse traço neurótico coletivo não poderia ser descartado, sem prejuízo, sim, até para benefício do todo, à semelhança dos girinos, que sacrificam sua cauda para, como sapos, saltar com tanto maior agilidade pelo mundo?” (Pfister, 2003 [1928], p. 22).

aumento da angústia e da compulsão e seu afrouxamento pela descoberta ou revelação do amor, o que no caso de Jesus foi quase completamente superado”. Ele afirma ter ficado impressionado com a quantidade de “analogias entre a evolução religiosa e sua luta contra a angústia, por um lado, e, por outro, o aperfeiçoamento do sistema científico da psicanálise”.³⁸⁵

Em retrospectiva, ele entende que os métodos que havia utilizado anteriormente se dirigiam à consciência, e se mostraram vãos porque o conflito moral e religioso permanecia intacto no inconsciente. Retomando uma ideia apresentada em seu trabalho *Cura de almas psicanalítica*,³⁸⁶ sustenta o mesmo ponto de vista que defendeu em *A ilusão de um futuro*, aproximando as curas realizadas por Jesus daquelas conduzidas por Freud, pois afirma que, praticando a psicanálise, encontrava-se “consciente de que fundamentalmente apenas praticava o genial tratamento da alma [*Seelenbehandlung*] empregado por Jesus”.³⁸⁷

É a partir dessas considerações iniciais que ele apresenta o eixo central da obra: “Este livro está projetado para apresentar os resultados de 36 anos de estudo sobre a natureza e a história do amor cristão tal como aplicado a um único problema, mas extremamente importante, aquele da angústia”. Esta abordagem se tornou possível por meio da teoria psicanalítica, que permitiu esboçar os traços fundamentais de uma patologia da religião [*Religionspathologie*], de uma terapia da religião [*Religionstherapie*] e de uma higiene da religião [*Religionshygiene*], fundamentadas em uma “nova psicologia do profundo [*Tiefenpsychologie*] dos fatos religiosos”.³⁸⁸

Se na primeira seção do livro há numerosos fragmentos de casos clínicos pastorais, na segunda, predominam os versículos bíblicos do Antigo Testamento (AT) e do Novo Testamento

³⁸⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 24-25. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXVIII-XXXIX.

³⁸⁶ Pfister, Oskar. *Analytische Seelsorge: Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien*. Göttingen: Vandenhoeck, 1927.

³⁸⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 25. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXIX. Entre as muitas diferenças encontradas ao longo do livro entre a versão original em alemão e a tradução inglesa, vale a pena sublinhar aqui dois termos utilizados por Pfister: o adjetivo *seelsorgerliche*, que se refere à cura de almas, foi traduzido por *cure*, enquanto o substantivo *Seelenbehandlung* foi traduzido por *psychiatry*. Nesses dois casos, na tradução se perdeu de vista a aproximação que Pfister faz entre a prática pastoral e a psicanalítica, dando preferência a termos do campo médico-psiquiátrico. Nesse sentido, a tradução da obra de Pfister do alemão para o inglês seguiu a mesma tendência que a tradução da obra de Freud. Como aponta Roudinesco (2016, p. 321), James Strachey tendia a desprezar tudo o que associava o texto freudiano ao Romantismo alemão e à *Naturphilosophie*, de modo a privilegiar o aspecto médico, científico e técnico. Esse pressuposto se expressa, como observa a autora, na tradução largamente difundida de *Es* (isso), *Ich* (eu) e *Überich* (supereu) pelos pronomes latinos *id*, *ego* e *superego*; além disso, para traduzir os termos *Besetzung* (investimento) e *Fehlleistung* (ato falho) se recorreu aos termos gregos *cathexis* e *parapraxis*; por fim, *Trieb* (pulsão) foi traduzido por *instinct*, ao invés de *drive* (trajeto, conduta), termo posteriormente adotado.

³⁸⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 25. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. XXXIX. Psicologia do profunda não é o mesmo que psicologia do subconsciente [*subconscious psychology*], como o termo utilizado por Pfister foi traduzido para o inglês.

(NT),³⁸⁹ além de algumas referências aos escritos apócrifos, acompanhadas de comentários de teólogos reformados relevantes, naquele momento, como Bultmann e Schweitzer.³⁹⁰

Com o objetivo de esboçar uma história da angústia na tradição judaico-cristã, Pfister começa pelas denominadas religiões primitivas contemporâneas.³⁹¹ Resultado de milhares de anos de desenvolvimento, elas oferecem pistas sobre seus estágios anteriores, os quais demonstram grande semelhança com os produtos da angústia, já que em grande medida se ocupavam de seu enfrentamento. Mesmo na angústia profana, sente-se o enfrentamento com um “poder superior”, e tanto os neuróticos que são membros de religiões consideradas mais desenvolvidas, quanto os que não têm religião, podem construir uma “religião privada primitiva”, que convive de forma rudimentar junto com a piedade eclesial.³⁹²

Para o pastor, os produtos da angústia, nas religiões primitivas, identificam-se como espíritos, sob a forma de alucinações auditivas e visuais, ou enquanto objetos vivenciados como revelações. A angústia seria uma das principais “raízes da religião”, embora não a única. Dessa forma, o processo de formação de uma religião atenderia ao “impulso biológico [*biologischen Drang*] de defesa contra a angústia”³⁹³. Os rituais religiosos podem derivar de ações compulsivas, porém, mesmo nas religiões primitivas haveria, também, um esforço para compreender a realidade. É assim que, em sua aproximação das religiões ditas primitivas, Pfister se diferencia da concepção freudiana, tal como apresentada em *Totem e tabu*. Discorda que a crença na magia ou no animismo seja demarcada cronologicamente, e refira-se a estágios

³⁸⁹ A partir dos frutos do diálogo inter-religioso entre judeus e cristãos, pode-se também referir-se aos dois tempos da Revelação judaico-cristã enquanto Bíblia Hebraica e Bíblia Cristã.

³⁹⁰ Filósofo franco-alemão, teólogo luterano, músico organista e médico missionário na África, obteve o Prêmio Nobel da Paz em 1952. Sua tese de doutorado se tornou famosa: Schweitzer, Albert. *A busca do Jesus histórico* [1911]. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. Outro escrito que alcançou grande reconhecimento foi o seu estudo da mística paulina: Schweitzer, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo* [1930]. São Paulo: Fonte Editorial, 2003. Ambos os trabalhos são citados por Pfister. Para uma apreciação sobre Schweitzer e a psicanálise, cf. Noth, Isabelle. Albert Schweitzer und die Psychoanalyse. *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, v. 43, 2008, p. 133-143. Sobre a possibilidade de considerá-lo um místico contemporâneo, cf. Costa Júnior, Josias da. Albert Schweitzer. In: Bingemer; Pinheiro, 2016, p. 323-327.

³⁹¹ A distinção entre religiões primitivas e desenvolvidas seria criticada pela antropologia; o paradigma evolucionista perderia lugar para as abordagens fenomenológica e estruturalista. Entretanto, como veremos adiante, Pfister também faz críticas à abordagem do evolucionismo cultural.

³⁹² Pfister, 1948 [1944], p. 151. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 119. Em seu primeiro texto dedicado ao tema da religião, Freud compara os atos obsessivos e as práticas religiosas, afirmando que a neurose obsessiva se parece, sob certo aspecto, uma “caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular” (Freud, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas [1907]. In: *ESB*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 111). Percebe-se que Freud, ao contrário do que costumam afirmar os comentadores, simplificando demasiadamente a questão, não equipara indistintamente neurose obsessiva e religião, mas introduz matizes importantes ao longo do texto, considerando a neurose obsessiva como o “correlato patológico da formação de uma religião” (Freud, 1996 [1907], p. 116). Nesse sentido, não é sem razão que Carlos Domínguez Morano (1991) chama a atenção para a importância de dos casos clínicos escritos por Freud para a compreensão de sua abordagem da religião. Cf. Albuquerque, Bruno. Psicanálise e religião: ética, clínica, formação. *Anais do VIII Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e XIV Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental*, 2020, p. 1-7.

³⁹³ Pfister, 1948 [1944], p. 152. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 120, grifo no original.

consecutivos, na história da religião. Por um lado, observa-se sua permanência em indivíduos vivos; por outro, não conhecemos suficientemente a história primitiva da humanidade para avaliar se teria acontecido um desenvolvimento, no sentido de uma progressiva apreensão dos objetos externos. Portanto, o pastor considera que sistemas racionalistas, tais como o hegeliano ou o evolucionista, nunca são tão inadequados quanto na história da religião.³⁹⁴

Em outros momentos, o pastor se aproxima dos conceitos e teses de Freud em *Totem e tabu*, quando considera o processo de formação das representações psíquicas dos espíritos e demônios. Assim, ele considera que o ser humano, ao não lidar mais com poderes absolutamente desconhecidos, e alcançar formas estáveis de relação com eles, por meio de sacrifícios e orações, por exemplo, ele não estará mais sujeito a um horror tão grande quanto aquele que lhe era causado por um poder completamente desconhecido. Nesse sentido, encontra-se de acordo com a ideia de que o complexo de Édipo se encontra na origem da religião: “Quando se conhece a importância do vínculo com os pais, não se surpreende que os espíritos, inicialmente anônimos, identifiquem-se depois com os ancestrais, principalmente com o pai e a mãe”. Este processo poderia ser descrito enquanto uma intelectualização da angústia [*Angstintellektualisationen*]. Por outro lado, quando traz à cena uma reflexão freudiana, Pfister geralmente faz uma adição ou retificação. Neste caso, ele argumenta que considerar que as ideias religiosas tenham sido criadas para este propósito específico seria uma “racionalização ingênua” [*naiver Vernünftelei*].³⁹⁵

Para Pfister, o indivíduo se sente isolado na angústia, mas no culto, encontra comunidade e entra em comunhão com o objeto de culto e com os outros participantes da celebração, de modo que, mesmo nas religiões ditas primitivas, “a produção do amor é instintivamente usada enquanto remédio contra a angústia”.³⁹⁶ No totemismo, essa comunhão geralmente ocorre em uma “refeição sagrada”, na qual a comunidade se nutre por meio da teofagia.³⁹⁷ De acordo com o autor, é possível encontrar, no terreno da religião, o que se encontra, frequentemente, no campo do patológico. A construção de sintomas da neurose de angústia manifesta, simultaneamente, “tendência de cura” e “intensificação da neurose”, de modo que, mesmo em suas formas mais elevadas, pode-se observar um “reforço religioso da angústia” [*religiösen Angstverstärkung*].³⁹⁸ O *tremendum* também pertence ao *fascinosum*, na terminologia de Rudolf Otto, que Pfister considera magistral, antes de acrescentar: “O sentimento primitivo

³⁹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 152-153. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 120-121.

³⁹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 153. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 121.

³⁹⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 154. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 122, grifo no original.

³⁹⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 154. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 122.

³⁹⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 155. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 123, grifo no original.

religioso de angústia oscila entre repulsão e atração, medo e amor,³⁹⁹ como a atitude dos primitivos em relação ao seu pai terreno”.⁴⁰⁰ O pastor considera que, embora o *numen* seja experimentado enquanto “dado imediato”, trata-se de um “produto do intelecto”.⁴⁰¹ Para ele, o sagrado seria decorrente de uma intelectualização da angústia, na medida em que o *tremendum* é aceito nas etapas mais elevadas da religião, enquanto uma forma de “vergonha religiosa”, que pode ser considerada um tipo de angústia, ao mesmo tempo em que é causa de felicidade para os piedosos.⁴⁰²

Adentrando a história da religião judaica, Pfister aborda os escritos veterotestamentários, a partir das teorias da angústia, da compulsão e da psicologia das massas, propondo identificar uma alternância de fases, nas quais prevaleça a solução ou a formação da angústia. Recorrendo às teorias dos historiadores da religião israelita e às suas descobertas arqueológicas,⁴⁰³ ele faz um breve percurso pela religião antiga semítica e pré-mosaica, sobre a qual se pode saber pouco, mas da qual é possível discernir os traços de polidemonismo [*Polydämonismus*] e magia. Buscava-se alívio para a angústia diante da morte, da doença, das manifestações catastróficas dos fenômenos naturais e, particularmente, da angústia causada pela consciência de culpa, que comparece já nos estágios mais primitivos.⁴⁰⁴

Maior atenção é dedicada ao grande líder Moisés. Estudiosos como Eduard Meyer⁴⁰⁵ e Gustav Hölscher⁴⁰⁶ negam a sua existência histórica, mas a maioria dos historiadores acredita que uma personalidade histórica é claramente discernível, por detrás do personagem, cercado

³⁹⁹ Nesse ponto, Pfister menciona em rodapé a obra de Van der Leeuw, Art. “Furcht” in *R.G.G.*, II, p. 839.

⁴⁰⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 152. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 120.

⁴⁰¹ Pfister, 1948 [1944], p. 154. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 122.

⁴⁰² Pfister, 1948 [1944], p. 156. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 124.

⁴⁰³ Dentre os autores citados por Pfister, destacamos algumas referências, para que o leitor tenha ciência do universo bibliográfico ao qual o pastor se referencia: H. Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament. Religionsgeschichtliche Volksbücher*, p. 38; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, p. 428; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, p. 11,13; L. Köhler, *Theol. Des Alten Testaments*, p. 27; E. Krauttsch, *Bibl. Theol. Des Alten Testaments*, p. 16; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, §§ 8.10; Sellin, *Die Alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen*, p. 24 et al; E. Sellin, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, p. 8; B. Stade, *Bibl. Theol. des Alten Testaments*, p. 41.

⁴⁰⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 157-158. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 124-125.

⁴⁰⁵ Um panorama biográfico sobre este reconhecido historiador da Antiguidade pode ser encontrado em: Lehmann, Gustav. Meyer, Eduard. In: *Neue Deutsche Biographie* [online version], v. 17, 1994, p. 309-311. Embora Pfister não mencione obra específica deste autor nas referências bibliográficas, poderíamos citar aqui uma obra dedicada aos israelitas e os povos vizinhos: Meyer, Eduard. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: alttestamentliche Untersuchungen von Eduard Meyer [mit Beiträgen von Bernhard Luther]*. Halle a.S.: Max Niemeyer, 1906.

⁴⁰⁶ Com formação em teologia e estudos orientais, influenciado pela psicologia de Wundt, Hölscher se destacou na história da pesquisa ao buscar interpretar psicologicamente o fenômeno da profecia veterotestamentária no contexto da história da religião (Macholz, Georg Christian, Hölscher, Gustav. *Neue Deutsche Biographie* [Online-Version], v. 9, 1972, p. 334). Cf. Hölscher, Gustav. *Die Profeten: Untersuchungen zur religionsgeschichte Israels*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchmandlung, 1914.

de mitos, apresentado na Bíblia.⁴⁰⁷ Segundo Pfister, a reflexão psicológica concorda com esses últimos, pois a religião israelita anterior a Moisés não apresenta os traços que serão característicos de Israel. Apoiando-se nas pesquisas históricas, o pastor sustenta que seria inconcebível pensar que uma multidão formada por um povo inteiro fosse capaz de forjar novas crenças, sem a liderança de uma personalidade profética genial. Moisés libertou da escravidão tribos oprimidas pelos egípcios, que viviam em Goshen, e as reuniu com tribos parentes em Madiã, formando uma só nação, tendo o mesmo Deus em comum: YHWH.⁴⁰⁸

Na ótica pfisteriana, Moisés, sogro do sacerdote midianita Jetro, experimentou uma “vivência profética”, a qual, em termos puramente psicológicos, isto é, desconsiderando o problema do conhecimento, emerge do inconsciente.⁴⁰⁹ Condensando as pesquisas de muitos biblistas, Pfister salienta que, na nova religião, YHWH elege seu povo para salvá-lo e libertá-lo, e chama a atenção para o fato de que o Deus de Israel pode ter sido a única divindade semítica da época que não tinha uma fêmea ao seu lado. O pastor sustenta que este princípio paterno [*Vaterprinzip*] domina, no sentido psicológico, na ausência de um “*numen* divino feminino” que oferecesse o contraponto da brandura maternal, o que, segundo ele, aconteceria também no protestantismo.⁴¹⁰

YHWH proporciona diretrizes morais e jurídicas, que demonstram elementos de bondade e amor, em um contexto dominado pela angústia, mas seu amor pelo povo não exclui traços cruéis e sinistros, que geram medo.⁴¹¹ Enquanto povo eleito, os israelitas sentiam-se protegidos pela bondade de Deus e procuravam evitar a punição divina, por meio da obediência aos

⁴⁰⁷ Na contemporaneidade, um reconhecido exegeta chegou a afirmar: “Não sabemos nada de Moisés sob o ponto de vista histórico. Para dizer com uma única imagem, o Moisés bíblico é um gigante que esconde para sempre o Moisés da história. Podemos somente dizer que não é alguém totalmente inventado” (Ska, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 55).

⁴⁰⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 158-159. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 125-126. Preferimos manter o tetragrama ao invés das formas “Jaweh” (versão alemã) ou “Yahweh” (versão inglesa). A psicanalista Betty Fuks, que possui numerosas publicações sobre Freud e a questão judaica, assim o define: “Tetragrama impronunciável que designa o nome do Deus invisível e irrepresentável do povo judeu” (Fuks, Betty Bernardo. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 169).

⁴⁰⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 159. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 126. Como observado pelo co-orientador desta tese, Carlos Domínguez Morano, seria distinto considerar que a Revelação emerge pura e simplesmente como um produto do inconsciente ou acontece com a participação do inconsciente; ao salientar o recorte psicológico, Pfister parece entender conforme esta segunda opção, preservando a fé no Deus da Revelação.

⁴¹⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 159-160. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 126-128. Em nota de rodapé, Pfister acrescenta que isto não nega o fato de que as deusas também possam ser severas e cruéis.

⁴¹¹ Após apresentar alguns exemplos bíblicos, o pastor acrescenta, em nota de rodapé, as razões para discordar de uma hipótese freudiana formulada em *O homem Moisés e a religião monoteísta*: “O pressuposto de Freud, de que Moisés queria reproduzir a religião de Akhenaton em Israel, é refutado pelo fato de que Aton e YHWH, excetuando sua assexualidade, não coincidem em *quaisquer características principais*. O Deus Criador do profeta egípcio, cultivador da beleza, pacifista, que ama todos os povos e todas as criaturas, não tem nada em comum com o selvagem, cruel e guerreiro Deus nacional de Moisés” (Pfister, 1948 [1944], p. 160. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 128, grifo no original). Entretanto, ele parece estar parcialmente de acordo com outros elementos da obra, ao considerar o amálgama entre YHWH e a deidade canaanita Baal.

Mandamentos. Sua fé compreendia grande amor a Deus e ao próximo, além de direcionar seus impulsos vitais para ações realistas e morais, diminuindo o risco de aberrações neuróticas.⁴¹²

Porém, frente ao desafio de transformar uma jovem religião nômade em uma religião camponesa, a religião mosaica de YHWH se amalgamou com a religião canaanita de Baal, o que aumentou os rituais com o objetivo de exorcizar a angústia. Deste modo, os migrantes, marcados pela orientação histórica, misturaram-se com os povos locais da Palestina rural, os quais cultuavam Baal, para clamar pela fecundidade de suas terras. Nesse contexto, a religião de YHWH se enfraqueceu, enquanto antigas visões e costumes semitas se imiscuíram nas tradições do povo israelita, de modo que numerosos ritos banidos por Moisés haveriam de retornar da obscuridade em que jaziam. Mesmo o sacrifício humano, prática que tinha sido banida por Moisés, fora reestabelecida, em consequência do avanço do baalismo.⁴¹³ Desse modo, Pfister interpreta o aumento da angústia no judaísmo, enquanto consequência do avanço da religião de Baal, introduzido durante o cativo babilônico, sobre a religião de YHWH.

Em seguida, o autor se aproxima dos profetas canônicos, interpretando o profetismo bíblico, enquanto uma reação vigorosa contra a intensificação da angústia, na medida em que intencionava voltar ao ponto em que o sistema mosaico fora interrompido. Denomina os profetas de “*pais do monoteísmo ético*”, que proclamam um amor divino que exige resposta em forma de justiça social, moderação e bondade, denunciam a avareza dos ricos e o trato desumano para com os pobres. O pastor considera este um valor positivo para superar a angústia, já que a profecia israelita tende a privilegiar mais o amor à humanidade do que os rituais – particularmente, a exortação ao abandono dos sacrifícios – e requer que toda a vida esteja impregnada de atos de amor, beneficiando, inclusive, os mais necessitados. É verdade que também profetizaram dias a serem temidos, mas o alívio das obsessões permanece, porque YHWH é justo e “*a ira de Deus é apenas o avesso de seu amor santo*”. Por esta razão, os profetas do desastre foram também profetas da salvação, já que pregaram o triunfo da justiça, de maneira que, no profetismo judaico em geral, “eles sublimaram o medo [*Furcht*] de YHWH por meio do temor [*Ehrfurcht*]”.⁴¹⁴

⁴¹² Pfister, 1948 [1944], p. 161. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 128.

⁴¹³ Pfister, 1948 [1944], p. 161-163. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 129-131.

⁴¹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 163-167. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 131-135, grifos no original. O fato de que as palavras salvíficas venham geralmente após as palavras de juízo é uma característica própria de uma forma de organização literária que obedece a um esquema macroestrutural duplo, que visa a relativizar o juízo anunciado, transformando-o de palavra final em provisória. Desse modo, evidencia-se que a história de Israel não encontra sua última palavra no juízo divino, mas na abertura revelada por Deus a reiniciar a relação salvífica e conduzir a história de acordo com o sonho divino (Lima, Maria de Lourdes Corrêa. *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Reflexão, 2012, p. 97-99). A ira de Deus não tem conotação de ódio, mas é uma forma de representação de Deus como sujeito pessoal, que não pode ser indiferente

O período seguinte, denominado nomista, é marcado por uma observância estrita da Lei mosaica, que se inicia no Deuteronômio. Pfister indica que o propósito deste livro bíblico é “elevar o espírito dos profetas a norma de vida, por meio de disposições legais, e aplicá-lo, tanto quanto possível, por meio dos recursos de poder estatais”.⁴¹⁵ Entretanto, o pastor considera que a imagem nomista de Deus recai no barbarismo, trazendo à tona, paradoxalmente, um espírito oposto àquele dos profetas, que acentua os rituais, a submissão à autoridade e a reverência à letra da Lei, em detrimento da piedade interior. Desse modo, os israelitas não conseguem mais amar a Deus, pois tornaram este amor uma exigência legal. Assim, o amor perde espaço para a angústia e o relacionamento do ser humano com Deus adquire, cada vez mais, uma natureza contratual, acompanhado de uma crença mecânica na vingança. A expectativa do Messias davídico contribui para aliviar a aflição, em um momento de grande tensão entre a aceitação religiosa de que o amor de YHWH está para além das fronteiras nacionais de Israel e a adoção de traços rígidos que intensificam o dualismo entre YHWH e o mundo.⁴¹⁶

Por fim, chega o que o autor denomina de último período do judaísmo.⁴¹⁷ Traçando um paralelo entre clínica e religião, sinaliza que este período da história judaica é dominado pela tendência à neurose obsessiva. Os fariseus investigam as Escrituras com “zelo fanático” e se preocupam com uma obediência estrita às práticas ortodoxas prescritas pelos rabinos, da qual deriva um alívio da angústia, por meio de “intenso prazer religioso”. Entretanto, descuidam do mandamento divino do amor, ao considerar que a Revelação divina se restringe ao que se encontra estabelecido na Lei mosaica, cujo estudo e prática constituem-se como se fossem a totalidade da piedade religiosa.⁴¹⁸

É principalmente com este grupo que Jesus irá se defrontar nos Evangelhos, tal como se pode depreender da perícopa mateana citada por Pfister: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omitis as coisas mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade [...] Condutores cegos, que coais o mosquito e engolis o camelo!”.⁴¹⁹ Para o pastor suíço, o cristianismo cria uma nova relação entre o supereu e os impulsos, inaugurando uma ordem religiosa e moral, que se situa entre as religiões judaica e romana. Segundo ele, a fé cristã contrasta tanto com a estrita observância da

frente ao pecado; o fato de que a ira divina seja a outra face de seu amor se mostra particularmente na imagem do “ciúme” ou “zelo” de Deus (Lima, 2012, p. 116).

⁴¹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 168. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 135.

⁴¹⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 168-173. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 135-141.

⁴¹⁷ É preciso considerar, entretanto, que o judaísmo não se encerrou com a chegada do cristianismo, mas subsiste até a contemporaneidade.

⁴¹⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 174-176. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 141-143.

⁴¹⁹ Bíblia, 2010, p. 1475; Mt 23, 23-24.

Lei mosaica quanto com o seu extremo oposto, a religião romana, marcada por um transbordamento da impulsividade, assim como pela ausência de ideais e de sublimação. A “tarefa biológica” do cristianismo, nesse contexto, consistiria em propiciar uma reforma religiosa e moral, que melhore o equilíbrio entre as reivindicações primárias e sublimes.⁴²⁰ A importância central da figura de Jesus para o cristianismo torna a abordagem do pastor, a respeito dos Evangelhos, de especial importância para os propósitos de sua investigação, bem como do presente estudo, assunto que abordaremos a seguir.

3.2. Jesus e o anúncio do amor de Deus

O ponto de partida da abordagem pfisteriana é a experiência da divindade através do amor como fonte da nova piedade e do ensinamento de Jesus. Recorrendo às fontes literárias do Novo Testamento, o pastor busca apreender a “vivência interna” do Nazareno. Ele indica que a pesquisa exegética no campo da cristologia apresentava uma certa confusão na época. Com efeito, a denominada busca pelo Jesus histórico gerou uma tensão entre o “Jesus evangélico” [*dem evangelischen Jesus*] e o “Cristo eclesiástico” [*dem kirchlichen Christus*]. Muitos ditos de Jesus foram considerados ilegítimos e textos mais importantes para o desenvolvimento do dogma e a formação das igrejas se tornaram objeto de discussão entre os estudiosos.⁴²¹

Apesar disso, Pfister considera que os fundamentos históricos indispensáveis para o que ele propõe estão suficientemente estabelecidos, interpretando que os estudiosos chegam a conclusões inteiramente distintas, partindo das mesmas fontes, em consequência de suas atitudes religiosas e éticas. Isto não porque se baseiem em uma determinada visão de Jesus e rejeitem todo material contraditório, mas porque, apesar de seus esforços para alcançar objetividade, suas pesquisas sobre os fatos relatados nos Evangelhos, resultam em imagens de Jesus determinadas, em grande medida, por elementos subjetivos. O retrato que cada investigador fará do Nazareno será marcado por seus próprios traços, sejam eles ortodoxos,

⁴²⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 174-176. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 141-143.

⁴²¹ Pfister, 1948 [1944], p. 177-179. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 144-146. O pastor cita Schweitzer (2005 [1911]) e Bultmann (2005 [1922]), autores que se destacaram naquele contexto; ambos pensavam ser impossível conhecer o Jesus histórico. Para mais detalhes sobre a pesquisa histórica a respeito de Jesus, cf. a excelente apresentação histórica e exegética de Jesus de Giuseppe Barbaglio, onde o autor discute as certezas, plausibilidades, hipóteses e lacunas na reconstrução de sua figura, o mundo em que viveu, a influência da escola de João Batista, os relatos de cura, o anúncio do Reino de Deus, a criação das parábolas enquanto ficções narrativas e muitos conteúdos; sobre a questão da busca do Jesus histórico, cf. especialmente o primeiro capítulo, intitulado “História da pesquisa: fases, tendências, resultados”: Barbaglio, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica* [2002]. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 17-38. Uma aproximação mais breve pode ser encontrada na “Introdução” da enciclopédia dedicada a Jesus, especialmente na seção reservada às “três buscas” dos historiadores: Doré, Joseph. (Org.). *Jesus: a enciclopédia* [2017]. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 16-19.

racionalistas, pietistas, existencialistas, dentre outros. Dessa forma, Pfister sustenta que a imagem de Jesus [*Jesusimago*] de cada sujeito revela as particularidades deste.⁴²²

Pfister considera que não é possível construir uma história completamente imparcial, especialmente da figura de Jesus, que tem um significado dominante para a experiência religiosa do historiador. Em termos psicológicos, portanto, a investigação do Novo Testamento torna-se ameaçada por uma racionalização hostil à objetividade, na medida em que o inconsciente do pesquisador dirige tanto a construção da figura histórica de Jesus quanto as certezas religiosas, apesar dos esforços para alcançar uma investigação puramente científica. Isto, entretanto, não necessariamente invalida todos os resultados: a formação geral da ideia pode ser influenciada por fatores como exigências religiosas, rejeição ou introjeção⁴²³ dos pais, experiência com perigos presentes ou passados ou obsessões, mas, frequentemente, o pensamento racional pode resistir às sugestões do pensamento de desejo [*Wunschdenkens*].⁴²⁴

Para o pastor, deve-se aplicar o conhecimento científico à compreensão de Jesus, mas também levar em consideração os limites desta investigação. É fundamental que a psicologia profunda esteja consciente destas limitações. Buscar tornar as religiões e as personalidades religiosas completamente inteligíveis à ciência psicológica, implicaria abandonar a psicologia em prol de uma caricatura sua, denominada “*psicologismo*” [Psychologismus].⁴²⁵

O seu foco se encontra na atitude de Jesus em relação à angústia religiosa; de modo particular, no modo como o Nazareno reage ao que Pfister denomina de “sistema obsessivo da Sinagoga”. Situando sua competência acima de Moisés, Jesus atuou de forma distinta daquela sinalizada pelas expectativas messiânicas. Mostrando-se, ao mesmo tempo, piedoso e corajoso,

⁴²² Pfister, 1948 [1944], p. 179. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 146. Cf. a pergunta de Jesus nos Evangelhos, dirigida aos discípulos: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mc 8, 29; Mt 16,15), ou então “Quem sou eu, no dizer das multidões?” (Lc 9,18). Vale também recordar que, em seu diálogo com Freud, no artigo *A ilusão de um futuro*, Pfister afirmara que tanto a história das ciências quanto a história da religião e da teologia eram marcadas por uma “luta incessante com antropomorfismos e outras projeções não autorizadas de fatos conhecidos sobre desconhecidos” (Pfister, 2003 [1928], p. 31), afirmação semelhante a esta da projeção da própria subjetividade sobre a figura de Jesus. É preciso considerar que a pesquisa exegético-histórica avançou muito desde a época de Pfister, como fazem notar as referências bibliográficas citadas acima. Entretanto, a interessante observação de Pfister mantém certa validade, na medida em que chama a atenção para o elemento subjetivo presente na apreensão da figura do Messias. Nesse sentido, ela pode ser uma contribuição particular da psicanálise à cristologia. Para uma aplicação semelhante das ideias psicanalíticas à teologia, cf. o capítulo “O Deus da criança e o Deus de Jesus” (Domínguez Morano, Carlos. *Crer depois de Freud* [1992]. São Paulo: Loyola, 2003b, p. 117-139).

⁴²³ Este termo, introduzido pelo psicanalista húngaro Sándor Ferenczi, refere-se a um processo psíquico, evidenciado pela investigação psicanalítica, através do qual o sujeito faz passar, de maneira fantasística, de “fora” para “dentro” de seu aparelho psíquico, objetos e qualidades a eles inerentes (cf. Laplanche; Pontalis, 2001, p. 248-249).

⁴²⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 179-180. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 146-147. De alguma maneira, essa ideia também se encontra relacionada ao debate com Freud, na medida em que o pastor recorda a legitimidade que a teologia encontrou justamente por sua disposição em renunciar ao pensamento de desejo: “Com a teologia também a religião se submeteu aos sacrifícios mais radicais e mais dolorosos para o desejo” (Pfister, 2003 [1928], p. 32).

⁴²⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 181. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 148, grifo no original.

apresentava delicada sensibilidade moral, de modo que, confrontado com a falta de caridade, salientava o “imperativo da misericórdia”. O amor de Jesus pelas crianças e pelos desprezados, pelos pássaros e pelas plantas, e, antes de tudo, por Deus, fazia com que seus pensamentos, palavras e ações, emanassem desse amor, o qual, segundo Pfister, o Nazareno vivenciava enquanto a mais alta Revelação divina.⁴²⁶ É assim que o pastor começa a ensaiar um esboço de definição de amor.

Este amor [de Jesus] é algo completamente distinto do Eros platônico ou da Philadelphia estoica. Não pode ser suficientemente definido em fórmulas abstratas, porque é uma determinação de viver, um desejo de viver, uma vontade de viver, que buscam a realização da bondade, da justiça e da verdade, com o empenho de todas as suas forças.⁴²⁷

As características psicologicamente mais significativas do amor são a “devoção alegre” [*freudige Hinneigung*] e a experiência de “sentir-se carente de ser atraído, mediante desejo indescritível” [*mit unbeschreiblicher Wonne Sich-hingezogen-fühlen vermissen*], marcada por um “alegre entusiasmo”.⁴²⁸ No amor de Jesus, “o mais elevado dever [*Pflicht*] e a tendência [*Neigung*]⁴²⁹ são um”.⁴³⁰ Nesse sentido, em Jesus não haveria uma oposição entre devoção e moral. Não se trata, portanto, para o pastor, de uma oposição entre amor e dever, mas de uma união entre ambos.⁴³¹

Segundo Pfister, o ponto de partida jesuano, para superar a angústia e a neurose obsessiva, é o amor a Deus e aos seres humanos, não enquanto doutrina, mas enquanto *ethos*. Sua pregação de Deus, enquanto Pai amoroso no céu, torna-se um fator de alívio da angústia religiosa, mesmo que o conceito de pai admita ampla variedade de ideias e significados.⁴³² É verdade que os

⁴²⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 181-184. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 148-151. Neste ponto, Pfister entra na questão da “consciência messiânica” de Jesus, que continua sendo um tema de debate na cristologia.

⁴²⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 184. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 151. Nesta citação, a versão inglesa modificou a expressão “Philadelphia estoica” [*stoische Philadelphia*], preferindo “amor estoico da humanidade” [*Stoic love of humanity*]. Ela se equivoca, no entanto, ao trocar o verbo viver (*leben*, em alemão; *live*, em inglês), utilizado pelo pastor na construção dos substantivos *Lebensbestimmtheit*, *Lebensdrang*, *Lebenswille* – respectivamente, determinação de viver, desejo de viver, vontade de viver –, pelo verbo amar (*lieben*, em alemão; *love*, em inglês): *essence, impulse and will of love* – essência, impulso e desejo de amor.

⁴²⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 185. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 152. Essa descrição de Pfister do amor parece claramente marcada por sua formação pietista, a qual, por sua vez, bebe das fontes do vocabulário místico cristão.

⁴²⁹ A versão inglesa traduziu esta palavra por “desejo” [*desire*], mas o termo em alemão se refere mais a “tendência” [*tendency*], “inclinação” [*inclination*] ou “pré-disposição” [*predisposition*].

⁴³⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 185. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 151.

⁴³¹ Nesse contexto, talvez a abordagem de Pfister tenha alguns pontos de conexão com aquela que seria feita posteriormente por Françoise Dolto, uma das poucas psicanalistas que declararam publicamente sua fé cristã, e que apresenta sua visão de Jesus como um mestre do desejo. Cf. Dolto, Françoise. *A fé à luz da psicanálise* [entrevistada por Gérard Sévérin]. Campinas: Verus, 2010. Cf. tb. Dolto, Françoise. *Os Evangelhos à luz da psicanálise* [entrevistada por Gérard Sévérin]. Campinas: Verus, 2011.

⁴³² Como observou Carlos Domínguez Morano (comunicação pessoal), é importante sublinhar que isto ocorre a um mesmo sujeito, já que a divisão psíquica impalca também que ele terá que fazer alguma elaboração a partir da

profetas, de alguma forma, apresentaram certos traços iniciais dessa crença no amor divino; todavia, na pregação deles, o amor e a bondade divinas conviviam, lado a lado, com traços contraditórios. Nesse sentido, Pfister afirma que Jesus vai além, ao tornar a gratuidade da graça uma verdade fundamental, e revelar que o amor é a “substância do ser de Deus” [*Wesenssubstanz Gottes*]; em conexão com isso, encontra-se a transformação que Cristo opera na noção de justiça. Para o pastor, isto significa que, do ponto de vista da saúde mental coletiva, Jesus promoveria a cura da neurose obsessiva, enquanto, sob o ponto de vista da história do dogma, promoveria a superação do ortodoxismo fanático.⁴³³

Segundo Pfister, Jesus não é um legislador, mas aponta para as manifestações do amor de Deus, o que confere uma significação completamente nova para o culto e a moral. Dessa forma, a própria justiça divina é entendida como manifestação do amor. Psicologicamente, seu método é considerado completamente original, na história da ética e da religião, estabelecendo ideais, favorecendo sublimações e preparando o indivíduo para desenvolver-se moralmente, disponibilizar-se a perdoar e renunciar a dar vazão ao ódio em atitudes violentas. As proibições são estabelecidas em nome de valores mais altos, e acompanhadas de outras compensações. Nenhuma oportunidade é dada para o desperdício autístico de energia: o recalque e seus múltiplos fatores patológicos, que resultam em angústia e obsessão, são prevenidos e amplamente revertidos. A oração cristã se configura enquanto um caminho extraordinário, para prevenir e remover a angústia: a pessoa cristã não guarda seus sofrimentos para si mesma, mas os apresenta diante de Deus, o que diminui o perigo do recalque prejudicial; nesse sentido, esta prática espiritual se constitui enquanto fator essencial na defesa contra a angústia.⁴³⁴

Em seguida, o pastor aborda a atividade profética e terapêutica de Jesus. Suas promessas contêm inúmeros meios efetivos para eliminar a angústia, destacando-se, entre eles, a iminência

ambivalência afetiva própria do complexo paterno. É o que Freud de alguma maneira explorou em *Uma neurose demoníaca*, quando sustenta que uma representação do demônio pode ser constituída a partir dos elementos paternos que foram rejeitados, enquanto uma representação de Deus tende a absorver o que se acolheu do mesmo pai. Cf. Freud, Sigmund. *Uma neurose demoníaca no século XVII* [1923]. In: *Neurose, psicose, perversão* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 5]. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 217-269.

⁴³³ Pfister, 1948 [1944], p. 185-189. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 152-156. Vemos, portanto, que o pastor equipara neurose obsessiva e ortodoxia, considerando-as como sendo praticamente o mesmo fenômeno, observado do ponto de vista psiquiátrico ou teológico. Contudo, esta ideia deve ser questionada, como veremos adiante.

⁴³⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 192-200. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 159-166. Em *A ilusão de um futuro*, Pfister escreveu: “Na oração de Jesus desaparece toda a dimensão egoísta – a prece pelo pão diário, este mínimo para a subsistência, não é mais egoísta – reinam os ideais éticos e universais, e, acima de tudo, está a sujeição à vontade divina (“Faça-se a Tua vontade”). Isto não é a ausência de desejo do budismo, tampouco uma introversão patológica” (Pfister, 2003 [1928], p. 28). Carlos Domínguez Morano escreveu um livrinho que, embora pequeno, traz inúmeras observações importantes sobre a oração cristã sob o ponto de vista psicanalítico: Domínguez Morano, Carlos. *Orar depois de Freud* [1994]. São Paulo: Loyola, 1998. Cf. Albuquerque, Bruno. *Espiritualidade e psicanálise: a oração cristã nos registros do eu, do isso e do supereu*. *Anais da II Jornada Científica Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas – Religião e Contemporaneidade: Política, Ciência e Cultura*. Campinas 2020, p. 103-107.

do Reino de Deus, e sua conexão indissolúvel com a presença da própria Pessoa de Jesus,⁴³⁵ de quem emanava um poder amoroso, sem paralelo na história, e que dirigia sua atividade, substituindo a angústia pela liberdade e a vida plena; definitivamente, Jesus não era um “asceta tenebroso”, mas a “encarnação do amor” [*verkörperte Liebe*].⁴³⁶

Segundo Pfister, a atividade profética de Jesus era acompanhada de uma ação terapêutica, por meio de gestos de cura, dos quais o pastor propõe acercar-se, a partir da perspectiva científica.⁴³⁷ Para o pastor, os relatos taumaturgicos representariam variados métodos de psicoterapia: o Galileu utilizaria uma combinação de análise e sugestão, atuando não sobre os sintomas, mas sobre suas causas. Dentre os elementos destacados pelo autor, encontra-se o cuidado com o qual Cristo se aproxima das pessoas doentes; nesse contexto, ele recorda que a cura de almas psicanalítica⁴³⁸ atribui grande importância à transferência positiva.⁴³⁹

Entretanto, o pastor considera que haveria elementos, na antropologia de Jesus, que podem gerar angústia, especialmente a dimensão escatológica de sua pregação. Para conciliar as imagens de Juiz universal e Evangelista do Reino de Deus, seria preciso entender que o amor continua sempre sendo o centro do Evangelho, e que, sem as exigências morais, a “cura de almas de Jesus” [*Jesu Seelsorge*]⁴⁴⁰ poderia ser acusada de sentimentalismo e “sedução da humanidade” [*Menschheitsverführung*].⁴⁴¹ Pfister propõe compreendê-las como sinais de bem-intencionados alertas, com o objetivo de prevenir contra o abandono do caminho da salvação e convidar para o temor reverente a Deus.⁴⁴²

Antes de concluir sua apresentação de Jesus, Pfister ensaia uma conclusão provisória, do ponto de vista da psicologia e da higiene da religião, propondo que a importância histórica de

⁴³⁵ De fato, os estudos exegéticos colocaram em evidência a centralidade do Reino de Deus na pregação de Jesus. A bibliografia sobre o tema é imensa. Cf. p. ex. a apresentação de Jesus como Evangelista do Reino de Deus feita por um reconhecido exegeta: Barbaglio, 2011 [2002], p. 261-307. Cf. tb. Marguerat, Daniel. O anúncio do Reino é específico de Jesus. In: Doré, 2020 [2017], p. 315-324. Para uma consideração sobre a paixão de Jesus pelo Reino sob a ótica psicanalítica, cf. Domínguez Morano, 2009 [1992], p. 179-182.

⁴³⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 201-206. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 167-172. O termo “encarnação” foi adotado aqui por seu uso consagrado, mas a expressão, que é rica de significados e de articulações com a teologia, pode também ser traduzida como “corporificação” ou “personificação” do amor.

⁴³⁷ O tema das curas operadas por Jesus certamente merece uma dedicada apreciação da investigação psicanalítica, que também pode oferecer uma palavra particular sobre elas; entretanto, adentrar essa questão extrapolaria os objetivos deste trabalho. Para uma apreciação bastante clara e séria da atividade taumaturgica de Jesus do ponto de vista exegético, em diálogo com a antropologia semítica de sua época, cf. Béjar Bacas, José Serafin. *Los milagros de Jesús: una visión integradora*. Barcelona: Herder, 2018. Para uma contextualização das curas jesuanas em um mundo de curandeiros, cf. Barbaglio, 2011 [2002], p. 219-259. Cf. tb. Dupont-Roc, Roselyne. Curas e exorcismos. In: Doré, 2020 [2017], p. 285-293.

⁴³⁸ Neste ponto, a versão inglesa traduziu “*analytische Seelsorge*” por “*modern analytic treatment*” [tratamento analítico moderno], expressão que descaracteriza as particularidades da prática que Pfister sustenta.

⁴³⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 207-208. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 172-174.

⁴⁴⁰ Traduzido para o inglês como “*ministry of Jesus*” [ministério de Jesus].

⁴⁴¹ O texto inglês menciona “*deluding of mankind*” [ilusão da humanidade], o que aproximaria o vocabulário do centro nevrálgico da discussão de Freud e Pfister entre 1927 e 1928.

⁴⁴² Pfister, 1948 [1944], p. 210-216. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 175-181.

Jesus, para a história mundial, consiste em substituir a severa instância criminal da consciência, que promove a formação da angústia e da obsessão, pela autoridade mais suave e benévola do amor. Desse modo, estaria em ação uma “gigantesca simplificação e laicização da religião”, um “retorno à natureza”, na medida em que haveria um “retorno ao Deus de amor”. Nesse sentido, o pastor volta a aproximar as atuações de Jesus e do psicanalista: “*A cura da angústia efetuada por Jesus, como na terapia analítica, através da liquidação de dívidas [Schuldbereinigung] sem retribuição ou expiação (perdão), baseia-se na mais elevada e divina autoridade do amor [Liebesautorität] e no restabelecimento do amor*”.⁴⁴³

3.3. A comunidade cristã primitiva e a missão do Apóstolo Paulo

A morte de Jesus na cruz – justamente, em termos teológicos, o ápice da dádiva do amor – representou, inicialmente, uma dura provação aos discípulos. A angústia frente à crucificação, entretanto, foi seguida pela experiência com o Ressuscitado, que despertou novamente a fé no Deus de amor, compaixão e misericórdia, anunciado pelo Mestre. Mas foi somente o acontecimento de Pentecostes que gerou, na comunidade, um entusiasmo definitivo, a respeito do qual Pfister se remete, por três vezes, por meio do adjetivo “extático” [*ekstatische*],⁴⁴⁴ para descrever a alegria extática [*ekstatische Freude*], a glossolalia extática [*ekstatische Zungenreden*]⁴⁴⁵ e a oração extática [*ekstatisches Beten*]; esse êxtase interior acompanharia os

⁴⁴³ Pfister, 1948 [1944], p. 215-216. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 180-181, grifo no original.

⁴⁴⁴ Segundo um reconhecido dicionário da língua portuguesa, o verbete “extático” tem sua origem no grego *ekstatikós*, que significa “posto em êxtase; absorto, enlevado”; o verbete “êxtase”, por sua vez, se origina do grego *ékstasis* e do latim *ecstasy*, *extase*, *extase*, que pode significar: “1. Arrebatamento íntimo; enlevo, arroubo, encanto. 2. Admiração de coisas sobrenaturais; pasmo, assombro. 3. *Psíqu.* Fenômeno observado na histeria e nos delírios místicos, e que consiste em sentimento profundo e indizível que aparenta corresponder a enorme alegria, mas que é mesclado de certa angústia: fica o paciente quase de todo imobilizado, parecendo haver perdido qualquer contato com o mundo exterior” (Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa* [Coordenação: Marina Baird Ferreira; Margarida dos Anjos]. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009, p. 858-859). Para o estudo das experiências extáticas a partir da psicologia da religião, cf. o estudo clássico de William James, que nelas identifica as características da inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade (James, 2017 [1902]). Dois consistentes estudos da mística a partir da teoria psicanalítica podem ser encontrados em solo brasileiro: Terêncio, Marlos Gonçalves. *Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011; Araújo, Ricardo Torri de. *Experiência mística e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2015. O autor da presente tese publicou uma resenha sobre este último: Albuquerque, Bruno. Mística e psicanálise: uma introdução, de Freud a Lacan. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.16, n.1, 2018a, p. 196-202. Cf. tb o artigo, anteriormente citado, no qual procuramos diferenciar o gozo místico do surto psicótico a partir do ensino lacaniano (Maurano; Albuquerque, 2019).

⁴⁴⁵ Algumas décadas antes, Pfister havia escrito um livro dedicado à investigação dos fenômenos da glossolalia religiosa e da criptografia automática: Pfister, Oskar. *Psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke, 1912. Após receber o livro, Freud escreveria ao pastor: “Acerca dos ensaios sobre glossolalia ainda não posso formar uma ideia adequada a partir de suas informações, mas penso que em breve o senhor estará desmascarando todas as assim chamadas produções involuntárias, como trabalhos de um complexo. Certamente se pode fazer algo com isso, primeiro uma comunicação estimulante para o *Zentralblatt* e depois muitas outras coisas” (Freud; Meng, 2009 [1963], p. 59).

discípulos, para enfrentar, corajosamente, até mesmo o martírio. Todavia, a comunidade primitiva parece ter experimentado uma nova intensificação da angústia, nos anos seguintes, especialmente perante a perseguição contra as pessoas cristãs.⁴⁴⁶

Na sequência da linha histórica traçada por Pfister, uma discussão mais extensa será feita em relação a Paulo, porque, segundo o pastor, na deliberação entre este e Jesus, a Igreja teria decidido, no principal, em favor do paulinismo. Apesar das poucas informações seguras sobre a infância de Paulo de Tarso,⁴⁴⁷ Pfister as considera suficientes, para propor uma interpretação psicodinâmica.⁴⁴⁸ Para o pastor, alguns escritos paulinos testemunhariam os efeitos de sintomas neuróticos manifestados durante o apostolado, tal como a referência a um “agulhão na carne”, enviado, segundo Paulo, como um “anjo de Satanás para me espancar”.⁴⁴⁹ Pfister chega a levantar uma hipótese psicodiagnóstica de Paulo: epilepsia histérica. Ele interpreta as visões e êxtases de Paulo como tentativas de resolver severas tensões, sustentando que o conteúdo das alucinações apontaria para a origem da angústia.⁴⁵⁰

Para um estudo mais atual do fenômeno da glossolalia sob os pontos de vista psicológico, teológico e antropológico, dentre outros, cf. Brissos-Lino, José. *Aquele falar estranho: um estudo transdisciplinar de glossolalia e pentecostalismo*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2018.

⁴⁴⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 217-220. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 181-184.

⁴⁴⁷ A bibliografia sobre a formação de Paulo, suas cartas e a teologia paulina é extensa; cf. p. ex. Crossan, John; Reed, Jonathan. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007; Dunn, James. *A teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003; Gonzaga, Waldecir. *Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos*. Santo André: Academia Cristã, 2015; Hawthorne, Gerald; Martin, Ralph; Reid, Daniel (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008; Mazzarolo, Isidoro. *O Apóstolo Paulo: o grego, o judeu e o cristão*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2001; Murphy-O'Connor, Jerome. *Paulo: uma biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2004. Cf. tb. Murphy-O'Connor, Jerome. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008.

⁴⁴⁸ No mesmo ano em que Freud publicara o ensaio sobre a pulsão de morte, Pfister escrevera um artigo a respeito do apóstolo Paulo: Pfister, Oskar. Die Entwicklung des Apostels Paulus: eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze. *Imago*, v. 6, n. 3, 1920a, p. 243-290. Após, ler o artigo, Freud comentou: “Seu Paulus me agradou muito e parece caber muito mais na Imago, a qual ele enfeitará [...]. Paulo, um caráter autenticamente judeu, sempre teve minha especial simpatia” (Freud; Meng, 2009 [1963], p. 101). Particularmente, a conversão de Paulo atraiu a atenção dos pesquisadores em psicologia da religião, tal como acontece em um clássico estudo da psicologia italiana, no qual Paulo é citado muitas vezes: Sanctis, Sante De. *La conversione religiosa: studio biopsicologico* [1924]. Bologna: Pitagora Editrice Bologna, 1986. Freud se referiu a este livro como uma “obra excelente”, que “também se beneficia de todas as descobertas da Psicanálise” (Freud, Sigmund. Uma vivência religiosa [1928]. In: *Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 303). Dentre as escolas de psicologia profunda, cf. uma aproximação junguiana: Grün, Anselm. *Pablo y la experiencia de lo cristiano* [2007]. Estella: Verbo Divino, 2008.

⁴⁴⁹ 2Co 12, 7; Bíblia, 2010, p. 2029.

⁴⁵⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 220-224. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 184-188. Em uma extensa nota de rodapé, Pfister tece comentários que nos fornecem elementos importantes para entender de que forma ele compreende a relação entre natureza e graça, psicologia e teologia, psicanálise e fé religiosa: “[...] para onde iríamos se, pelo menos, não tentássemos explicar tanto quanto possível em linhas psicológicas? Como se sabe, toda ciência se baseia no princípio da associação natural. Onde começa a crença em milagres, termina a ciência”. Defender que São Paulo tenha se convertido sem “nenhuma preparação prévia” porque “experimentou uma mudança através da graça de Deus” parece-lhe um argumento fraco, porque supõe que a obra da graça é “sempre e invariavelmente de natureza psíquico-miraculosa”, ou seja, que se deve a uma “intervenção imediata do além”. Para ele, isso estaria

A expectativa de alcançar justiça perante Deus, mediante o cumprimento da Lei e o sentimento de insuficiência, teriam intensificado sua observância por Paulo, até o máximo rigor, possibilitando um alívio da angústia. A liberdade dos seguidores de Jesus diante da Lei acendeu nele a ira, fazendo com que os perseguisse; mas Paulo teria se surpreendido, ao perceber que os cristãos eram mais livres e entusiasmados do que ele próprio, que se sentia preso à Lei, e temia a ira de Deus. Pfister interpreta a perseguição como uma formação reativa;⁴⁵¹ através dela, o fariseu procuraria silenciar e aliviar a ameaça de seu próprio sentimento de culpa e medo da ira de Deus. Incapaz de superar inteiramente a concupiscência e cumprir a Lei de maneira absoluta, Paulo teria se esforçado para fazer compensar a própria deficiência, por meio do zelo daquilo que considerava a causa de Deus, tornando-se, inicialmente, adversário de Cristo. Apesar disso, a perseguição aos cristãos não lhe trouxe a paz que desejava. Despedaçado em uma luta terrível entre o ódio e o amor a Cristo, incapaz de chegar a uma decisão por seus próprios recursos, o inconsciente teria escolhido sua conversão ao cristianismo. Desse modo, o pastor acredita ser possível uma explicação psicológica para a revelação de Cristo a Paulo, assim como para a conversão deste último.⁴⁵²

A atividade inconsciente de Paulo parece ser, para Pfister, de algum modo, instrumento da Revelação divina. A vitória da aspiração por Cristo possibilitou, a Paulo, uma libertação da angústia, muito mais eficaz do que aquela que havia conseguido por meio da observância da Lei, colocando o amor no centro de sua vida e de sua religiosidade. A partir dessa conversão, Paulo teria iniciado um complexo trabalho de elaboração psíquica, construindo sua teologia, ao

de acordo com certa visão dogmática, mas “colocaria um fim à psicologia da religião” (Pfister, 1948 [1944], p. 220-224. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 188).

⁴⁵¹ Com este termo (*Reaktionsbildung*, no original), Freud se referia à atitude psicológica que apresenta um sentido oposto àquele de um desejo recalçado, em relação ao qual ela se constitui como uma reação; sob o ponto de vista da economia libidinal, trata-se de um contra-investimento consciente, de igual força e sentido contrário, a um investimento inconsciente (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 200-202).

⁴⁵² Pfister, 1948 [1944], p. 224-228. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 189-192. Em uma nota de rodapé, o pastor traça uma comparação entre a conversão de Paulo e a vocação de Moisés (cf. Êxodo 3). Para ele, em ambos os casos se trataria de uma “fuga para o inconsciente” [*Flucht ins Unbewußte*], ou seja, da manifestação do inconsciente através da visão e da audição. Conforme sua interpretação, Moisés teria experimentado um impulso de libertar o seu povo, mas a reflexão racional declararia que isto seria impossível; o desejo seria suprimido por um tempo, porém, finalmente, irromperia vitoriosamente na consciência, em forma de teofania, como um mandato divino. A cristofania experimentada por Paulo a caminho de Damasco, segundo o pastor, poderia ser explicada de forma semelhante. Sua interpretação se baseia na experiência, que o levou a identificar que muitas alucinações, inspirações, revelações e manifestações do inconsciente, religiosas ou laicas, seriam expressão de anseios acalentados e desejos recalçados durante muito tempo; nesse caso, o supereu ou o anseio culposos se imporia, superando a tendência contrária. Cf. a interpretação freudiana das possíveis motivações inconscientes subjacentes à vivência de conversão religiosa experimentada por um médico estadunidense: Freud, 2020 [1928], p. 299-304. Cf. tb. a proposta de generalização desta interpretação, inclusive à Revelação de YHWH a Moisés no Monte Sinai, formulada por um discípulo de Freud, que reconhece na origem das experiências de conversão religiosa a presença da angústia de castração, engendrada a partir do ódio inconsciente em relação ao pai: Reik, Theodor. *Trente ans avec Freud, suivi des lettres inédites de Sigmund Freud à Theodor Reik*. Bruxelles: Complexe/Presses Universitaires de France, 1956, p. 68-78.

resgatar memórias de variadas ideias religiosas: a escatologia judaica tardia, a exegese rabínica da Bíblia, os relatos dos ditos de Jesus, elementos de crenças helenistas, dentre outras fontes, alcançando magnífica realização criativa.⁴⁵³

Nesse processo, a atitude de Paulo frente ao Cristo celestial teria se transformado ao longo dos anos: o *tremendum*, objeto de angústia, tal como experimentado na cristofania à entrada de Damasco, daria lugar ao *fascinans*, objeto de amor, quando nele cresceu a fé no Messias, crucificado por amor e obediência. Esta fé em Cristo se desenvolveria, então, em duas direções, que poderiam ser descritas psicologicamente da seguinte forma: na vertente extrovertida, afeita ao pensamento judaico, a interação com Cristo ocorreria enquanto objeto externo, ao passo que, na vertente introvertida, afeita ao estilo das religiões místicas, do mundo helênico e oriental, entraria em cena uma mística à qual se poderia aludir em termos de um processo de encarnação, que envolve tanto uma “introjção de Cristo no sujeito religioso” (“Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”)⁴⁵⁴ quanto uma “projeção do próprio eu em Cristo”.⁴⁵⁵

No ato místico [*mystischen Akt*], objeto e sujeito se tornam um, mas a dualidade imediatamente emerge à consciência. A total despersonalização, na qual o eu desaparece, e a desrealização, que se caracteriza pela negação do objeto externo (Cristo), ocorrem apenas em momentos de êxtase. O fato de que a mística de Cristo [*Christusmystik*]⁴⁵⁶ de Paulo seja baseada no *amor*, que sempre inclui uma relação sujeito-objeto, impede-o de se identificar completamente com o *numen*, como ocorre nas religiões místicas helenísticas-orientais, e tornar-se, ele mesmo, Cristo.⁴⁵⁷

A mística paulina não é uma “mística da natureza” [*Naturmystik*], que imerge o indivíduo no *numen* tal qual uma gota no oceano. Trata-se de uma “mística do amor” [*Liebesmystik*], que, em termos psicológicos, poderia ser denominada “mística transferencial” [*Übertragungsmystik*]. Essa mística precisa conservar o relacionamento sujeito-objeto e a consciência da distância entre eles, para permanecer fiel ao amor; nesse sentido, ela se diferencia da mística helenística-oriental.⁴⁵⁸

Não obstante a análise crítica de Paulo, Pfister mostra sua enorme admiração pelo Apóstolo dos gentios: “Não somente o alegre entusiasmo com que Paulo expressa seu triunfo

⁴⁵³ Pfister, 1948 [1944], p. 229-230. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 193-194.

⁴⁵⁴ Bíblia, 2010, p. 2033; Gl 2,20.

⁴⁵⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 231. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 195.

⁴⁵⁶ A mesma expressão será empregada no comentário sobre o lugar de Cristo na doutrina de Zwinglio: “Nele se encontra também uma mística de Cristo, enquanto vida em Cristo, enquanto Cabeça” (Pfister, 1948 [1944], p. 381. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 333).

⁴⁵⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 231. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 195, grifo no original.

⁴⁵⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 240. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 203, grifos no original.

sobre a angústia, mas também seu gigantesco trabalho missionário, sua audaz conduta heroica (2Cor 11,23ss),⁴⁵⁹ sob perseguições quase sem precedentes, testemunham um magnífico êxito da salvação”. Através da comunhão com Cristo e, por meio de Cristo, com Deus, Paulo é elevado às alturas da fé através do amor, ou do amor através da fé, que protege contra a angústia. Apesar dessa profunda conversão, a angústia não desaparecera da experiência paulina (cf. 1Cor 2,3; 2Cor 2,4; 6,4; 12,10).⁴⁶⁰ Porém, o Apóstolo não sofre mais de uma angústia aniquiladora, desesperada e desproporcional ao perigo real. Desse modo, sua cura não é meramente exterior, pois não se configura como um recalque da angústia, por meio da sugestão; trata-se de uma profunda transformação interior, que supera amplamente os efeitos neuróticos obsessivos. Isto não significa, entretanto, uma superação completa de todos os recalques e inibições, como se poderia atestar na desvalorização do matrimônio em relação ao celibato (cf. 1Cor 7). Seus escritos testemunhariam este conflito difícil entre o real e o ideal, do qual nenhum ser humano realmente nobre seria poupado. Segundo o pastor, tal qual ocorre em Jesus, também em Paulo o sofrimento, na expectativa da Parusia,⁴⁶¹ elevou-se a um admirável nível de sublimação.⁴⁶²

Se Cristo era concebido por Paulo enquanto “Juiz do mundo”, que exercia sobre o Apóstolo um efeito de temor, por outro lado, de Cristo emanava um “amor místico infundido” [*mystisch eingeströmte Liebe*], que contribuía largamente para a “superação da angústia” [*Angstüberwindung*] de Paulo. Deste modo, a “cristocentricidade” [*Christozentrität*] paulina, “internalizada na mística” [*zur Mystik verinnerlicht*], possibilitou ao Apóstolo libertar-se em grande medida da “neurose obsessiva de angústia coletiva” [*kollektiven Angst-Zwangsneurose*] de seu povo, que o pastor identifica com a própria ortodoxia da lei. Isto significa que o amor misericordioso e oblato de Cristo Jesus, morto e ressuscitado, venceu o próprio Paulo, libertando-o da angústia e conduzindo-o para a alegria e o amor.⁴⁶³

⁴⁵⁹ A referida perícopa será citada aqui: “São ministros de Cristo? Como insensato, digo: muito mais eu. Muito mais, pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte” (Bíblia, 2010, p. 2028; 2Cor 11,23).

⁴⁶⁰ Dentre as perícopes referidas, duas serão aqui citadas por extenso: “Por isto, foi em grande tribulação e com o coração angustiado que vos escrevi em meio a muitas lágrimas, não para vos entristecer, mas para que conheçais o amor transbordante que tenho para convosco” (Bíblia, 2010, p. 2018; 2Cor 2,4). “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte” (Bíblia, 2010, p. 2029; 2Cor 12,10).

⁴⁶¹ Do grego *parousía*, significa “presença”, “chegada”; em termos teológicos, possui caráter cristológico e se refere à vinda de Cristo glorioso ao final da história, marcando a superação definitiva do mal, o estabelecimento pleno do Reino de Deus, a glorificação definitiva da humanidade e a transfiguração plena do cosmo, para que Deus seja tudo em todos, cf. 1Cor 15,28 (Rava, Eva Carlotta. Parusia. In: Mancuso, 1995 [1993], p. 738-739).

⁴⁶² Pfister, 1948 [1944], p. 234-236. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 198-200.

⁴⁶³ Pfister, 1948 [1944], p. 241. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 205. A versão inglesa traduz *Christozentrität* pela expressão “centrando seu sistema em Cristo” [*centring his system upon Christ*] e *zur Mystik verinnerlicht* por “intensificando-o em mística” [*intensifying it into mysticism*].

As representações religiosas e as ideias dogmáticas, por si próprias, não promovem e nem libertam da angústia; seus efeitos dependem de cada sujeito.⁴⁶⁴ No caso de Paulo, a fé alcançou aquilo que o esforço doloroso, pela justiça através da Lei, não conseguira: o que o libertou da angústia de culpabilidade foi a fé do amor e o amor da fé. Ainda que sua relação com a Lei tenha permanecido mais estreita do que aquela de Jesus, em consequência dos resquícios de angústia, causada pela culpa, e de seu antigo farisaísmo, o Apóstolo abrandou a intensidade da “fé na letra” [*Buchstabenglauben*], pois sua meta foi a liberdade em Cristo. Ao libertar a pessoa cristã das obrigações da Lei de Moisés, o grande feito de Paulo, para a história mundial, nesse sentido, consistiria na importante consequência histórica de abrir o acesso do mundo greco-romano ao cristianismo.⁴⁶⁵

Finalmente, a ética paulina não teria permanecido inteiramente à altura do Evangelho. No sistema paulino, teriam se erigido “sombras da angústia que haviam sido dissipadas pela luz de Jesus”, especialmente, na visão depreciativa demonstrada em relação ao matrimônio, entendido enquanto antídoto contra a imoralidade. Apesar disso, Pfister encontra, nos escritos paulinos, elementos que se encontram em profundo acordo com o Espírito de Jesus, que seriam derivados, em grande medida, dos estoicos, mas incluiriam, também, fragmentos consideráveis de originalidade, favoráveis à saúde mental, e que, se combinados com as memórias do ensino de Jesus, favoreceriam a potência de vida. Diante da sabedoria da obra paulina, o pastor se curva, reconhecendo Paulo como um dos maiores pioneiros da ética cristã.⁴⁶⁶

3.4. A religiosidade católica

É interessante constatar o fato de que Pfister tratou não somente cristãos reformados, mas também católicos. Não obstante, sua atitude em relação ao catolicismo é bastante crítica: “Quem traça os vestígios da angústia dentro da piedade católica fica consternado perante sua profusão e alcance”. Para o pastor, a religiosidade [*Religiosität*] católica, tanto pública quanto privada, encontra-se de tal maneira impregnada pela angústia, que se poderia pensar que, para o catolicismo, não haveria outro problema, a não ser o problema da angústia. Este seria o tema dominante do catolicismo, em torno do qual ele se estruturaria, não apenas em detalhes periféricos, mas no próprio núcleo da prática católica, em suas representações e ações

⁴⁶⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 237. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 200.

⁴⁶⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 251-254. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 214-217.

⁴⁶⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 266-268. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 228-230. Mais adiante, Pfister voltará a referir-se a Paulo de Tarso, outorgando-lhe o título de “pai da dogmática cristã” (Pfister, 1948 [1944], p. 531. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 470).

simbólicas, que teriam sua origem na mesma angústia que se proporia a combater. Segundo Pfister, o catolicismo teria intensificado em alto grau a angústia no cristianismo, por meio da formação de obsessões coletivas, de caráter neurótico. A conexão íntima que ele concebe entre catolicismo e angústia chega ao ponto de levá-lo a afirmar: “O alheio [*Außenstehende*]⁴⁶⁷ tem a impressão de que a vida inteira do católico é uma luta incessante contra a angústia, a qual é investida em todas as possíveis representações sancionadas eclesiasticamente”.⁴⁶⁸

Segundo Pfister, os católicos seriam introduzidos na prática piedosa desde a infância e apresentados a imagens cruéis de Deus, distantes da concepção de um Pai amoroso, misericordioso e bondoso, de modo que o dogma tornaria extremamente difícil amar a Deus.⁴⁶⁹ Ele argumenta que o catolicismo se afastou do Evangelho e agregou outros elementos, em uma tentativa de se proteger da angústia, especialmente, por meio da veneração de Maria,⁴⁷⁰ dos anjos e santos, chegando a afirmar que prevalece um tipo de “politeísmo *prático*”. Mesmo com esses recursos, o pastor julga, ironicamente, que “uma vez que o incontável exército de intercessores do além não é suficiente para expulsar a angústia, o terrestre deve entrar em ação”. É assim que ele avalia os papéis do Papa e do clero em geral, os quais, entretanto, terminariam fomentando situações de angústia, tais como a caça às bruxas, a Inquisição, as guerras religiosas e a perseguição dos hereges. Com o mesmo objetivo, apareceriam o sacerdote, os sacramentos e as indulgências. Citando um trecho do discurso de um cardeal arcebispo à sua comunidade, no qual é louvado o Sacramento da Reconciliação, Pfister o considera ininteligível, para o protestante, e paranoide, para o psiquiatra não-católico; o alívio da angústia, que o sacramento poderia proporcionar, nos casos de neuroses moderadas, se encontraria, para ele, dependente de uma cega submissão ao dogma e à interpretação bíblica dele correspondente.⁴⁷¹

Ainda que implicitamente, percebe-se com clareza, que, mais uma vez, Pfister aborda a história da Igreja, demarcando sua posição enquanto pastor reformado. Para ele, as bases do catolicismo são construídas sobre o fundamento da angústia; mais particularmente, da angústia de culpa.⁴⁷² A geração da angústia, neste contexto, estaria vinculada especialmente às proibições e renúncias, inerentes aos ideais católicos, que teriam, enquanto modelo, os votos

⁴⁶⁷ A versão inglesa traduziu como *non-Catholic* [não-católico].

⁴⁶⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 270-273. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 232-234.

⁴⁶⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 273. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 235.

⁴⁷⁰ Não muito tempo após iniciar o contato com Freud, Pfister publicou um artigo no primeiro volume da *Zentralblatt für Psychoanalyse* discutindo a presença de traços histéricos no culto a Maria: Pfister, Oskar. Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, n. 1-2, 1911, p. 30-37. A bibliografia mariológica na teologia cristã católica é bastante vasta. Para uma apresentação geral, clara e bem documentada, cf. Murad, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana*: compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas/Santuário, 2012.

⁴⁷¹ Pfister, 1948 [1944], p. 276-280. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 237-242, grifo no original.

⁴⁷² Pfister, 1948 [1944], p. 280. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 242.

monásticos.⁴⁷³ Mesmo reconhecendo que o catolicismo realiza um trabalho nobre, na assistência social a pobres e doentes, o pastor de Zurique conclui, em suma, que haveria uma grande lacuna entre o catolicismo e a prática do amor cristão, estabelecido por Jesus enquanto mandamento fundamental.⁴⁷⁴ Os dogmas, nesse sentido, podem ser influenciados por características irracionais, provindas do inconsciente.⁴⁷⁵

A fim de provar a correção de sua concepção, o católico apela a revelações sobrenaturais do além e a passagens bíblicas cuja interpretação parece falsa ao não-católico, introduzida pelo inconsciente e irracional. *O psicólogo da religião neurologicamente formado também deriva esses dogmas de um além, nomeadamente, do além da consciência, o inconsciente, e acusa o católico de uma falsa projeção de sua vida animica subliminar na realidade externa e, com isso, de uma falsa metafísica.*⁴⁷⁶

Em virtude da unidade e uniformidade do catolicismo, Pfister dedica-lhe um único capítulo, embora reconheça que ele experimenta uma “evolução incessante”.⁴⁷⁷ Mais à frente, o pastor chamará o catolicismo de “o mais gigantesco sistema de obsessões da história”.⁴⁷⁸ Seu tom crítico é tão acentuado que Wondracek assim pôde resumi-lo: “À exceção da doença, Pfister não vê campo mais afeito à angústia que o catolicismo”.⁴⁷⁹

⁴⁷³ Pfister, 1948 [1944], p. 284-286. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 246-248. Para uma abordagem psicanalítica da dinâmica inconsciente em jogo nos votos de castidade, obediência e pobreza, cf. “O cristão diante do sexo, do poder e do dinheiro” (Domínguez Morano, 2003 [1992], p. 171-259).

⁴⁷⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 289. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 250.

⁴⁷⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 293-295. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 254-256. Cf. o texto de Domínguez Morano mencionado acima, em que o autor se pergunta até que ponto certas imagens preconcebidas de Deus podem ser influenciadas mais pelas estruturas edípicas inconscientes do que pela mensagem de Jesus (Domínguez Morano, 2003 [1992], p. 196).

⁴⁷⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 294-295. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 255, grifo no original. Neste ponto, o pastor se encontra afinado com as hipóteses freudianas. Em uma carta datada de 12 de dezembro de 1897 ao médico Wilhelm Fliess, Freud já havia escrito sobre o que ele nomeia como “mitos endopsíquicos”, afirmando: “A obscura percepção interior de nosso próprio mecanismo psíquico estimula ilusões de pensamento, que são naturalmente projetadas para o exterior e, de modo característico, para o futuro e o além-mundo. Imortalidade, castigo, vida após a morte, todos constituem reflexos de nossa própria psique mais profunda [...] psicomitologia” (Freud, 1996[1913/1912-1913], p. 14).

⁴⁷⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 344. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 298.

⁴⁷⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 461. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 407.

⁴⁷⁹ Wondracek, 2005, p. 162. É importante considerar que Pfister escreve antes do Concílio Vaticano II, marco importante do engendramento de transformações substanciais entre o catolicismo e a modernidade. Cf. Libânio, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000. Para uma apresentação sintética do catolicismo marcado por esse encontro com a modernidade a partir do ponto de vista teológico, cf. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. *O ethos católico: afinal, o que é o catolicismo?* In: Zaquieu-Higino, Paulo Victor; Andrade, Péricles; Portella, Rodrigo. (Orgs.). *Catolicismo, quo vadis?* Os rumos da Igreja Católica. Juiz de Fora: Resistência Acadêmica, 2021, p. 19-44.

3.5. As várias faces do protestantismo

Em contraste com o único capítulo dedicado ao catolicismo, muitos são aqueles que abordam as várias faces do protestantismo. Abrindo a série, o primeiro reformador apresentado é Martinho Lutero.⁴⁸⁰ Na base do protestantismo, segundo o pastor, encontra-se um “princípio individualista”, que gera uma certa distância da autoridade da Igreja e sua influência reforçadora da unidade dos crentes. Nesse contexto, o pastor distingue três fases principais dentro do movimento protestante: os reformadores, a ortodoxia primitiva e as variações individualistas.⁴⁸¹ São várias as referências bibliográficas referidas por Pfister, para mostrar pontos de acordo e desacordo, especialmente nos debates entre teólogos e historiadores, sobre a apreciação crítica da atuação dos reformadores.

O reformador alemão Martinho Lutero é apresentado como sendo aquele que mais sofreu de intensa angústia, acompanhada da supervalorização da justiça divina, em detrimento da misericórdia. Tendo ele sido atormentado pela angústia, ao longo de toda a sua vida, Pfister entende que se pode compreender muito de Lutero, a partir de seu desenvolvimento psicológico. Entretanto, argumenta que um estudo deste tipo não pode pretender esgotar a dimensão religiosa da Reforma, pois as categorias psicológicas não são suficientes para averiguar a validade dos dogmas e doutrinas.⁴⁸²

Durante a infância, Lutero teve uma criação severa, sendo castigado por trivialidades e recebendo poucas manifestações de ternura.⁴⁸³ Tremia e empalidecia, quando escutava o nome de Cristo, a quem concebia como um juiz furioso. No início da idade adulta, temendo o julgamento de Deus e atormentado por tentações e questionamentos sobre a capacidade de conquistar a graça divina, sentiu-se impelido à vida monástica e tornou-se monge agostiniano. Dedicava muitas horas à oração, recitando o Pai-Nosso. muitas vezes ao dia, mas sem encontrar alívio para seu tormento, sentindo-se tentado por demônios e espíritos. Depois de ser ordenado, sentia-se aterrorizado ao celebrar a Eucaristia, esforçando-se para não errar palavra ou gesto.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Para uma abordagem historiográfica de Lutero que se tornou clássica, cf. Febvre, Lucien. *Martinho Lutero, um destino* [1928]. São Paulo: Três Estrelas, 2012. É preciso destacar, na bibliografia psicanalítica posterior, o estudo de Erik Erikson sobre a juventude do reformador alemão: Erikson, Eric. *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1993.

⁴⁸¹ Pfister, 1948 [1944], p. 344. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 298-299.

⁴⁸² Pfister, 1948 [1944], p. 344-345. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 298-299.

⁴⁸³ Assim o resume Wondracek: “Pfister utiliza sua linguagem psicanalítica para nomear o caminho da angústia em Lutero: a pedagogia do castigo produziu *represamento* do amor e facilitou a *formação* de angústia” (Wondracek, 2005, p. 177, grifos no original).

⁴⁸⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 344-347. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 298-301.

Lutero era atormentado pela dúvida de ser ou não ser eleito por Deus para a salvação, e de ter ou não ter realmente confessado todos os seus pecados. Pfister interpreta que sua angústia era causada pelo sentimento de culpa, da qual não sentiria alívio na absolvição, porque, segundo ele, a culpa que realmente importava, tinha sido recalcada e, portanto, permanecia inconsciente e inconfessável.⁴⁸⁵ Nesse contexto, a doutrina luterana da justificação se origina propriamente da experiência na torre do convento em Wittenberg, entre o outono de 1513 e de 1514. Meditando sobre a Carta de Paulo aos Romanos,⁴⁸⁶ convenceu-se de que o ser humano recebe a graça divina, não por meio das obras, mas exclusivamente pela fé em Cristo, devendo confiar somente no testemunho das Escrituras (*solo Christo, sola fide, sola gratia, sola Scriptura*). Lutero conclui que o ser humano é ao mesmo tempo justo e pecador (*simul justus et peccator*) e que recebe a fé enquanto dom, que proporciona alívio da angústia e satisfação interior, os quais não conseguia alcançar por meio da rigorosa ascese monástica. Através da Reforma, ele aboliria os votos monásticos e a distinção entre clero e laicato. Segundo Pfister, a angústia de Lutero confirmaria, detalhadamente, a teoria da angústia, ao passo que sua vida monástica, confirmaria a teoria das obsessões.⁴⁸⁷

Propondo uma interpretação psicanalítica do alívio da angústia que teria atormentado Lutero terrivelmente durante anos, Pfister chega a esta ideia, que poderia ser considerada uma fórmula-síntese de sua tese a respeito do cristianismo, enquanto caminho de superação da angústia: “A entronização do amor foi para ele o destronamento da angústia”.⁴⁸⁸ Na soteriologia luterana, a justificação passa a ser concebida unicamente a partir da graça divina, de forma independente da cooperação humana. Nesse sentido, Lutero teria se alinhado mais a Paulo do que a Jesus, mas interpretado equivocadamente os escritos paulinos, mobilizado pela angústia e pela crença arraigada na impossibilidade de evitar o pecado (*non posse non peccare*). Segundo a interpretação pfisteriana, o reformador alemão permaneceria sem resolver muitos de seus problemas psicológicos, sem alcançar uma liberdade perfeita, em relação à angústia e às

⁴⁸⁵ Esta interpretação parece estar baseada nos casos clínicos de pacientes escrupulosos; ela se aproxima da distinção sinalizada por Freud entre a prática religiosa no confessionário e a prática psicanalítica no divã: enquanto o penitente “conta o que sabe”, o neurótico em análise “tem mais a dizer” (Freud, 1926/1996, p. 184). Sobre as aproximações e distanciamentos entre o tratamento das neuroses e a absolvição dos pecados, cf. Editora Paulinas. *Culpa, neurose e pecado* [Iniciação à Teologia, segunda série, v. 13]. São Paulo: Paulinas, 1982. Cf. tb. uma obra que salienta a dimensão comunitária e eclesial da celebração do Sacramento da Reconciliação: Miranda, Mário de França. *Sacramento da Penitência: o perdão de Deus na comunidade eclesial*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1978.

⁴⁸⁶ Especialmente Rm 1,17, versículo no qual, após afirmar que, para todo aquele que crê (em primeiro lugar o judeu, mas também o grego), o Evangelho é força de Deus para a salvação (cf. Rm 1,16), o Apóstolo acrescenta: “Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: *O justo viverá pela fé*” (Bíblia, 2010, p. 1966, grifos no original).

⁴⁸⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 348-362. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 301-315.

⁴⁸⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 354. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 307. A versão inglesa traduz assim: “*When love occupied the throne fear was dethroned*” [Quando o amor ocupou o trono, a angústia foi destronada].

obsessões. Seu relacionamento hostil com o pai teria impedido a confiança em Deus. Ao lado da graça, Lutero via a ira e a justiça divina, ameaçando a ele e à maioria da humanidade, com a condenação eterna. Em seu sistema, ele antepõe a fé ao amor, o que Pfister aponta como sendo uma inversão arbitrária do mandamento cristão fundamental. Em muitas ocasiões, Lutero chegaria a demonstrar evidências de um espírito voltado para o ódio, ao alimentar um fanático ressentimento contra o Papa, em sua rejeição da ajuda de Zwinglio, ou em sua indiferença em relação à morte de camponeses.⁴⁸⁹

Lutero atribui a Deus características paradoxais, que tanto aliviam quanto promovem a angústia: revela-se em Cristo como misericordioso, mas também como *Deus absconditus*, um Deus escondido e desconhecido, que pode voltar sua ira contra a humanidade. Sua doutrina da predestinação está marcada por uma contradição insolúvel, ao traçar uma distinção entre duas vontades divinas, sendo uma, oculta e terrível, e a outra, revelada e agradável. Sustentando ideias paradoxais a respeito de Deus, Lutero teria se mantido angustiado, vivenciando sentimentos de culpa e dúvidas em relação à própria salvação. Além disso, a importância atribuída por Lutero ao demônio, sua concepção do mundo como albergue do diabo, sua convocação para a caça às bruxas e a recomendação de afogar crianças idiotas, seriam sinais de que ele não teria superado satisfatoriamente a angústia. Mesmo assim, Pfister considera o reformador enquanto um libertador digno deste nome.⁴⁹⁰

O reformador germânico estava preocupado, antes de tudo, com a salvação da alma, não propriamente com a superação da angústia. Esta poderia ser considerada até mesmo uma condição para a oração genuína, que deveria expressar as necessidades pessoais. Pfister também considera de grande importância, que a Reforma abrangesse a dimensão da sexualidade, com a abolição do celibato. Por fim, ele conclui que Lutero aliviou, em parte, a angústia, ao regressar à doutrina paulina da graça, embora de maneira modificada, mas não teria alcançado a restauração do amor operada por Jesus.⁴⁹¹

A figura de Ulrico Zwinglio é muito importante para compreender o pensamento pfisteriano, pois ele é considerado o principal líder da Reforma na Suíça e fundador das Igrejas reformadas suíças.⁴⁹² Baseando-se no pensamento de Zwinglio, e em suas diversas interpretações, o zwinglianismo se tornaria um dos ramos do protestantismo, que exerceriam

⁴⁸⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 351-356. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 304-309.

⁴⁹⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 357-360. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 310-313.

⁴⁹¹ Pfister, 1948 [1944], p. 363-368. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 316-321.

⁴⁹² Para uma breve e documentada apresentação histórica da vida e da obra de Zwinglio, cf. Moser, Christian. Zwingli, Ulrich. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 04.03.2014].

influência até a contemporaneidade, ao lado do calvinismo, através da tradição, nascida na Reforma, das Igrejas Evangélicas Reformadas.⁴⁹³

De forma independente em relação a Lutero, Zwinglio iniciou sua pregação no dia 1º de janeiro de 1519, na cidade de Zurique. Grande destaque é dado por Pfister aos seus traços humanistas, especialmente sua preocupação com o bem-estar e a dignidade das pessoas. Sua reforma teria sido inspirada pela angústia, movida a partir da constatação da miséria humana, a qual geraria nele uma grande preocupação com a responsabilidade perante os fiéis que acompanhava em sua atividade pastoral. Para Pfister, Zwinglio teria se aproximado, mais do que Lutero, daquele Evangelho anunciado por Jesus. Na perspectiva do reformador suíço, a piedade cristã deveria ser desvinculada dos dogmas e combinada com um espírito humanista. Para a surpresa dos leitores familiarizados com a clínica psicanalítica, que sempre sublinhou a divisão e o conflito entre instâncias enquanto elemento psíquico fundamental, Zwinglio é apresentado por Pfister, de forma um tanto idealizada, o que parece refletir, em certa medida, seus próprios ideais: “Livre do dilaceramento interior, uma natureza extraordinariamente harmoniosa, ele acredita que pensamento e fé podem se casar, na mais bela aliança”.⁴⁹⁴

Zwinglio suprimiu as imagens, crucifixos, confessionários, sacramentos, órgãos e coros. Introduziu um lugar para o amor no funcionamento do Estado, criando leis para garantir o apoio aos pobres. Para ele, no centro da vida deve estar a fé, entendida como confiança na providência de Deus. Mas há também elementos promotores de angústia em sua doutrina, especialmente aqueles vinculados à predestinação, que introduziram uma quantidade incalculável de angústia na Igreja Reformada. A justificação não se daria pela fé, mas pela predestinação, o que enfraquece o poder da fé como defesa salutar contra a angústia. A força da moralidade também foi debilitada, já que a eleição divina garantiria a salvação. A eleição divina ou o destino sem esperança da reprovação, são apresentados enquanto definições inexoráveis, até o ponto de Pfister exclamar, a respeito da doutrina zwingliana sobre os condenados: “Eles podem tão somente se desesperar e dirigir-se para o inferno!”. Para Zwinglio, Deus, inicialmente, obrigaria

⁴⁹³ Sallmann, Martin. Zwinglianisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.02.2015]. O sobrinho de Oskar Pfister, Rudolf Pfister (1909-2000), nascido em Zurique no mesmo ano em que seu tio Oskar conheceu Freud, foi pastor, teólogo e professor titular de história da Igreja e dos dogmas na Universidade de Zurique, tornando-se conhecido sobretudo por publicar uma trilogia sobre a história da Igreja na Suíça: Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 1: von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters*. Zürich: Zwingli Verlag, 1964; Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 2: von der Reformation bis zum 2. Villmerger Krieg*. Zürich: Theologischer Verlag, 1974; Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 3: von 1720 bis 1950*. Zürich: Theologischer Verlag, 1985. Cf. Jakob Rüetschi, Kurt; Pfister, Rudolf. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 27.06.2012]. Cf. tb. o obituário publicado pela Universidade de Zurique: Schindler, Alfred. Prof. Dr. Rudolf Pfister: 23. Juli 1909 bis 11. Mai 2000. In: Universität Zürich. *Nekrologe 2000 der Universität Zürich: zum Gedenken an unsere verstorbenen Professorinnen und Professoren*. Zürich: Universität Zürich, 2000, p. 15-16.

⁴⁹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 369-373. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 325.

aqueles que não são eleitos a cometer crimes e, depois, os entregaria a tormentos eternos, ideia que gera uma crítica veemente de Pfister,⁴⁹⁵ pois essa imagem de Deus causa horror: “Poderia um Satanás ser mais cruel?”.⁴⁹⁶ Por outro lado, a angústia encontra certo alívio, na concepção tolerante de que também os pagãos piedosos possam alcançar a salvação divina.⁴⁹⁷ Pfister aponta ser uma contradição, o fato de que Zwinglio negasse, à maioria dos seres humanos, a alegria advinda da certeza da salvação, a qual ele próprio teria experimentado pessoalmente.⁴⁹⁸

O reformador de Zurique enfatizou a ética social, enquanto meio para alcançar a salvação, mas Pfister questiona se a angústia proveniente do sentimento de culpa pode ser aliviada mediante a manifestação prática do amor. O pastor conclui que os sofrimentos de Zwinglio com a angústia teriam sido muito menos intensos do que aqueles de Lutero, de modo que conseguisse sublimar o medo de Deus, por meio da reverência, predominando a alegria em sua experiência. Seu estilo de vida e sua doutrina foram inspirados por uma profunda seriedade, regulada estritamente pela autoridade, que reprimia os prazeres terrenos. O pastor suíço descreve o reformador como humilde e devotado, que encontrou “liberdade evangélica”, mas sem alcançar a intensidade do amor de Jesus, por Deus e pelo próximo; entretanto, conclui ele, quem seria capaz de alcançá-lo?⁴⁹⁹

Apesar das sérias limitações que Pfister identifica, na doutrina do reformador, é possível levantar a hipótese de que ele se identifica com Zwinglio, que começara sua pregação em Zurique. O pastor suíço reformado parece destacar na biografia do reformador, os aspectos de amor, alegria e ética, que lhe eram igualmente caros, identificando, nele, traços do seu ideal do eu, e situando-se, ele próprio, na linha de herança simbólica legada por seu conterrâneo.⁵⁰⁰

A aproximação histórica ao reformador francês João Calvino, cujo pensamento se tornou muito influente na Suíça, é bastante detalhada, e marcada por minuciosa investigação, apesar da escassez de material biográfico.⁵⁰¹ As opiniões em relação a este variam muito: se, por um

⁴⁹⁵ Para além da vertente amorosa da identificação de Pfister com Zwinglio, aqui estaria em ação a vertente hostil; tanto seus elogios quanto suas críticas ao reformador suíço são bastante intensos.

⁴⁹⁶ A versão inglesa apresenta a frase na afirmativa e o substantivo “Satã” no singular: “O próprio Satã não poderia ser mais cruel”.

⁴⁹⁷ O que, aliás, o próprio Jesus fizera, segundo, por exemplo, o relato mateano de sua admiração perante a fé de um centurião romano: “Em verdade vos digo que, em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé” (Bíblia, 2010, p. 1716; Mt 8,10).

⁴⁹⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 375-381. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 327-333.

⁴⁹⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 380-389. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 332-341.

⁵⁰⁰ Também Wondracek chama a atenção para as conexões entre Zwinglio e a base teológico-vivencial de Pfister (Wondracek, 2005, p. 169). As características destacadas em sua obra de harmonia e síntese são também aquelas que aparecem no diálogo de Pfister com Freud, quando o criador da psicanálise apresenta algumas de suas críticas ao trabalho do pastor: “Na ciência, primeiro é preciso decompor, depois reunir. Parece-me que o senhor quer uma síntese sem a análise prévia” (Freud; Meng, 2009, p. 83)

⁵⁰¹ Com efeito, poucos anos após a publicação de *O cristianismo e a angústia*, Pfister lançaria um livro sobre Calvino: Pfister, Oskar. *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner*

lado, ele foi considerado um “psicopata esquizoide extremo” e o “tipo do fanático”,⁵⁰² acometido por uma “psicose de angústia”,⁵⁰³ por outro, foi exaltado enquanto grande líder em “apologias idealizadas”, que não são historicamente fidedignas.⁵⁰⁴

Em sua doutrina da predestinação dupla (*praedestinatio gemina*), Calvino introduziu a noção de honra divina, na qual se percebem aspectos diametralmente opostos em sua concepção de Deus: poucos seriam aqueles eleitos e amados, enquanto a grande maioria da humanidade seria predestinada, desde antes da criação, à condenação eterna, a quem se dirigiria o ódio divino. Para ele, nenhum dos tipos possuiria liberdade e a escolha divina seria arbitrária. Pfister é bastante contundente em sua crítica, afirmando que as tentativas dos teólogos calvinistas, de suavizar a dureza do ensinamento do autor, seriam inapropriadas, pois ela seria.⁵⁰⁵

Segundo o pastor, Calvino atribuía tanto peso aos dogmas que agia com ira, amaldiçoando com os tormentos eternos do inferno àqueles que discordassem dele, acreditando que era o único a proclamar a verdadeira doutrina de Cristo, em sua forma verdadeira e inalterada. Os critérios para que os fiéis identificassem se estariam predestinados, à salvação ou à condenação, eram contraditórios, o que intensificava ainda mais a angústia. Pfister interpreta que tais imagens teriam origem na relação ambivalente do reformador com um pai tirânico, de modo que ele teria distribuído a imagem do pai entre Deus e o demônio.⁵⁰⁶

Pfister argumenta que Calvino escreve sobre Deus em termos de um “amor exagerado”, interpretando que nele subjaz a perigosa dinâmica dos filhos, que procuram compensar as fantasias recalcadas de culpa, por meio de um “culto fanático do pai”. Desse modo, entende o pastor, o reformador francês poderia manter, para si mesmo, as vantagens de um afortunado protegido, que se sente profundamente amado por Deus, enquanto desviaria os traços paternos negativos para a grande massa condenada da humanidade.⁵⁰⁷

Bedeutung für Geschichte und Gegenwart: ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und zur gegenwärtigen Calvin-Renaissance. Zürich: Artemis, 1947.

⁵⁰² Essas opiniões são de Lange-Eichbaum, Wilhelm. *Genie, Irrsinn und Ruhm.* München: Ernst Reinhardt, 1928; o mesmo autor sustenta que Jesus sofreria de “psicose paranoica”. Pfister também cita uma obra de Erich Fromm na qual o autor se refere a Lutero e Calvino como os maiores odiadores entre os líderes religiosos: Fromm, Erich. *O medo à liberdade* [1941]. 11. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

⁵⁰³ A referência aqui é feita a Guggisberg, Kurt. *Johann Calvin und Nikolaus Zurkinden: Glaubensautorität und Gewissensfreiheit.* *Zwingliana* [1937], v. 6, n. 7, 2010, p. 379. O pastor considera essa concepção exagerada, mas reconhece que um estudo atento identifica que a angústia esteve no fundamento da religiosidade de Calvino.

⁵⁰⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 390-393. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 341-345.

⁵⁰⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 394-397. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 345-349.

⁵⁰⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 401-405. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 352-356. Cf. a semelhança com a interpretação construída por Freud sobre o pintor Christoph Haitzmann: Freud, 2016 [1923], p. 217-258.

⁵⁰⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 405-406. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 356-357. A respeito da fantasia inconsciente sobre o amor e o ódio do pai e do castigo como um signo ambivalente, cf. Freud, Sigmund; Freud, Anna. *Bate-se numa criança* [1919]. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Entre os reformadores, Calvino era quem tinha a visão mais pessimista da humanidade. A paternidade e o amor divinos são concebidos por ele como propriedade exclusiva dos eleitos, a ponto de pensar que a maioria das pessoas seria odiada por Deus, desde antes do nascimento. Dessa forma, o ser humano seria apenas um meio para a expansão da majestade da glória divina, sendo que esta cresceria, em detrimento daquele. Prosseguindo com sua interpretação, o pastor sustenta que esta dualidade proviria de um poderoso recalque do sentimento de culpa, tal qual no caso de um desejo latente pelo parricídio, configurado no contexto do complexo de Édipo. Esta dualidade compareceria também na escatologia proposta por Calvino, que reserva a benção do paraíso a poucos, e a maldição do inferno, a muitos. Firmemente convencido de que sua interpretação da Bíblia era a única confiável, brandia ameaças que inevitavelmente aumentavam a angústia dos fiéis, as obsessões religiosas e a crueldade.⁵⁰⁸

Durante o período de atividade de Calvino, o número de execuções em Genebra, que já era terrivelmente alto, cresceu exponencialmente, gerando um reino de terror. Ninguém podia se considerar a salvo de ser denunciado, torturado e morto. Apesar de deplorar esses fatos, Pfister valoriza a influência da ética calvinista no desenvolvimento econômico, que permitia o empréstimo de dinheiro e a aquisição de riquezas, lançando as bases para o sistema moderno de economia nacional e exigindo o cumprimento de regras rígidas de moderação.⁵⁰⁹

Os elementos neuróticos de Calvino são considerados excepcionalmente abundantes. Sua irritabilidade era uma fonte constante de problemas para si mesmo e para as pessoas em seu entorno. Sujeito a múltiplos transtornos dolorosos, viveria sobrecarregado e atormentado com o zelo que o obrigava a lutar pela honra de seu Deus. A angústia seria uma das condições de sua piedade. Perante tantas aflições e sofrimentos, o pastor suíço chega a suspeitar da ação de uma “forte tendência inconsciente à autodestruição”. Embora não se possa duvidar de que Calvino tomasse suas decisões a partir daquilo que a consciência lhe apontava enquanto sua obrigação para com Deus, Pfister considera a relevância de uma “hipótese de excitações pulsionais auto-atormentadoras inconscientes”.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 408-414. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 359-365.

⁵⁰⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 428-432. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 377-381. A influência de Calvino no desenvolvimento do capitalismo e a respectiva crítica de Max Weber são também mencionadas. Cf. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* [1905]. São Paulo: Marin Claret, 2013. Cf. tb. o trabalho que ele cita sobre a estrutura anímica do capitalismo clássico e o espírito do dinheiro: Pfister, Oskar. *Der seelische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes*. Bern: Ernst Bircher, 1923a. Em seu ensaio sobre Zinzendorf, Pfister traz a seguinte associação a um sonho que ele próprio tivera: “muitas vezes me perguntei com vivo interesse se a operação comercial moderna era compatível com o modo de pensar cristão” (Pfister, 1910a, p. 90).

⁵¹⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 433-434. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 381-383. Apesar disso, Pfister não chega a se referir a esses impulsos autodestrutivos como “pulsão de morte”. A versão inglesa traduziu esta última expressão como “impulso masoquista inconsciente” [*unconscious masochistic impulse*].

Aquilo que Pfister considera fora de dúvida, é a influência do polo paterno do complexo de Édipo, pois argumenta que os sentimentos recalcados de culpa em relação ao pai terreno teriam moldado a atitude de Calvino, que atribuía todo o mérito a Deus, e nenhum, a si mesmo. Inconscientemente, projetaria seus próprios pensamentos e desejos para Deus. Desse modo, o reformador continuaria lidando com o pai tirânico ou, mais precisamente, com a projeção sobre Deus das características que ele odiaria e temeria em seu pai. A doutrina da predestinação, portanto, se enraizaria na autodesvalorização de seu formulador, a qual seria compensada pela crença de que seriam infalíveis as revelações que experimentava, nas quais poucos eram salvos e muitos se perderiam.⁵¹¹

Considerando que Calvino apresentava traços de um caráter obsessivo, Pfister oscila entre sua grande admiração pelas conquistas do reformador, a quem chama de “salvador do protestantismo”, e a rejeição da “severidade sádica de sua consciência” e de seus “métodos aterradores [*unheimlichen*] de violência”. Conclui que, em poucos seres humanos, o *tremendum* e o *fascinosum* se encontrariam tão próximos: “Em nenhum outro ser humano vi o monstruoso emergir das profundezas da alma em uma conexão tão próxima com o grandioso”. Afeito às metáforas, Pfister compara Calvino a um grande vulcão, que produz fumaça, lava e cinzas, queimando regiões inteiras e, apesar disso, fertiliza a terra e produz colheitas frutíferas.⁵¹²

Em um apêndice, Pfister empreende uma avaliação sistemática do tratamento da angústia, da parte dos reformadores. Todos sublinharam a eficácia exclusiva da graça divina, mas desencadearam um efeito desastroso, ao transferir o acento do amor para a fé, entendida enquanto puro dom, que não se pode adquirir. Desse modo, o pastor afirma que a Reforma contribuiu para a superação cristã da angústia, mas limitou-se a fundamentar a doutrina da justificação, a partir dos escritos paulinos, não se baseando na mensagem original, simples e fundamentada no amor, que é o Evangelho de Jesus, o que ele chama de “tragédia histórica”. Além disso, os reformadores teriam imposto suas próprias concepções religiosas, como se fossem verdades divinas, que todo cristão deveria aceitar. Entretanto, Pfister acredita que, ao se concentrarem na ética, eles abriram caminhos promissores, para enfrentar a angústia e fundamentar a religião nas potencialidades de vida.⁵¹³

O período posterior à Reforma é diferenciado, por Pfister, em dois grupos: primeiramente, a ortodoxia protestante, entendida enquanto neurose obsessiva coletiva; depois, a evitação e

⁵¹¹ Pfister, 1948 [1944], p. 434-437. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 383-385.

⁵¹² Pfister, 1948 [1944], p. 444-449. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 392-397.

⁵¹³ Pfister, 1948 [1944], p. 450-455. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 397-402. O pastor sublinha ainda que Lutero, Zwinglio e Calvino admitem o casamento somente como um refúgio para os incontinentes. O tema do matrimônio é caro a Pfister, que se refere a este como um indicador do grau de liberdade e amor cristão.

suspensão desta neurose, por meio da concentração no amor cristão. Segundo ele, os reformadores trazem certo alívio da angústia e libertação da obsessão; entretanto, elas durariam pouco tempo. O período que se seguiria seria marcado pela obsessão com os dogmas, imagens neuróticas de Deus, guerras entre cristãos, administração cruel do direito penal e condições sociais de exploração e opressão, manifestando um zelo religioso, que teria crescido em proporção inversa ao amor cristão. Para o pastor, a praga teria feito com que o medo de Deus e do demônio adquirissem dimensões monstruosas, levando a religião a se concentrar na formulação do credo e a se estagnar em uma rigidez intelectualista. Apesar disso, em afinidade com sua herança simbólica materna, musical e pietista, ele reconhece que o espírito amoroso de Jesus continuaria sendo transmitido através da música, da poesia e da devoção, mesmo nos séculos XVII e XVIII, o que manifesta uma valoração positiva da arte, apesar de sua adesão à tradição reformada.

Após comentar o retorno à fé do amor [*Liebesglauben*], nos casos de Sébastien Castellion (1515-1563),⁵¹⁴ dos batistas suíços⁵¹⁵ e dos *quakers*,⁵¹⁶ o pastor de Zurique justamente considera que o pietismo seria a reação emocional e religiosa mais importante à ortodoxia protestante, com suas guerras religiosas, caça aos hereges e disputas dogmáticas. Os impulsos de amor e vida [*des Lebens- und Liebesdranges*] – os quais, ele acrescenta entre aspas, Freud chamaria de libido – redirecionariam o intelectualismo neurótico obsessivo, em direção ao “amor piedoso” [*die fromme Liebe*]. Este processo seria acompanhado pela transformação da massa, em um cristianismo comunitário [*Gemeinschaftschristentum*], que preservaria a personalidade, sua vida e vivência individuais.⁵¹⁷

Trazendo o amor para o centro da religião, os pietistas eliminariam o medo da Bíblia e do dogma, a ênfase excessiva nos estatutos eclesiais e a adesão fanática a uma instituição de fé. Por outro lado, eles são criticados por Pfister, pela declaração de guerra às pulsões, os sermões indignados de proibição de jogos e danças, a visão negativa da sexualidade e os métodos educacionais excessivamente severos. Recordando seu livro sobre o conde Zinzendorf,⁵¹⁸ ele

⁵¹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 463-466. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 412. Humanista que se tornou reconhecido pela defesa da tolerância e da liberdade de confissão, assim como pela recusa da pena capital por motivos religiosos. Cf. Guggisberg, Hans: Castellion, Sébastien. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 01.09.2003].

⁵¹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 467-469. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 412-414.

⁵¹⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 469-470. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 414-415. A Sociedade Religiosa dos Amigos foi fundada na Inglaterra por George Fox (1624-1681), que defendia um cristianismo que não tivesse sido influenciado pelos dogmas e convenções da Igreja. Seus membros foram denominados ironicamente de “*quakers*” em decorrência de seus “tremores” durante a oração e se destacaram por seu pacifismo. Cf. Lüthi, Marc van Wijnkoop. Quakers. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.12.2011].

⁵¹⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 470-471. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 415-416.

⁵¹⁸ Pfister, 1910a.

aponta que, nessa figura central do pietismo, a dessexualização psíquica do matrimônio esteve acompanhada de uma hipersexualização da religiosidade. Desse modo, os pietistas teriam contribuído para a superação da angústia e das obsessões, mas apenas parcialmente, porque teriam promovido o autoexame contínuo, o narcisismo e a negação da sexualidade.⁵¹⁹

Muitos pietistas apresentaram traços que Pfister considera inquestionavelmente psicopatológicos, dentre os quais inclui, lado a lado, alucinações, aparições do demônio, cristofanias, melancolia, condições mórbidas de angústia, arroubos, convulsões, ciclotimias, a sensação de estar preso na garganta do inferno e depois entrar em êxtase, a vivência de ser elevado ao paraíso. Este teria sido o caso, acrescenta ele entre parênteses, do “rei dos pietistas” suíço, Samuel Lutz (1674-1750).⁵²⁰ Pfister acrescenta, ainda, que se alguém quisesse encaixar o pietismo em uma categoria nosológica – o que ele próprio não recomenda, em decorrência do caráter coletivo do movimento –, provavelmente seria inclinado a compreendê-lo enquanto uma transição do tipo neurótico obsessivo para o histérico, sem que se possa descartar que certos indivíduos pareceriam apresentar episódios maníaco-depressivos e esquizofrênicos.⁵²¹

No último parágrafo deste tópico, Pfister observa que, no pietismo, predominariam traços femininos, enquanto, na ortodoxia, os masculinos. Desta forma, talvez seja possível afirmar, que “*a ortodoxia é dominada pelo pai severo, o pietismo, pela mãe afetuosa*”. Entretanto, esta última afirmação se aplicaria mais ao pietismo de Württemberg do que àquele de Halle; mesmo no primeiro caso, as proibições estritas, cerceando as mais inofensivas expressões da alegria de viver, fariam com que esta maternidade se parecesse mais àquela de uma governanta, cujos cuidados se tornariam irritantes para aqueles que não tivessem suprimido o seu desejo natural pela vida. Segundo ele, inúmeras pessoas receberam uma educação pietista unilateral e mesquinha, de modo que procuraram a cura de almas analítica, para tratar graves distúrbios emocionais e malformações de caráter, causados por influências neuróticas. Entretanto, conclui, isso não diminuiria as conquistas históricas do pietismo, as quais consistiriam, para ele, na recuperação do amor [*Liebe*] e da caridade [*Caritas*] na religião, além do enfraquecimento da neurose obsessiva ortodoxa e de sua massificação.⁵²²

A última etapa da abordagem histórica da angústia no cristianismo, realizada pelo pastor, é dedicada ao Iluminismo [*Aufklärung*] e ao neoprotestantismo [*Neuprottestantismus*]. Segundo Pfister, a reação contra o fardo neurótico obsessivo da antiga ortodoxia protestante, não se

⁵¹⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 471-475. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 417-420.

⁵²⁰ Para uma breve apresentação biográfica, cf. Dellsperger, Rudolf. Lutz, Samuel. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 20.10.2009].

⁵²¹ Pfister, 1948 [1944], p. 476-477. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 421-422.

⁵²² Pfister, 1948 [1944], p. 478-479. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 423, grifo no original.

restringe à reforma religiosa pietista, frequentemente marcada por traços femininos, mas incluiria, também, uma reforma profana, conhecida como Iluminismo, cuja moral seria marcada por traços masculinos. Esse movimento se propôs a construir uma nova cultura, que enfatizasse a razão, a distância da sociedade em relação à instituição eclesiástica, e a separação da natureza, da história, da filosofia, da literatura e da vida prática, em relação às doutrinas vinculadas à Revelação divina. Ao longo do tempo, o movimento das Luzes engendraria também novas concepções sobre o cristianismo e a religião. Seu otimismo racionalista se contrapôs às concepções dos reformadores, de que a humanidade estaria condenada, em decorrência do pecado original, e de que o próprio mundo seria um lugar intrinsecamente vinculado ao pecado. Distanciando-se das preocupações da Reforma com o Juízo Final, o demônio e o inferno, os iluministas, ao contrário, concentraram sua atenção no tempo presente.⁵²³

Na concepção ilustrada, Jesus é apresentado como um mestre da sabedoria, que se encontraria de acordo com a visão de que Deus ama a todos os seres humanos e se manifesta à razão natural. Segundo Pfister, a ideia de que as pessoas são naturalmente boas é acompanhada por uma imagem bondosa de Deus, que deixa de conter características consideradas contraditórias, como a coexistência entre castigo e graça. Além disso, nesse momento da história, a crítica bíblica ingressa nas universidades, assim como a pesquisa histórica sobre a vida de Jesus. As virtudes inspiradas no Sermão da Montanha são valorizadas como expressões dos ideais humanistas. Começa a secularização do Estado, que passa a ter como único objetivo o bem-estar, uma meta temporal. A sexualidade, desde que correspondesse à norma moral, passaria a ser compreendida enquanto ordenada, segundo os desígnios salvíficos de Deus.⁵²⁴

No que se refere ao processo psicológico de elaboração da angústia [*Angstbearbeitung*] empreendido pelo Iluminismo, este significaria uma libertação em relação ao princípio paterno [*Vaterprinzip*], severo e autoritário, que estaria presente na ortodoxia, além de um afastamento do caráter materno do pietismo:

O Iluminismo se concretiza, dessa forma, *não enquanto uma “religião do pai”*, tal como a rígida ortodoxia, nem enquanto uma *“religião da mãe”*, tal como o pietismo, mas sim uma *religião humana*, de espírito aberto ao meio ambiente e livre da fissura dualista, porém, também fechada para as profundezas e os cumes radiantes da vida.⁵²⁵

⁵²³ Pfister, 1948 [1944], p. 480-481. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 424-425.

⁵²⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 482-487. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 425-431.

⁵²⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 487. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 431, grifos no original.

De acordo com os ideais humanitários, o amor altruísta não deveria se restringir aos compatriotas e correligionários. Desta forma, segundo Pfister, a amplitude e a profundidade, que Jesus tinha concedido ao amor ao próximo, seria recuperada. Para ele, o Iluminismo teria retirado o espírito humano do reino do dogmatismo neurótico obsessivo e de seus prejuízos em relação ao amor, conduzindo-o para o Reino de Deus, não deteriorado, de modo que o amor dedicado à humanidade se configuraria enquanto um grande passo em direção à “cristianização da fé” (*Verchristlichung des Glaubens*). Neste contexto, as ideias iluministas teriam contribuído enormemente para a superação da angústia. Entretanto, a razoabilidade esclarecida teria falhado em despertar o vigor entusiasta e o impulso à ação, que teriam caracterizado o período da ortodoxia, irrigando-o com enorme volume de energia: “Os apaixonados poderes demoníacos da alma humana não podem ser tratados com pura racionalidade”.⁵²⁶

Em conformidade com o individualismo religioso que surgia, acompanhado da autonomia e do secularismo, que marcam a ciência e o Estado modernos, surgiram inumeráveis ramos de pensamento religioso. Embora a psicologia não possua meios para medir o valor das doutrinas religiosas, começava a se tornar claro algo, que a psicologia profunda viria a descortinar: as verdades religiosas não são aceitas ou rejeitadas pelas pessoas somente de acordo com seu conteúdo epistemológico e lógico, pois a atitude subjetiva é determinada pela experiência, recalques e desejos de cada sujeito. Em um mundo cada vez mais marcado por múltiplas crenças, o inconsciente influencia a atitude religiosa de cada indivíduo, a qual se encontra, portanto, fortemente enraizada no terreno de sua vida profana.⁵²⁷

Ao traçar uma história da angústia na tradição judaico-cristã, Pfister entende que o cristianismo, sob o ponto de vista psicológico, engendraria um movimento permanente de luta contra a angústia através do amor. O pastor destaca, claramente, que a vida de Jesus, tal como narrada nos Evangelhos, representou o ápice desta libertação. A história do cristianismo seria marcada por idas e vindas, no esforço de superar a neurose, e substituí-la pela sublimação. Para Pfister, ao longo da história teriam surgido mórbidas deformações das intenções originais do cristianismo. Entretanto, a doutrina e a prática do amor cristão se constituem enquanto uma contribuição ímpar, ao instituir um método acertado, para lidar com a angústia e construir elevados valores humanos. O ramo cristão, cujo esforço de libertação mais se aproximaria deste ideal evangélico, segundo ele, seria o protestantismo; entretanto, isto não o impede de criticar os traços de cada época e de cada reformador, inclusive aqueles que mais exalta e admira. De

⁵²⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 487-489. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 431-432.

⁵²⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 490-497. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 433-440. Pfister critica ainda a atuação dos cristãos na política, afirmando que se ocupavam mais em inculcar ideias bíblicas do que colocar em prática o ideal do amor de Jesus.

modo particular, ele argumenta que Paulo teria influenciado mais a Igreja do que o próprio Jesus, o que considera uma tragédia histórica. Em suma, o Evangelho de Cristo deveria ser sempre o ponto de partida do cristão, referência central, a partir da qual, cada um seria chamado a construir sua vida, de modo a que o amor triunfe, cada vez, mais sobre a angústia.

4. A angústia e seus tratamentos

4.1. Temor, aflição e tribulação nos escritos bíblicos

Para aprofundar a discussão sobre a teoria da angústia e suas conexões com a história da tradição judaico-cristã, segundo Pfister, pode ser interessante começar lançando um olhar aos escritos bíblicos. Conforme visto anteriormente, o pastor suíço interessava-se, desde o período escolar, pela compreensão das narrativas bíblicas, recorrendo aos instrumentos da ciência.⁵²⁸ Verificou-se, também, que ele considerava a compreensão neotestamentária das profundezas da alma humana mais aguçada do que aquela da medicina materialista, comparando as palavras de 1Jo 4,18 a um “teorema neurológico”, que requeriria “máxima admiração”, pois indicaria, acertadamente, que a angústia teria sua etiologia nos “transtornos do amor”.⁵²⁹

Com efeito, tudo se passa como se o referido texto joanino, ao apontar para uma espécie de antítese de base entre amor (ἀγάπη) e temor (φόβος), sintetizasse o núcleo central da argumentação que o pastor desenvolve em seu “testamento científico”.⁵³⁰ É verdade que o texto bíblico não utiliza nomeadamente o termo “angústia”, mas Pfister argumenta que, se a ciência não alcançou tanta precisão no uso do termo, tampouco se deveria esperá-la nos escritos sagrados. Desse modo, ele propõe interpretar o termo grego *thlipsis* (θλίψις) por “angústia”, afirmando que biblicamente não haveria uma distinção cristalina no que se refere a *phóbos*, entendido enquanto “medo”.⁵³¹

Seguindo esse rastro, propõe-se, aqui, investigar algumas noções correlatas à angústia no texto bíblico. Espera-se, assim, iluminar e discutir criticamente se a proposta de Pfister ainda se sustenta, quando são considerados os resultados da exegese. A complexidade dos métodos e achados, no campo das investigações exegéticas e hermenêuticas das Sagradas Escrituras, requer uma atitude de grande prudência e humildade, diante de toda e qualquer articulação proposta. Optou-se, deste modo, por fazer uma breve incursão acerca da noção de temor na Bíblia, além de termos aproximados, tais como aflição e tribulação.

Antes de tudo, observa-se que, na Bíblia Hebraica, a palavra “temor”, seguida do genitivo “de Deus”, é apresentada enquanto atitude a ser louvada. Assim se expressa o Eclesiástico: “O

⁵²⁸ Cf. Domínguez Morano, 2008, p. 18-19. Cf. tb. Zulliger, 1968, p. 29-32.

⁵²⁹ Pfister, 1948 [1944], 46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 18-19.

⁵³⁰ Pfister, 1948, p. 11.

⁵³¹ Pfister, 1948 [1944], 46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 18. Para um estudo aprofundado sobre a questão do medo na Bíblia Hebraica, entendido enquanto ameaça à vida, cf. Costacurta, Bruna. *La vita minacciata: il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.

temor do Senhor excede tudo, a quem será comparado aquele que o possui? *É temendo o Senhor que se começa a amá-lo e pela confiança se começa a ligar-se a ele*".⁵³² Neste sentido, é necessário distinguir o "temor religioso" e o medo experimentado diante dos flagelos da natureza e dos ataques do inimigo. É sobre o primeiro que recai o enfoque da revelação bíblica.⁵³³

Frente aos fenômenos grandiosos, inesperados ou terríficos, o ser humano muitas vezes experimentou e experimenta o sentimento de uma presença que o transcende, perante a qual ele se abisma em sua própria pequenez: "Sentimento ambíguo, em que o sagrado aparece sob o aspecto do *tremendum* sem ainda revelar sua natureza profunda". Na Bíblia judaica, o sentimento de terror religioso é equilibrado pelo conhecimento autêntico do Deus vivo, o qual manifesta sua "grandeza terrível", por meio dos sinais da criação. Embora, frequentemente, o Antigo Testamento seja caracterizado enquanto "lei do temor", e o Novo Testamento, enquanto "lei do amor", esta fórmula aproximativa deixa escapar nuances importantes.⁵³⁴

Se, por um lado, "o temor de Deus não implica nada mais que um respeito infinito no amor", e o Novo Testamento abre por Cristo uma nova via de confiança filial no relacionamento entre os seres humanos e Deus, por outro lado, o Antigo Testamento já ensina uma Lei do amor.⁵³⁵ Assim se expressa o hagiógrafo a respeito da teofania do Monte Sinai: "Todo o povo, vendo os trovões e os relâmpagos, o som da trombeta e a montanha fumegante, teve medo e ficou longe".⁵³⁶ Então, dizem a Moisés: "Fala-nos tu, e nós ouviremos; não nos fale Deus, para que não morramos".⁵³⁷ A resposta do grande líder do povo hebreu procura acalmar seus corações: "Não temais. Deus veio para vos provar e para que o seu temor esteja diante de vós, e não pequeis".⁵³⁸ Com efeito, o próprio Moisés experimentara o temor do Senhor, quando

⁵³² Eclo 25,11, grifo no original; Bíblia, 2010, p. 1183. Mais adiante se afirmará também: "O que teme ao Senhor nada receia, nem se aterroriza, pois o Senhor é sua esperança" (Eclo 34,16; Bíblia, 2010, p. 1197).

⁵³³ Auvray, Paul; Grelot, Pierre. Temor de Deus. In: Léon-Dufour, Xavier; Duplacy, Jean; George, Augustin; Grelot, Pierre; Guillet, Jacques; Lacan, Marc-François. (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica* [1970]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 999.

⁵³⁴ Todo este parágrafo se fundamenta nas informações coletadas em: Auvray; Grelot in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 999. No Deuteronômio, o preceito do temor aparece pouco antes do preceito do amor, como se temer e amar a Deus se articulassem em um binômio: "[...] temas YHWH teu Deus [...] amarás a YHWH teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força" (Dt 6,2.5; Bíblia, 2010, p. 266).

⁵³⁵ Gerard, André-Marie. *Dictionnaire de la Bible* [avec lacollaboration du P. Tollu p.s.s.; Chronologie, cartes, lexiques, établis par Andrée Nordon-Gerard]. Paris: Robert Laffont, 1990. Sobre esta conexão entre amor e temor, cf. p. ex. o que afirma o salmista: "Mas o amor de YHWH!... existe desde sempre / e para sempre existirá por aqueles que o temem" (Bíblia, 2010, p. 971; Sl 103[102],17).

⁵³⁶ Ex 20,18; Bíblia, 2010, p. 131.

⁵³⁷ Ex 20,19; Bíblia, 2010, p. 131.

⁵³⁸ Ex 20,20; Bíblia, 2010, p. 131. Como se pode observar (cf. Auvray; Grelot in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 1000), repetidas vezes ouve-se do Altíssimo: "Não temais!" (cf. p. ex. Gn 15,1; 26,24; Jz 6,23; Is 41,13-14; 44,2; Dn 10,12), frase retomada por Cristo andando sobre as águas (Mc 6,50).

recebe um chamado à missão em sua experiência diante da sarça ardente: “Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus”.⁵³⁹

Além do temor diante da majestade divina, encontra-se também o terror do juízo de Deus. As exigências da Lei são acompanhadas de exortações firmes, e os dissabores de Israel são interpretados pelos profetas enquanto sinais da indignação de Deus perante as injustiças.⁵⁴⁰ O “dia de YHWH” é temido, ao se esperar uma irrupção do Senhor: “Busca refúgio entre as rochas, esconde-te no pó diante do terror de YHWH e diante do esplendor da sua majestade, quando ele se levantar para fazer tremer a terra”.⁵⁴¹

Na perspectiva bíblica, porém, a fé permite equilibrar o temor de Deus e a confiança n’Ele, como se pode testemunhar em várias perícopes veterotestamentárias: “Não temas, porque estou contigo, não te apavores, pois eu sou o teu Deus”.⁵⁴² Entende-se que a providência divina paternal vela sobre as necessidades humanas e conforta os profetas, ao confiar-lhes sua dura missão: “Não temas diante deles, porque eu estou contigo para te salvar, oráculo de YHWH”.⁵⁴³ Assim, os crentes são exortados a afastar para longe do coração todo temor que não seja aquele do respeito reverente ao seu Deus: “Ainda que eu caminhe por vale tenebroso nenhum mal temerei, pois estás junto a mim; teu bastão e teu cajado me deixam tranquilo”.⁵⁴⁴ Em suma, a fé se torna fonte de uma confiante segurança para o ser humano, mas comporta o temor de Deus, cujas variadas modalidades visam a “encaminhar o homem a uma fé mais profunda”.⁵⁴⁵

Deste modo, confiança e temor coexistem no coração do ser humano religioso, conforme a tradição judaica. A Bíblia cristã não anula o temor reverencial, e a perspectiva do Juízo divino não se encontra ausente.⁵⁴⁶ Nos Atos dos Apóstolos, Pedro proclama, em um clássico discurso: “Dou-me conta, em verdade, que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável”.⁵⁴⁷ Por outro lado, os discípulos de Jesus não

⁵³⁹ Ex 3,6; Bíblia, 2010, p. 106.

⁵⁴⁰ Auvray; Grelot in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 1000-1001.

⁵⁴¹ Is 2,10; Bíblia, 2010, p. 1257.

⁵⁴² Is 41,10; Bíblia, 2010, p. 1317. O mesmo livro do profeta Isaías afirmará mais adiante: “Mas agora, diz YHWH, aquele que te criou, ó Jacó, aquele que te modelou ó Israel: / não temas, porque eu te resgatei, / chamei-te pelo teu nome: tu és meu [...] Não temas porque eu estou contigo” (Is 43,1.5; Bíblia, 2010, p. 1321).

⁵⁴³ Jr 1,8; Bíblia, 2010, p. 1362. Cf. tb. Ez 2,6; 2Rs 1,15. Assim também se expressam as promessas para que Israel permaneça firme diante de seus inimigos (cf. p. ex. Nr 21,34; Dt 3,2; 7,18; 20,1; Js 8,1).

⁵⁴⁴ Sl 23[22],4; Bíblia, 2010, p. 885. O livro dos Salmos também afirma: “YHWH é minha luz e minha salvação: de quem terei medo? YHWH é a fortaleza da minha vida: frente a quem temerei?” (Sl 27[26],1; Bíblia, 2010, p. 888). Cf. tb. Sl 91[90],5-16, especialmente a resposta do Senhor ao final: “Na angústia estarei com ele, livrá-lo-ei e o glorificarei; saciá-lo-ei com longos dias e lhe mostrarei a minha salvação” (Bíblia, 2010, p. 961).

⁵⁴⁵ Auvray; Grelot in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 1000.

⁵⁴⁶ Cf. p. ex. o cântico *Magnificat* de Maria no Evangelho de Lucas: “[...] sua misericórdia perdura de geração em geração, / para aqueles que o temem” (Lc 1,50; Bíblia, 2010, p. 1788, grifo no original). Cf. tb. Lc 18,2.4; 23,40; 2Cor 7,1; Ef 5,21; Cl 3,22.

⁵⁴⁷ At 10,34-35; Bíblia, 2010, p. 1920.

precisam temer aqueles que matam o corpo.⁵⁴⁸ Apenas os pecadores que endurecem o próprio coração no mal devem ter medo do juízo de Deus.⁵⁴⁹ Quanto aos que se reconhecem pecadores, mas confiam na graça divina justificante, os escritos neotestamentários testemunham uma nova atitude, caracterizada não pelo temor de um escravo, mas pelo espírito de filhos adotivos, pelo qual chamam Deus de Pai.⁵⁵⁰ Encoraja-se uma “disposição de amor interior que afasta o temor, porque o temor supõe um castigo (1Jo 4,18); e quem ama não tem mais medo do castigo, mesmo que seu coração viesse a condená-lo (1Jo 3,20s)”.⁵⁵¹

Portanto, a Bíblia cristã se encontra decididamente marcada pelo elogio do amor, que convida sempre mais decididamente a ir mais além do temor, não estagnar diante da atitude de reverência e assombro, mas ser capaz de confiar no abraço divino, estendido ao humano. Nesse sentido, valem, antes de tudo, as palavras ternas de Jesus, que revelam o rosto de seu Pai: “Não tenhais medo, pequenino rebanho, pois foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino”.⁵⁵²

Afeita às noções de temor e medo, mas com nuances próprias, encontra-se a concepção bíblica de aflição, que exprime a ideia de opressão, dor e perseguição. O Antigo Testamento sublinha que o ser humano não escapa à aflição, mas Deus nunca abandona seus fiéis.⁵⁵³ O salmista expressa declaradamente esta confiança: “Na angústia eu gritei a YHWH: ele me ouviu e me aliviou”.⁵⁵⁴ Ele testemunha que seu grito dirigido ao Senhor foi escutado e atendido, louvando a eternidade do amor divino: “Quando eu gritei, tu me atendeste / e aumentaste a força dentro de mim / [...] / Se eu caminho no meio da angústia, tu me fazes viver / [...] / YHWH, o teu amor é para sempre! / Não abandones a obra de tuas mãos!”.⁵⁵⁵

No Novo Testamento, o ensino de Cristo aprofunda a ideia de que o ser humano sempre experimentará aflição sobre a face da terra, sendo este fato concebido enquanto decorrência da oposição entre o ideal e a realidade. Quando se compromete a servir a Deus, o cristão se depara com resistências, mas receberá compensações magníficas, pois acredita que, através deste sofrimento, entra-se no Reino; unido a Cristo, sairá vitorioso.⁵⁵⁶

A tribulação, por sua vez, refere-se, no contexto neotestamentário, mais propriamente às resistências, associadas às perseguições sofridas, em consequência da adesão à fé cristã.

⁵⁴⁸ Cf. Mt 10,26-31.

⁵⁴⁹ Cf. p. ex. Tg 5,1; Ap 6,15s.

⁵⁵⁰ Cf. Rm 8,15; Bíblia, 2010, p. 1979.

⁵⁵¹ Auvray; Grelot in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 1000-1001.

⁵⁵² Lc 12,32; Bíblia, 2010, p. 1812. Cf. tb. o anúncio do nascimento de João Batista pelo Anjo do Senhor: “Não temas, Zacarias, porque tua súplica foi ouvida” (Lc 1,13; Bíblia, 2010, p. 1786); da mesma forma, o anúncio do anjo Gabriel a Maria: “Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus” (Lc 1,30; Bíblia, 2010, p. 1787).

⁵⁵³ Vincent, Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 14.

⁵⁵⁴ Sl 118[117],5; Bíblia, 2010, p. 988.

⁵⁵⁵ Sl 138[137], 3.7-8; Bíblia, 2010, p. 1008.

⁵⁵⁶ Vincent, 1969, p. 14.

Concebe-se que a pessoa que se dedica ao Reino de Deus atravessa perseguições e aflições, mas, por fim, experimentará consolação: “Felizes os *aflitos*, porque serão consolados”.⁵⁵⁷ Jesus torna claro, aos seus discípulos, que segui-lo implica difíceis consequências: “Nesse tempo, vos entregarão à tribulação e vos matarão, e sereis odiados de todos os povos por causa do meu nome”.⁵⁵⁸ O anúncio das tribulações é assim feito por Cristo no Evangelho de João: “Se eles me perseguiram, também vos perseguirão”.⁵⁵⁹ Mas, ao lado das tribulações, anuncia-se também a promessa da vitória. Na perícopes escolhida por Pfister para figurar enquanto a epígrafe do primeiro capítulo de sua obra magna, Jesus prepara os apóstolos na última ceia: “No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!”.⁵⁶⁰

Assim o pregam os Apóstolos Paulo e Barnabé: “É preciso passar por muitas tribulações para entrar no Reino de Deus”.⁵⁶¹ A fé do cristão indica que a vitória em Cristo será alcançada, de modo que há uma dimensão abençoadora nas lágrimas, e a aflição pode trazer frutos espirituais, para quem a experimentar em união com o Cristo.⁵⁶² Paulo testemunhará múltiplas vezes, em suas cartas, as tribulações sofridas por causa do Evangelho, sem procurar dissimulá-las: “Por isto, foi em grande tribulação e com o coração angustiado que vos escrevi em meio a muitas lágrimas, não para vos entristecer, mas para que conheçais o amor transbordante que tenho para convosco”.⁵⁶³

As cartas paulinas testificam que Paulo sofreu muitas e variadas angústias,⁵⁶⁴ mas, apesar disso, manteve uma atitude positiva frente a elas. Enquanto os moralistas helenísticos usavam as listas de tribulações para descrever a serenidade mantida em meio ao sofrimento, Paulo adotava uma postura radicalmente diferente, não minimizando o impacto das angústias, e nem vendo, na vitória frente a elas, uma demonstração de poder. Admitia, com franqueza, a angústia que as tribulações lhe causavam, e reconhecia que era o poder de Deus, e não o seu, que lhe conferia forças para resistir.⁵⁶⁵

⁵⁵⁷ Mt 5,4; Bíblia, 2010, p. 1710, grifo no original. Assim se expressa o Evangelho de João: “Também vós, agora, estais tristes; mas vos verei de novo e vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará vossa alegria” (Jo 16,22; Bíblia, 2010, p. 1885). Cf. tb. o que afirma a Carta de Tiago: “Bem-aventurado o homem *que suporta com paciência* a provação! Porque, uma vez provado, receberá a coroa da vida, que o Senhor prometeu aos que o amam” (Tg 1,12; Bíblia, 2010, p. 2107, grifo no original).

⁵⁵⁸ Mt 24,9; Bíblia, 2010, p. 1747.

⁵⁵⁹ Jo 15,20; Bíblia, 2010, p. 1883.

⁵⁶⁰ Jo 16,33; Bíblia, 2010, p. 1886. Cf. Pfister, 1948 [1944], p. 29. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 1.

⁵⁶¹ At 14,22; Bíblia, 2010, p. 1928.

⁵⁶² Cf. o que é dito à comunidade de Corinto: “Pois nossas tribulações momentâneas são leves em relação ao peso eterno de glória que elas nos preparam até o excesso” (2Cor 4,17; Bíblia, 2010, p. 2021).

⁵⁶³ 2Co 2,4; Bíblia, 2010, p. 2018.

⁵⁶⁴ O catálogo mais abrangente está em 2Cor 11,23-29. Cf. tb. 2Cor 6,4-10.

⁵⁶⁵ Kruse, Colin. Angústias, tribulações, provações. In: Hawthorne, Gerald; Martin, Ralph. *Dicionário de Paulo e suas cartas* [1993]. 2. ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Paulinas, 2008, p. 70-71.

Deste modo, Paulo não chega a apresentar uma “solução abrangente para o problema do sofrimento”; porém, suas cartas abrem caminhos para a reflexão sobre o tema, pois mostram que as pessoas cristãs não sofrem menos do que as outras, mas integram a dor em seu caminho de fé: “Os fiéis não acham a tribulação menos dolorosa que os outros, mas sabem que, sob a boa mão de Deus, ela produz a perseverança, a fidelidade provada e a esperança em Deus”.⁵⁶⁶

A fé cristã exige provação, mas a última palavra será de alegria: “Amados, não vos alarmeis com o incêndio que lavra entre vós, para a vossa provação, como se algo de estranho vos acontecesse; antes, à medida que participais dos sofrimentos de Cristo, alegrai-vos, para que também na revelação da sua glória possais ter alegria transbordante”.⁵⁶⁷ O discípulo será provado, mas não deve temer, como afirma o autor do Apocalipse: “Não tenhas medo do que irás sofrer. Eis que o Diabo vai lançar alguns dentre vós na prisão, *para serdes postos à prova*. Tereis uma tribulação de *dez dias*. Mostra-te fiel até à morte, e eu te darei a coroa da vida”.⁵⁶⁸

De modo sucinto,⁵⁶⁹ pode-se afirmar que a tribulação se refere a tudo o que faz sofrer o corpo e a alma, mas pode acometer também as nações.⁵⁷⁰ Na compreensão bíblica, as tribulações podem ser enviadas por Deus enquanto castigo ou reparação pelos pecados cometidos, por um lado, e, por outro, para conversão, aperfeiçoamento ou elevação dos fiéis. No Novo Testamento, as tribulações são concebidas como consequência necessária e inevitável da escolha pela vida cristã.⁵⁷¹ Cristo proclama felizes os que sofrem perseguição pela justiça.⁵⁷² Pela tribulação entra-se no Reino de Deus.⁵⁷³

Constatamos que as noções aqui estudadas se encontram conectadas à noção de angústia, de modo que as fronteiras entre esses termos se mostram, de fato, porosas, como propõe a leitura pfisteriana. Por outro lado, a palavra utilizada para nomear este afeto, ao qual o pastor dedica um lugar central em sua obra magna, destaca acentuadamente a indeterminação de sua origem. Esta ideia pode ser encontrada também entre os estudiosos da Bíblia. Na angústia, o indivíduo

⁵⁶⁶ Kruse, 2008 [1993], p. 71-72.

⁵⁶⁷ 1Pd 4,12-13; Bíblia, 2010, p. 2118.

⁵⁶⁸ Ap 2,10; Bíblia, 2010, p. 2144, grifos no original.

⁵⁶⁹ Todo este parágrafo se baseia na seguinte referência: Vincent, 1969, p. 489.

⁵⁷⁰ Cf. p. ex. o discurso sobre a ruína de Jerusalém no Evangelho de Lucas: “Quando virdes Jerusalém cercada de exércitos, sabeí que está próxima a sua devastação [...] Com efeito, haverá uma grande angústia na terra e cólera contra este povo” (Lc 21,20.23; Bíblia, 2010, p. 1826).

⁵⁷¹ Cf. o que afirma a Segunda Carta a Timóteo: “Que perseguições eu sofri! E de todas me livrou o Senhor! Aliás, todos os que quiserem viver com piedade em Cristo Jesus serão perseguidos” (2Tm 3,12; Bíblia, 2010, p. 2077).

⁵⁷² Cf. a conclusão das bem-aventuranças proclamadas por Jesus no Sermão da Montanha: “Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5,10-12; Bíblia, 2010, p. 1711).

⁵⁷³ Assim afirma a pregação apostólica: “É preciso passar por muitas tribulações para entrar no Reino de Deus” (At 14,22; Bíblia, 2010, p. 1928).

se sente “preso, encerrado, sufocado, dominado pelo temor ou pela doença; sente-se ainda oprimido, mergulhado na aflição”; diferentemente do medo, provocado por outros seres deste mundo, “a angústia trai uma inquietação que brota das profundezas do eu, uma incerteza diante da morte ou do futuro em geral”.⁵⁷⁴

Esta angústia pode ser sentida no íntimo de cada ser humano, mas, pela fé cristã, ela é transformada, com a vinda de Cristo. Tomando sobre si o medo diante da morte e a terrível consciência da ambiguidade e da incerteza, ele experimentou angústia e pavor no Jardim das Oliveiras.⁵⁷⁵ “recapitulando na sua pessoa a angústia dos justos de todos os tempos [...] Jesus, descendo até o fundo da angústia humana [...] cria um tempo novo, irreversível”.⁵⁷⁶ Sua aceitação radical da morte na cruz e a resposta amorosa de seu Pai, ao ressuscitá-lo dos mortos, marcam um novo olhar e uma nova postura do crente perante sua própria angústia.

Os escritos paulinos testificam a firme confiança de que nada pode separar o fiel do amor de Cristo: “Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, os perigos, a espada? [...] Mas em tudo isto somos mais que vencedores, graças àquele que nos amou”.⁵⁷⁷ Sofrendo dor e angústias, Paulo, contudo, não fica esmagado ou desarvorado. A própria morte adquire um novo sentido, com valor redentor, quando unida à Paixão de Jesus.⁵⁷⁸

Após traçar algumas linhas fundamentais da teologia bíblica da angústia, referenciando-nos especialmente por meio de termos correlatos, nomeadamente, temor, aflição e tribulação, passaremos agora aos elementos psicanalíticos centrais na teoria freudiana deste afeto, os quais, como veremos, podem ser articulados, aproximadamente, em dois momentos.

4.2. Dois tempos na teoria freudiana

No caminho de um esboço do conceito de angústia, este afeto central na história humana, em geral, e do cristianismo, em particular, Pfister traça as linhas de um breve percurso pelo

⁵⁷⁴ Léon-Dufour, Xavier. In: Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 54.

⁵⁷⁵ Mc 14,33s; Bíblia, 2010, p. 1781.

⁵⁷⁶ Léon-Dufour in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 55.

⁵⁷⁷ Rm 8,35-37; Bíblia, 2010, p. 1981. A Segunda Carta aos Coríntios afirma: “Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo” (2Cor 4,8-10; Bíblia, 2010, p. 2020). Mais adiante, será afirmado: “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12,10; Bíblia, 2010, p. 2029).

⁵⁷⁸ Léon-Dufour in Léon-Dufour; Duplacy; George; Grelot; Guillet; Lacan, 1972 [1970], p. 55-56.

histórico da teoria freudiana. Partindo de um dos chamados artigos pré-psicanalíticos,⁵⁷⁹ o pastor passa pela teoria psicanalítica geral das neuroses,⁵⁸⁰ até chegar a *Inibição, sintoma e angústia*.⁵⁸¹ Deste modo, ele aponta que a angústia, na obra de Freud, comparece enquanto castigo pelo anseio amoroso, característico dos desejos edipianos infantis, mas também enquanto ódio: tendência à agressão [*Aggressionstendenz*], sadismo e anseio de destruição [*Destruktionsgelüste*]. Assim, ao lado da angústia de culpa, entendida enquanto medo frente a um severo castigo, Freud concebe ainda uma angústia atual e, antes de tudo, uma angústia do eu frente ao supereu, que seria uma “*forma completamente normal de angústia*”, mas que, contudo, encontra-se excessivamente aumentada nos neuróticos.⁵⁸²

Apresentando esses textos freudianos, bastante complexos, em um único parágrafo, Pfister passa, em seguida, a aproximar as concepções freudiana e joanina da angústia. Entretanto, os textos freudianos citados não compõem entre si um acorde harmônico. Ao contrário, uma e outra vez são marcados por dificuldades e hesitações, perante as quais o criador da psicanálise avança devagar. Assim ele se expressa no texto que pode ser considerado sua última apresentação sistemática do tema da angústia: “Estes são os problemas mais difíceis que se nos apresentam, mas sua dificuldade não está em alguma insuficiência de observações; o que nos propõem esses enigmas são realmente os fenômenos mais comuns e mais conhecidos”.⁵⁸³

É preciso considerar que a teoria freudiana da angústia apresenta pelo menos dois tempos com características distintas, que experimentam transformações substanciais, ao longo da obra.⁵⁸⁴ Neste momento, a proposta é considerar essas distinções, para melhor compreender o que significa o termo *Angst*, que se encontra no título de *O cristianismo e a angústia*.

⁵⁷⁹ Cf. Freud, Sigmund. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia” [1895 (1894)]. In: *ESB*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 91-118. Cf. tb. Freud, Sigmund. Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia [1895]. In: *ESB*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 121-137.

⁵⁸⁰ Cf. a apresentação da teoria geral das neuroses na terceira parte das *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 251-463), especialmente a Conferência XXV: A angústia (Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 393-411).

⁵⁸¹ *Hemmung, Symptom und Angst* é o título original. Cf. Freud, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade [1926]. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81-171. Cf. tb. Freud, Sigmund. *Inibição, sintoma e medo* [1926]. Porto Alegre: L&PM, 2016.

⁵⁸² Pfister, 1948 [1944], p. 50. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 22, grifo no original. Pfister faz também uma crítica à visão de Adler no livro escrito com Ernst Jahn, intitulado *Religião e psicologia individual [Religion und Individualpsychologie]*. Segundo o pastor, a concepção adleriana recusa admitir um lugar para a culpa – o que Pfister considera “em desacordo com os fatos” –, mas, apesar disso, admite que a falta de amor pode gerar angústia – o que ele considera insuficiente (Pfister, 1948 [1944], p. 51. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 23-24). Finalmente, Pfister cita um artigo de autoria própria: Pfister, Oskar. Religionshygiene, die psychohygienische Aufgabe des theologischen Seelsorgers. In: Meng, Heinrich. *Praxis der Psychohygiene*. Basileia, 1943.

⁵⁸³ Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 85.

⁵⁸⁴ Para um comentário sobre a primeira teoria freudiana da angústia e algumas de suas conexões com modificações posteriores, cf. Caropreso, Fátima; Aquiar, Marina Bilig de. O conceito de angústia na teoria freudiana inicial. *Natureza humana*, v. 17, n. 1. São Paulo, 2015, p. 1-14.

Pode-se conceber que este vocábulo, na obra de Freud, possui dimensões distintas, não redutíveis a uma única palavra, na língua portuguesa. Deste modo, ele poderia ser traduzido por “ansiedade”, “angústia” ou “medo”, dependendo do contexto, o que tem importantes repercussões tanto para a teoria psicanalítica quanto para a prática clínica.⁵⁸⁵ Nesta mesma linha de pensamento se expressa o revisor de uma capacitada tradução brasileira:

Dada a ambiguidade da palavra alemã *Angst*, conforme o contexto a traduzimos por “angústia” ou “medo”. É importante ressaltar que, ainda que haja no alemão a palavra *Furcht*, a ser traduzida de modo inequívoco como “medo”, o vocábulo *Angst* pode ser compreendido como “medo”, “ansiedade” ou “angústia”, conforme o contexto de seu emprego. Sendo uma palavra corriqueira da língua alemã, muitas vezes Freud a emprega no sentido mais comum de “medo”. Contudo, há uma certa tendência ao seu uso no sentido de “angústia” quando o autor a emprega num contexto teórico.⁵⁸⁶

Segue-se aqui esta indicação que privilegia o termo “angústia”, dentro de um contexto teórico, para referir-nos a este estranho afeto que Freud busca tematizar.⁵⁸⁷ Sua primeira teorização da angústia, apresentada ainda antes de *A interpretação dos sonhos* – que é considerada a obra inaugural da psicanálise –, concebe a gênese deste afeto em grande medida na insatisfação sexual.⁵⁸⁸

Nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, pronunciadas mais de duas décadas depois daquele texto, Freud dedicará a lição XXVI à questão da angústia, seguindo a hipótese de que esta seria derivada de um excesso de libido não investida. Apesar disso, não apresenta uma teoria de como esta transformação aconteceria: “Não é possível, a princípio, discernir como a angústia surge da libido; apenas podemos reconhecer que a libido está ausente e que a angústia está em seu lugar”.⁵⁸⁹

Mesmo reconhecendo as limitações de suas proposições, Freud constrói uma formulação consistente, ao sinalizar que, na angústia neurótica, o eu procura fugir das exigências libidinais,

⁵⁸⁵ Esta é a tese de uma pesquisa bem qualificada sobre o tema da angústia na obra freudiana: Klein, Thais; Herzog, Regina. Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a *Angst* na psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 20, n. 4. São Paulo, dez. 2017, p. 686-704.

⁵⁸⁶ Freud, 2017, p. 190.

⁵⁸⁷ Assim, por exemplo, no *Dicionário de psicanálise* de Roudinesco & Plon (1998 [1997]), que auxiliou a traçar o presente itinerário na teoria freudiana da angústia, o verbete “ansiedade” (p. 25) apenas remete a “angústia” (p. 25); este, por sua vez, relança aos termos “fobia” (p. 234-245) e “inibições, sintomas e angústia” (p. 381-384), assim como faz o verbete “histeria de angústia” (p. 342). Já “neurose de angústia” (p. 536) remete, além daqueles, ao verbete “neurose” (p. 534-536). “Fobia” é um termo derivado do grego *phobos*, que designa o pavor de um sujeito frente a um objeto, ser vivo ou situação; na psicanálise, ela é concebida enquanto sintoma neurótico frente a um terror que não apresenta em si nenhum perigo real (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 243).

⁵⁸⁸ Cf. Freud, 1996 [1895 (1894); 1895].

⁵⁸⁹ Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 403-404.

tratando o perigo interno como se fosse externo. Deste modo, os sintomas parecem ser formados para fugir à geração de angústia, de tal modo que esta se coloca “no próprio centro de nosso interesse pelos problemas da neurose”.⁵⁹⁰

Trata-se, com efeito, de um elemento de importância central na consideração do psiquismo humano: “Qualquer que seja o caso, não há dúvida de que o problema da angústia é um ponto nodal para o qual convergem as mais diversas e importantes questões, um enigma cuja solução deverá inundar de luz toda nossa existência psíquica”.⁵⁹¹ Delimitando a utilização das palavras alemãs *Angst*, *Furcht* e *Schreck*, Freud sublinha o fato de que a angústia se refere mais a um estado do que à reação frente a um objeto.

Evitarei aprofundar-me na questão de saber se nosso uso idiomático quer significar a mesma coisa, ou algo nitidamente diferente, com a palavra “*Angst* [angústia]”, “*Furcht* [medo]” e “*Schreck* [susto]”. Apenas direi que julgo “*Angst*” referir-se ao estado e não considera o objeto, ao passo que “*Furcht*” chama a atenção precisamente para o objeto. Parece que “*Schreck*”, por outro lado, tem sentido especial; isto é, põe ênfase no efeito produzido por um perigo com o qual a pessoa se defronta sem qualquer estado de preparação para a angústia.⁵⁹²

Pode-se considerar que, na obra *Inibição, sintoma e angústia*, Freud não somente recupera os traços fundamentais do itinerário percorrido em sua reflexão sobre este afeto, mas propõe modificações substanciais em sua teoria. Segundo Roudinesco e Plon, a obra é composta de reflexões clínicas sobre temas variados, mas sua parte principal é dedicada ao tema da angústia. Neste contexto, diferenciam-se três termos: “angústia real” [*Realangst*], “angústia automática” [*automatische Angst*] e “sinal de angústia” [*Angstsinal*]. No primeiro caso, o sujeito se angustia diante de um perigo externo que o ameaça em sua condição de desamparo fundamental; no segundo, entra em cena uma reação a uma situação traumática de origem social; no terceiro, reproduz-se psiquicamente, de maneira atenuada, os efeitos de um trauma originalmente vivido, como se o aparelho psíquico ativasse traços mnêmicos para instrumentalizar o eu em uma defesa frente a perigos ameaçadores.⁵⁹³

⁵⁹⁰ Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 405.

⁵⁹¹ Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 394.

⁵⁹² Freud, 1996 [1916-1917 (1915-1917)], p. 396. Tendo apresentado as raízes etimológicas do termo *Angst*, especialmente no alemão de Freud, Luiz Hanns destaca, à guisa de conclusão, que, tanto na segunda quanto na segunda teoria freudiana da angústia, “mesmo quando se trata de um medo vago e antecipatório, ocorre um estado de prontidão reativa, visceral, intensa, algo vinculado à sensação de perigo e muitas vezes próximo da fobia e do pavor” (Hanns, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 79).

⁵⁹³ Cf. Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 381-382.

Freud se fundamenta nos casos clínicos do Pequeno Hans⁵⁹⁴ e do Homem dos Lobos⁵⁹⁵ para interpretar que, em ambos, a angústia de castração teria sido a força motriz do recalque.⁵⁹⁶ O medo de ser mordido por um cavalo ou de ser devorado por um lobo, respectivamente, seriam distorções da ideia recalçada de ser castrado pelo pai. Deste modo, a angústia não seria proveniente do processo de recalque, e nem dos investimentos libidinais de impulsos recalcados, mas do agente recalgador. Assim, Freud modifica a hipótese segundo a qual a angústia seria derivada da libido recalçada, concluindo que, ao contrário, a angústia engendraria o recalque.⁵⁹⁷

Neste sentido, a angústia aparecerá intimamente conectada ao medo da castração, que pode comparecer também enquanto medo da perda do amor: “Muitas pessoas são incapazes de superar o temor da perda do amor; nunca se tornam suficientemente independentes do amor de outras pessoas e, nesse aspecto, comportam-se como crianças”.⁵⁹⁸

Nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Freud dedicará uma lição à conexão entre angústia e vida pulsional. Retomando sua compreensão do aparelho psíquico, dividido em três instâncias (isso, eu e supereu), sublinha que a angústia se localiza na instância do eu.⁵⁹⁹ Conforme apontam os editores, somente neste texto Freud abandona definitivamente a possibilidade de que, na neurose de angústia, o excedente de libido encontraria descarga na geração de angústia. Com efeito, ele declara: “Não mais sustentaremos ser a libido que é transformada em angústia”.⁶⁰⁰

É notável observar que o longo percurso da elaboração freudiana não extinguiu em seu autor a capacidade de se surpreender com as novas descobertas, como atestam suas palavras: “Quanto mais nos aprofundamos no estudo dos processos psíquicos, mais reconhecemos sua abundância e complexidade”.⁶⁰¹ Antes de concluir a conferência, Freud ainda abre espaço para deixar em aberto a incompletude de sua teoria, sem que isto signifique uma falta de recompensa dos esforços empreendidos: “Em breve conseguiremos deixar o tema da angústia. Não posso

⁵⁹⁴ Freud, Sigmund. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos [1909a]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-133.

⁵⁹⁵ Freud, Sigmund. História de uma neurose infantil [1918 (1914)]. In: *ESB*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-129.

⁵⁹⁶ Para Freud, “os meninos têm medo de que o pai lhes roube o órgão sexual, de modo que esse medo da castração [*Kastrationsangst*] terá a maior influência sobre o desenvolvimento do seu caráter” (Freud, 2017, p. 239).

⁵⁹⁷ Cf. Freud, 1996 [1926], p. 104-112. Freud aponta também que a regressão da libido agrava os conflitos psíquicos na histeria e na neurose obsessiva, que teriam uma origem comum: a necessidade de desviar do complexo de Édipo as exigências libidinais; nesse estado de coisas, as forças de defesa ficariam mais intolerantes, e as forças das quais se procura desviar, mais intoleráveis (Freud, 1996 [1926], p. 113-119).

⁵⁹⁸ Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 92.

⁵⁹⁹ Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 88-89.

⁶⁰⁰ Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 97.

⁶⁰¹ Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 95.

prometer que terá sido resolvido a contento nosso, mas é de se esperar que teremos feito um pequeno progresso”.⁶⁰²

Dentro do marco teórico psicanalítico, compreende-se que a angústia não pode ser completamente superada. Trata-se de uma marca constitutiva do humano, desde os primórdios da formação do eu. Por outro lado, os efeitos da clínica atestam que o sujeito não precisa necessariamente estar entregue ao mar de suas angústias, mas pode reagir, tomando para si a tarefa de construir algo a partir disso que o invade.

4.3. Definições, causas, manifestações

Escolhida do Evangelho de João, a epígrafe que abre o primeiro capítulo de *O cristianismo e a angústia* dá o tom da obra: “No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!”.⁶⁰³ Desde o início, torna-se claro o projeto de aproximar a teoria freudiana e a fé cristã, pois o autor recorre a um texto bíblico para deixar transparecer sua concepção, baseada na teologia e na psicanálise, de que a angústia pode ser adequadamente superada. Avizinhando a concepção joanina da psicodinâmica freudiana, o pastor critica o fato de que as ciências psicológicas tenham dedicado pouca atenção à problemática da angústia, que se configura enquanto um elemento importante para a vida individual e social, e a respeito da qual, a teoria das neuroses descortinara novos caminhos de compreensão.⁶⁰⁴

No campo da filosofia, a importância da angústia foi reconsiderada sob uma nova luz na contemporaneidade pelo filósofo alemão Martin Heidegger.⁶⁰⁵ Seu cuidadoso estudo foi possivelmente influenciado por Søren Kierkegaard.⁶⁰⁶ Para Pfister, entretanto, a teologia não acompanhou esses desenvolvimentos. Ele não hesita em afirmar que, embora no final do século XVIII e início do século XIX, grandes esforços na área da psicologia da religião tenham surgido, não se avançou muito além de generalidades estereis. Segundo ele, buscou-se reduzir a religião a uma única função anímica, com a ênfase no pensamento [*Denken*], em Friedrich Hegel; no sentimento [*Fühlen*], em Friedrich Schleiermacher; ou na vontade [*Wollen*], em

⁶⁰² Freud, 1996 [1933a (1932)], p. 96.

⁶⁰³ Bíblia, 2010, p. 1886; Jo 16,33.

⁶⁰⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 29. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 1.

⁶⁰⁵ A obra que se encontra nas referências bibliográficas de *O cristianismo e a angústia* é central no pensamento heideggeriano. Cf. Heidegger, Martin. *Ser e tempo* [1927]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁶⁰⁶ O escrito kierkegaardiano que se encontra na bibliografia da obra pfisteriana é aquele que mais diretamente se relaciona ao tema do qual se ocupa. Cf. Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, de Vigilius Haufniensis [1844]. 3. ed. Bragança Paulista/Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2013.

Immanuel Kant.⁶⁰⁷ Por fim, concluiu-se que essas três funções se inter-relacionam na religião, assim como em todas as demais atividades psíquicas.⁶⁰⁸

Segundo o pastor, o problema da angústia permaneceu negligenciado, até a publicação de *O sagrado [Das Heilige]*, de Rudolf Otto,⁶⁰⁹ que “demonstrou, ao admirado mundo dos teólogos, a importância dominante do *mysterium tremendum*, e, conseqüentemente, da angústia, na vida das religiões”.⁶¹⁰ Mas o trabalho de Otto foi considerado por Pfister somente preliminar, por não investigar a função da angústia através da psicologia e da biologia, mantendo-se “nas generalidades e na fenomenologia”; seu grande mérito teria sido apresentar à teologia a alternativa de permanecer estupefata diante do mistério, abandonando os esforços científicos, ou de se dedicar a buscar as causas, por meio de “pesquisas psicológicas individuais”.⁶¹¹

Essas deficiências são atribuídas pelo pastor à ausência de uma ferramenta científica para compreender adequadamente a origem da angústia religiosa [*religiösen Angst*] e suas conseqüências, pois faltavam meios para iluminar a dinâmica psíquica. Esta nova abordagem da psicologia da religião começou a surgir com William James,⁶¹² Flournoy, Karl Girgensohn⁶¹³ e outros autores que perceberam, com certo temor, que as raízes das vivências religiosas se encontrariam no inconsciente.⁶¹⁴

Entretanto, a maioria dos teólogos recusou essa exploração da angústia religiosa, temendo que elementos centrais da fé fossem reduzidos a explicações psicológicas. Segundo Pfister, essa hostilidade da teologia frente à psicologia se torna mais compreensível, quando se considera que os pesquisadores da psicodinâmica inconsciente, desconhecendo a ciência teológica, criticaram a religião, sem compreender o que nela se vive, ultrapassando os limites da própria

⁶⁰⁷ Esses três autores não se encontram na bibliografia da obra de Pfister. A centralidade da vontade, em particular, encontra-se também afeita à obra schopenhaueriana, que tampouco é mencionada nas referências: Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

⁶⁰⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 30. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 2. Em uma nota de rodapé, o autor recorda que já tinha sustentado esse ponto de vista em “A psicologia da religião na encruzilhada” [*Die Religionspsychologie am Scheidewege*], no livro *Religiosidade e histeria [Religiosität und Hysterie]* (Pfister, 1928b). Ao definir a fé como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”, Paul Tillich chegará a uma conclusão similar, afirmando que a fé envolve a pessoa inteira, uma vez que se trata do “ato mais íntimo e global do espírito humano”, que não ocorre em uma seção parcial da pessoa ou em uma função especial da vivência; todas as funções humanas estão conjugadas na fé, que, ao mesmo tempo, excede a soma das funções individuais: “Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas” (Tillich, Paul. *Dinâmica da fé* [1957]. São Leopoldo: Sinodal, 1974, p. 5-8).

⁶⁰⁹ Otto, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional* [1917]. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes, 2017.

⁶¹⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 30. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 2.

⁶¹¹ Pfister, 1948 [1944], p. 30. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 2.

⁶¹² Embora não se encontre na bibliografia do livro de Pfister, é bem conhecida a clássica obra do filósofo e psicólogo estadunidense, um dos precursores da psicologia da religião: James, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* [1902]. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

⁶¹³ Teólogo luterano da Estônia e pesquisador na área de psicologia da religião.

⁶¹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 30-31. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 3.

área e demonstrando grande hostilidade em relação à fé. Por sua vez, os métodos psicológicos exigem um longo estudo, de modo que os teólogos frequentemente desconhecem a psicologia. Todavia, Pfister está convencido ser imprescindível à teologia reconhecer a importância da exploração psicológica da angústia religiosa, e dela extrair todas as consequências possíveis.⁶¹⁵ O ancoramento para esta firme convicção encontra-se em suas décadas de prática pastoral:

Senti-me pessoalmente obrigado, em meu dever como cuidador de almas [Seelsorger], assim como pela minha consciência teologicamente formada quando era estudante, a dedicar mais de 30 anos de pesquisa ao problema da angústia religiosa e a muitas outras manifestações da consciência piedosa. Não conheço nenhum outro caminho a não ser aquele proporcionado pela pesquisa psicológica profunda para libertar a certos pacientes de aberrações mórbidas em seu julgamento de determinados fatos religiosos fundamentais do Novo e do Antigo Testamento e da história da Igreja, e para ensinar a certas vítimas de angústia religiosa como escapar de sua profunda carência [Not] e desamparo [Hilflosigkeit].⁶¹⁶

A partir da experiência pastoral e do estudo sistemático, Pfister propõe abordar o problema da angústia religiosa a partir da psicologia, começando pela angústia laica. Segundo ele, a investigação da angústia em geral proporciona informações valiosas e, além disso, não implica “perspectivas supranaturalistas”, que pudessem descartar a “investigação científico-empírica”. Metodologicamente, ele diferencia dois momentos, iniciando pelo estabelecimento das bases psicológicas, antes de aplicá-las ao fenômeno religioso. Sublinha que seu trabalho não se restringe a manifestações mórbidas da angústia na vida religiosa cristã e que não considera que a angústia seja, necessariamente, negativa em todos os aspectos, admitindo sua “possibilidade de conter e preparar valores positivos”.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 31. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 3. A atualidade desta questão pode ser observada com muita evidência na recente constatação de um autor que dedica sua obra à investigação das presenças e ausências de interação entre teologia e psicanálise, muito semelhantes àquelas apontadas por Pfister: “Mas os teólogos parecem não ter considerado que, desde sua própria reflexão e elaboração teológica, a psicanálise poderia oferecer-lhes dados relevantes para sua tarefa. Temos medo dela, nos causa muita angústia, brincava a este propósito um teólogo a quem se levantava a questão. Provavelmente expressava uma boa parte de verdade nesta evitação generalizada das questões do inconsciente” (Domínguez Morano, Carlos. Teología y psicoanálisis. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, v. 1, n. 0. Porto: Universidade Católica Editora, 2019, p. 178, grifo no original).

⁶¹⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 31. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 3-4.

⁶¹⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 32. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 4-5, grifo no original. Em uma nota de rodapé, o autor sinaliza, inclusive, que o cuidado pastoral era realizado principalmente com pessoas saudáveis: “Durante 42 anos de atuação como pároco [Gemeindepfarrer], tive muito mais oportunidades de conduzir a cura de almas aos saudáveis [Gesunden] que aos enfermos [Kranken], e gostaria de antecipar a objeção de que estou tratando a religião a partir do ponto de vista patológico ou aplicando sem espírito crítico ideias e associações psicopatológicas a uma forma saudável de piedade” (Pfister, 1948[1944], p. 32. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 5). Este tema havia surgido em sua correspondência com Freud. Ao comentar *A questão da análise leiga* (Freud, Sigmund. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial [1926]. In: *ESB*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.

Para chegar a uma definição de angústia, Pfister parte do sentido comum: “*Por angústia geralmente entendemos todo afeto que ocorre quando surge um perigo*”.⁶¹⁸ Em seguida, recorre à etimologia: o termo alemão *Angst* – tal como o português “angústia” – é derivado do latim *angustiae*,⁶¹⁹ que significa “estreiteza” e se refere aos sintomas físicos relacionados à angústia, particularmente, certa sensação de aperto no trato respiratório. Embora desagradável, pode-se detectar, na angústia, uma dose de desejo.⁶²⁰ Além da angústia real [*Realangst*], na qual se pode identificar um perigo objetivo, há também um afeto subjetivo que, segundo Pfister, pode ser caracterizado da mesma forma, mas cujo evento desencadeante parece desproporcional ao efeito que gera. A abordagem científica dessas manifestações do afeto não permite uma distinção clara entre elas.⁶²¹

O pastor afirma que “*Sigmund Freud* nem sempre distingue cuidadosamente entre medo e angústia”.⁶²² Contudo, ele traz uma citação das *Conferências introdutórias sobre psicanálise* na qual essa diferença é demarcada: “Enquanto a angústia se relaciona ao estado e não leva em conta o objeto, o medo focaliza sua atenção justamente no objeto”.⁶²³ Por outro lado, segundo Pfister, na mesma obra, “Freud considera que a angústia que não se fundamenta no mundo exterior é neurótica, para distingui-la exatamente da angústia real”.⁶²⁴

Na sequência, o pastor se refere a Oskar Liebeck, que em sua obra *O desconhecido e a angústia*⁶²⁵ afirma que sempre há um elemento ignorado na angústia, enquanto o medo é causado por algo mais definido. Em ambos os casos, o objeto estaria em uma proximidade considerada perigosa. Para o pastor, esse método descritivo é insuficiente para ir mais além de

173-240), Pfister aponta aquilo que considera uma lacuna no texto freudiano: “O senhor fala dos casos pedagógicos, mas deixa de lado a enorme área dos adultos que não estão doentes, no sentido clínico, mas que necessitam da análise em grau máximo. Penso nos alcoólatras, excêntricos, confusos no amor, artistas marginalizados e outros. Como tais casos fazem parte do campo de trabalho da cura de almas, tenho tido muito o que fazer com eles, e eu lhe peço de coração que aprecie com olhar benevolente a cura de almas analítica [*Analytische Seelsorge*], que também é filha sua. Sem dúvida, haverá uma cura de almas fora da igreja, até não religiosa. Se tão somente as pessoas forem tornadas boas e felizes, com ou sem religião, o querido Deus aprovará este trabalho com um amável sorriso” (Freud; Meng, 2009, p. 135-136).

⁶¹⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 41. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 13, grifo no original.

⁶¹⁹ O termo latino *angustiae* pode ser assim definido: “Espaço estreito, desfiladeiro. Brevidade. Dificuldades, angústia, aflição” (Rezende, Antônio Martinez de; Bianchet, Sandra Braga. *Dicionário de latim essencial*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 38). A etimologia se refere à ideia de estreiteza [*étroitesse*, em francês] (Gaffiot, Félix. *Dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 1934, p. 126). Cf. a oposição entre “angústia” e “lugar espaçoso” no discurso de Eliú, referindo-se a Deus, no livro de Jó: “Também a ti ele quer arrancar da angústia num lugar espaçoso em que nada incomoda” (Bíblia, 2010, p. 847; Jó 36,16).

⁶²⁰ O pastor exemplifica essa afirmação com o masoquismo, o sentimento de culpa, a curiosidade e a pulsão agressiva [*Aggressionstrieb*], dentre outras tendências, sem aprofundar a questão.

⁶²¹ Pfister, 1948 [1944], p. 42-43. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 14-15.

⁶²² Pfister, 1948 [1944], p. 43. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 15, grifo no original.

⁶²³ Freud citado por Pfister, 1948 [1944], p. 43. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 15. É necessário levar em conta que a teoria da angústia se modifica significativamente ao longo da obra freudiana, como veremos.

⁶²⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 43. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 15.

⁶²⁵ Liebeck, Oskar. *Das Unbekannte und die Angst*. Leipzig: Felix Meiner, 1928.

impressões superficiais e compreender a origem e os efeitos da angústia.⁶²⁶ Quanto à obra *Estado nervoso de angústia e seu manejo*,⁶²⁷ Wilhelm Stekel sustentou que o medo sempre está relacionado a um objeto determinado, enquanto a angústia é a “irmã neurótica do medo”.⁶²⁸ Pfister argumenta que as formas de angústia descritas no livro contradizem essa definição, pois cada uma tem um objeto definido.

Diante das imprecisões conceituais, o pastor propõe utilizar o termo “medo”⁶²⁹ [*Furcht* em alemão, *dread* em inglês] para a reação a um perigo externo, e “angústia” [*Angst* em alemão, *fear* em inglês] para a mesma reação, desencadeada sem a presença de ameaça externa.⁶³⁰ Ao mesmo tempo, afirma não conceder tanta importância a essa distinção, porque “o neurótico angustiado acredita em um perigo externo objetivo, onde o saudável e valente não encontra nenhum”. Além disso, é possível pensar em uma mistura de angústia e medo, que ele denomina angústia composta [*Mischangst*]. Por fim, Pfister assinala, ainda, que há uma estreita conexão entre os problemas da angústia e do amor, tema absolutamente central para a argumentação que desenvolve, ao longo da obra.⁶³¹

Investigando a causa da “angústia não-real” [„*Nichtrealangst*“],⁶³² o pastor recorre ao NT, o qual, segundo ele, revela uma “compreensão muito mais perspicaz das profundezas da alma humana”, do que a medicina materialista.⁶³³ Ele cita um extrato da Primeira Carta de João, central para o tema que investiga: “Não há temor (φόβος) no amor (αγάπη): ao contrário: o perfeito amor lança fora o temor, porque o temor implica o castigo, e o que teme não chegou à perfeição do amor”.⁶³⁴ Embora o texto se refira a temor ou medo, Pfister argumenta que não há uma diferença clara entre angústia (θλιψις)⁶³⁵ e medo (φόβος) no NT. Se não há um uso rígido na terminologia científica, tampouco se deveria esperá-lo da Bíblia. Para ele, essas palavras estão “formadas quase como um teorema neurológico” e requerem nossa “máxima admiração”,

⁶²⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 43-44. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 15-16. Em uma nota de rodapé, Pfister escreve que o trabalho de Liebeck tem muito valor, mas suas observações sobre a teoria da angústia de Freud apresentam uma “terrível superficialidade”. Por fim, acrescenta que o autor não faz uma distinção entre “angústia atual” [*Aktualangst*] e “angústia de consciência” [*Gewissenangst*], assinalando que isso será desenvolvido mais adiante.

⁶²⁷ Stekel, Wilhelm. *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*. Berlin/Wien: Urban & Schwarzenberg, 1908.

⁶²⁸ Stekel citado por Pfister, 1948 [1944], p. 44. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 16.

⁶²⁹ Seria possível também traduzi-lo por “temor” ou “pavor”.

⁶³⁰ Considerando que se trata de um conceito central na obra, acrescenta-se aqui a referida citação completa, por razões de rigor acadêmico: “*Nas seguintes observações, falaremos de medo quando há uma ameaça externa, mas de angústia quando o mesmo afeto se manifesta sem uma ameaça externa*” (Pfister, 1948 [1944], p. 44. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 16, grifo no original).

⁶³¹ Pfister, 1948 [1944], p. 44-45. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 16-17. As definições e observações feitas sobre o tema do amor nesse ponto serão apresentadas quando nos concentrarmos especificamente nessa temática.

⁶³² Expressão entre aspas no original.

⁶³³ Pfister, 1948 [1944], p. 46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 18.

⁶³⁴ Bíblia, 2010, p. 2132; 1Jo 4, 18. Cf. Pfister, 1948 [1944], p. 46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 18.

⁶³⁵ A palavra utilizada por Pfister (*thlipsis*) pode ser melhor traduzida como “tribulação”.

pois indicariam, acertadamente, que a angústia seria causada por inibições, caracterizadas enquanto “perturbações do amor” [*Liebesstörungen*].⁶³⁶

Da perícopie bíblica, Pfister passa à filosofia, em um breve percurso pelas obras de Kierkegaard e Heidegger, às quais já fizera referência. Para ele, o filósofo dinamarquês é o primeiro a enfrentar o problema da angústia pela via da psicologia. No entanto, considera sua obra *O conceito de angústia*⁶³⁷ muito mais uma “especulação teológico-metafísica” sobre a angústia, do que um “estudo de escrutínio da alma”. Sua crítica da obra kierkegaardiana é firme, argumentando que nela se encontraria uma “generalização da própria neurose de angústia, severa e incompreendida”. Mesmo assim, acredita que contém “observações perspicazes”, cujo valor não é completamente invalidado. A conclusão de Pfister é que Kierkegaard não conseguiu encontrar um caminho de salvação para si mesmo, mas sua obra tem valor para aqueles que têm que lidar com a angústia.⁶³⁸

As razões desta opinião se vinculam ao temperamento melancólico de Kierkegaard, associado à relação com um pai que havia, segundo Pfister, arruinado toda a sua infância. De acordo com essa interpretação, o pensador dinamarquês teria sido obrigado a adotar categorias cristãs, em função de uma espécie de violência, presente em sua educação, ainda que bem-intencionada, de parte de seu pai. Em síntese, Pfister pensa que a concepção que o filósofo tinha de Deus, servia enquanto autodefesa, por meio da qual, divinizava as origens de sua própria angústia, remontando-a ao pecado original.⁶³⁹

Quanto a Heidegger, Pfister faz uma citação de *Ser e tempo*:⁶⁴⁰ “O porquê da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal”.⁶⁴¹ O pastor afirma que o filósofo alemão, igualmente, privilegia o ponto de vista metafísico e religioso, ao invés do psicológico, sendo a existência caracterizada pela angústia. O grande valor deste afeto se encontraria na tomada de consciência da própria

⁶³⁶ Pfister, 1948 [1944], 46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 18-19. Essa última expressão admitiria muitas outras possibilidades de tradução igualmente interessantes: moléstias, desordens, desequilíbrios, imperfeições, estorvos, perturbações, avarias, obstruções, falhas, panes, disfunções, interferências, ruídos, alterações – o campo semântico é vasto, mas sempre enfatiza que a angústia surge quando há um problema no âmbito do amor.

⁶³⁷ Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, de Vigilius Haufniensis [1844]. 3. ed. Bragança Paulista/ Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/ Vozes, 2013. Na referida obra, o autor afirma que o objeto da angústia é o nada (Kierkegaard, 2013 [1844], p. 46).

⁶³⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 46-48. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 19-21.

⁶³⁹ Em nosso modo de ver, Pfister incorre em reducionismo psicologista ao abordar a obra kierkegaardiana, não fazendo justiça à sua complexidade e densidade. Antes de tudo, seria preciso considerar suas matizes, particularmente aquelas introduzidos pela ironia socrática, o projeto de comunicação indireta e a construção de pseudônimos que assumem características e estilos distintos. É sensata a indicação de evitar subestimar ou superestimar a interdependência entre a obra e vida de Kierkegaard; no segundo caso, corre-se o risco de desqualificar injustificadamente sua produção literária. Cf. Collins, Charles. *El pensamiento de Kierkegaard* [traducción de Elena Landázuri]. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 15.

⁶⁴⁰ Heidegger, Martin. *Ser e tempo* [1927]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁶⁴¹ Heidegger citado por Pfister, 1948 [1944], p. 49. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 21.

condição de culpabilidade, assim como na indicação de uma realidade transcendente enquanto essencial ao ser-aí [*Dasein*]. Neste ponto, Pfister faz uma aproximação entre o escrito heideggeriano e o joanino, entendendo que ambos indicam, enquanto causas da angústia, a falta de amor e o sentimento de culpa, sendo este último, expressão de uma perturbação do amor, em relação ao “poder normativo (Deus)”.⁶⁴²

Depois desse breve percurso na filosofia, Pfister sustenta que o mais detalhado e bem-sucedido tratamento do problema psicológico da angústia, é aquele empreendido por Freud. Ele compara a etiologia presente na teoria freudiana àquela do mencionado texto joanino, mas considera que há uma “diferença diametral”: enquanto o autor da Epístola trata o amor em um “sentido espiritual”, Freud o toma em seu “sentido primário”, enquanto sexualidade (libido). No entanto, ele questiona: “O abismo é intransponível?”. Afirma que não deseja minimizá-lo – “Não queremos diminuí-lo” –, mas simplesmente sinalizar, que “também os sentimentos espirituais mais sublimes não ocorrem na vida anímica sem sensações nos órgãos, ainda que não necessariamente sexuais”. Por outro lado, os estudos de Freud sobre a pulsão sexual conduziram-no a expandir o conceito de sexualidade vigente até então, abarcando o conceito platônico de Eros e a palavra alemã amor [*Liebe*]. Finalmente, Pfister afirma desconhecer um psicólogo que se oponha à conclusão joanina de que a angústia provém do amor mal resolvido, “só que o texto bíblico delimita o conceito de angústia mais espiritualmente e, por isso, mais estritamente, que a psicologia moderna”.⁶⁴³

Após um percurso conceitual, que inclui dimensões etimológicas, bíblicas, filosóficas e psicanalíticas, Pfister apresenta sua própria concepção do afeto que ocupa um lugar nuclear em sua obra magna: “*Transtorno do impulso de amor, em geral, e sentimento de culpa, em particular*, uma forma especial de transtorno do amor, são *as principais causas da angústia*”. Ele sublinha que as obstruções que produzem angústia podem interferir no amor pulsional (primário), no amor moral ou no amor religioso, assim como configurar-se enquanto “inibições do amor a si mesmo, ao próximo ou a Deus”.⁶⁴⁴

Ao se questionar sobre as diferentes manifestações da angústia, o pastor se pergunta sobre seu caráter laico ou religioso, terminando por aproximar a crentes e não crentes, ao considerar que, mesmo angústias supostamente indiferentes ao religioso e ao ético, interessam bem de

⁶⁴² Pfister, 1948 [1944], p. 48-49. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 21-22.

⁶⁴³ Pfister, 1948 [1944], p. 49-51. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 22-23, grifo no original. Voltaremos às anotações feitas por Pfister aos textos freudianos dedicados à temática da angústia ao aprofundar mais adiante a influência do criador da psicanálise na compreensão que o pastor tem desse afeto. A breve menção crítica feita à obra de Adler nesse ponto do texto será também discutida nessa ocasião.

⁶⁴⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 52. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 24, grifos no original.

perto; elas podem, por fim, ter “surgido de conflitos éticos e religiosos, e, portanto, estar estreitamente relacionadas, psicológica e terapeuticamente, a problemas do cristianismo”.⁶⁴⁵

Mesmo assim, Pfister se pergunta sobre possíveis especificidades da angústia religiosa. Parece-lhe que esta tende a olhar para o passado, surgindo porque o fiel pecou contra Deus. Neste caso, uma culpa conhecida pode ocultar uma transgressão desconhecida [*ungewußt*] e inconsciente [*unbewußt*]: “Alguns sofrem com a sensação de ter pecado contra o Espírito Santo, enquanto outros acreditam ser os pecadores mais miseráveis (angústia acompanhada de um sentimento de falta de valor [*Unwertgefühl*])”. Há também aqueles que sofrem com suas imagens de Deus, sentindo que estão sob a ira divina e que não têm saída, angustiando-se ao pensar no futuro e no Juízo Final: “Muitos têm medo do futuro, do Juízo de Deus, no tempo ou na eternidade, do tormento eterno no inferno e coisas semelhantes”. Por fim, os sofrimentos relacionados à fé religiosa podem estar conectados a diferentes objetos: “Muitos temem *por si*, muitos *por outros*”.⁶⁴⁶

Entre os cristãos – católicos e protestantes –, estão aqueles que sofrem de escrúpulos, fenômeno que Pfister descreve com grande sensibilidade pastoral:

Pode haver também crentes fiéis que, apesar de sua penitência, de sua contrição de coração, de suas intercessões pelo perdão, de sua mudança no modo de pensar, de sua redenção, de sua fé na graça divina, apesar de uma injustiça praticada, faltas que podem parecer insignificantes para outros, tanto para um sacerdote católico quanto para um pastor protestante, penem sob a mais pesada angústia de consciência moral [*Gewissenangst*] e dela não encontram saída. Os meios religiosos e eclesiásticos da graça fracassam. O católico escrupuloso experimenta pouco ou nenhum alívio para sua angústia de culpabilidade [*Schuldangst*], no Sacramento da Penitência, embora acredite que a mesma doutrina da Igreja aprovada por ele faça que tal incredulidade seja ilógica, de modo que sua fé equivocada se torne um novo pecado. Do mesmo modo, um neurótico angustiado protestante não consegue obter alívio quando sua doença alcança um determinado patamar, apesar das promessas dos Evangelhos, das consolações de seu cura de

⁶⁴⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 57. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 29-30. Karl Kepler, irmão da tradutora Karin Wondracek, sustenta o reconhecimento de especificidades nas “neuroses eclesiásticas”. Cf. Kepler, Karl. *Neuroses eclesiásticas e o Evangelho para crentes: uma análise preliminar*. 2. ed. Joinville: Grafar, 2019. Cf. tb. Kepler, Karl. *O fascínio do dever para os cristãos: um estudo em Gálatas e na história da Igreja*. Joinville: Grafar, 2014.

⁶⁴⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 56-58. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 30, grifos no original. É difícil pensar em uma representação estética da vivência da angústia frente ao juízo divino tão impactante quanto aquela encontrada no *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe, quando Gretchen, acompanhada pelo Espírito Mau, se sente atormentada pela culpa e o sofrimento, enquanto escuta o órgão e o canto durante o ofício divino: Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia – primeira parte* [1808] (tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustrações de Eugène Delacroix). 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 424-431.

almas e da prática do arrependimento, da penitência, da confissão e da oração.⁶⁴⁷

Descrevendo com precisão a situação do fiel neurótico, que não encontra consolo, Pfister faz uma interpretação analítica: o represamento das autorrecriminações recalçadas no inconsciente, não pode ser modificado pela via dos argumentos dirigidos à consciência, tal como, segundo ele, acontece na cura de almas de estilo tradicional.⁶⁴⁸ Assinalando que os conflitos religiosos têm suas raízes no inconsciente, o pastor suíço traz o elemento mais original da construção teórico-clínica freudiana para o coração da teologia pastoral.

A agudeza com a qual descreve o sofrimento dramático dos escrupulosos, demonstra que Pfister era bastante sensível à difícil tarefa que esses casos implicam: “Essa experiência aterrorizante de não-redenção, mesmo mediante o recurso fervoroso aos meios religiosos da graça disponíveis, inclusive *intensifica* a angústia, muitas vezes até ao desespero, de sentir-se rejeitado por Deus, e destinado à condenação eterna”. Aparentemente, não se consegue identificar a origem de uma ideia tão forte: “A convicção de ter pecado contra o Espírito Santo geralmente ocorre sem que se seja capaz de indicar claramente do quê consista isso”. Em casos extremos, seria possível diagnosticar uma angústia mista, em que a escrupulosidade neurótica (ou psicótica) se mescla com um medo, que poderia ser considerado normal, no caso de um “temor de que o pecado cometido tenha ofendido a Deus, mas que frequentemente pode se transformar, mediante a contrição e a conversão”.⁶⁴⁹

É possível perceber elementos importantes, que orientavam Pfister na direção do tratamento da escrupulosidade. O pastor deixa margem para compreender que a fé em Deus supõe uma dimensão de singularidade e, portanto, estará marcada por certo grau de incerteza, já que Deus é, em última instância, incognoscível:

Mas quem pode indicar com exatidão qual é o medo proporcional e adequado do juízo de Deus? É improvável que mesmo um recurso à Palavra bíblica ajude, porque quem pode dizer infalivelmente qual dos versículos mais rígidos ou suaves com respeito à atitude de Deus deve ser aplicado no presente caso? Não obstante, a dificuldade religiosa para decidir se estamos tratando com o medo normal ou com a angústia patológica [*pathologische Angst*] não é maior que o correspondente diagnóstico ético.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 59. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 31.

⁶⁴⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 59. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 31.

⁶⁴⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 59. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 31-32, grifo no original.

⁶⁵⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 59-60. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 32.

Torna-se claro que Pfister não menospreza a questão moral e ética subjacente aos escrúpulos, mas a localiza no contexto mais amplo do exercício de discernimento espiritual. As entrelinhas parecem indicar que ele tem em vista uma abordagem analítica que não toma suficientemente a sério os dilemas morais do analisando. Considerando o processo de caminhada da vida cristã, recusa uma atitude simplista, que “ignora a seriedade do problema e fala de modo simplório sobre angústia e neurose, com iluminismo barato”. Sua posição firme se deve ao fato de que “as perguntas mais elevadas aguardam resposta”.⁶⁵¹

Finalmente, o pastor sublinha que a “angústia tenebrosa”, do neurótico fanático, não deve ser considerada o padrão. Demonstrando fina perspicácia clínica, afirma que aqueles que sofrem de “angústia de culpabilidade neurótica” [*neurotischer Schuldangst*] tendem a acusar os outros de superficialidade: “O pessimista extremo, praticamente esmagado pela sua visão da vida, em função de sua neurose, deve desprezar todo não-pessimista, enquanto um ingênuo limitado, que é incapaz de um olhar mais profundo para os abismos”. O pastor compara esta atitude àquela da melancolia, que se torna cega às alegrias e belezas da vida.⁶⁵²

4.4. Representação e defesa emocional

A abordagem da “representação da angústia” [*Angstvorstellung*],⁶⁵³ bem como da “defesa emocional à angústia” [*emotionale Angstabwehr*], é iniciada com uma analogia: enquanto o medo desperta o “instinto de autoconservação” [*Instinkt der Selbsterhaltung*], a angústia desperta a “defesa instintiva da vida anímica” [*instinktiven Verteidigung des Seelenlebens*]. A defesa não é dirigida contra a angústia em si mesma, mas contra a tensão entre as pulsões e o eu. Desse modo, a angústia seria como um instrumento de medição da pressão no aparelho psíquico e seu manejo é tão central na constituição psíquica, que chega a exercer um papel determinante na formação das psiconeuroses e das psicoses.⁶⁵⁴

As defesas não são despertadas somente a nível individual, mas também coletivo, inclusive, nas “criações mais sublimes e magníficas do espírito humano”. A ciência e a técnica podem ser entendidas, em grande medida, enquanto “luta contra o medo ante à ameaça da vida exterior”. Isto não esgota, entretanto, toda a compreensão a respeito delas. Do mesmo modo, superar a angústia desempenha um papel importante, nas origens e no desenvolvimento da vida

⁶⁵¹ Pfister, 1948 [1944], p. 60. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 32.

⁶⁵² Pfister, 1948 [1944], p. 60. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 32.

⁶⁵³ A versão inglesa traduz esta expressão por “fantasias determinadas pela angústia” [*fear-determined fantasies*].

⁶⁵⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 61. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 33.

religiosa, mas seria um grande erro fazer disso a única explicação, desconsiderando outros aspectos; o mesmo acontece em relação à arte, à moral, ao direito e a outras produções culturais. Ao investigar esses mecanismos de defesa, o propósito de Pfister é chegar a uma “compreensão da superação cristã da angústia” [*christlichen Angstüberwindung*].⁶⁵⁵

A forma mais fácil para obter um alívio da tensão é expulsar a angústia da consciência por meio do recalque [*Verdrängung*], que consiste em uma “deportação ao inconsciente”. Esse “recalque da angústia” [*Angstverdrängung*] não resultaria de uma “intenção consciente” [*bewussten Vorsatz*], mas da ação do pré-consciente [*Vorbewusste*], o mesmo responsável por manter, à distância, certas percepções ou recordações, que podem despertar o afeto indesejável. O recalque da angústia pode vir ou não acompanhado de vários sintomas corporais. Um outro “método instintivo” [*instinktive Methode*] de defesa contra a angústia, consiste em substituí-la por outro afeto, como a ira ou a tristeza. Assim, por exemplo, o fanatismo pode encobrir uma tentativa de livrar-se da angústia. Mas essas tentativas são ineficazes, porque geram um alívio temporário, mas a angústia segue exercendo uma sinistra influência no inconsciente, o que pode conduzir a uma devastação da vida [*Lebensverwüstung*].⁶⁵⁶

Argumentando que o mesmo pode ocorrer na angústia religiosa, o autor sustenta que a incredulidade pode ser um recalque da crença em Deus, funcionando enquanto um deslocamento da angústia e gerando consequências autopunitivas: “Algumas vezes a fé em Deus é recalcada para aplacar a angústia de consciência”. A angústia frente à responsabilidade pelo pecado, ao sentimento de culpa e ao juízo divino também pode aparecer deslocada, quando os escrúpulos são recalcados e substituídos pela autopunição, com uma severidade correspondente à reprovação inconsciente.⁶⁵⁷

Depois de fazer esta aproximação a nível afetivo, Pfister se volta para o enfrentamento intelectual da angústia.⁶⁵⁸ Ele considera que a angústia sem objeto é mais estranha

⁶⁵⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 62. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 34, grifo no original.

⁶⁵⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 62-64. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 34-36. Mais adiante, o pastor sustentará que os maiores triunfos da defesa contra a angústia são as representações e atos experimentados enquanto fonte de prazer e liberdade. Todavia, ele lamenta que frequentemente estas defesas sejam observadas com fanática diligência, onde qualquer questionamento provoca uma negação indignada de que contenha um fator neurótico. Quanto maior for a angústia a ser evitada, maior será a carga de superinvestimento nessas representações e atos, derivada do desejo de manter a angústia à distância (Pfister, 1948 [1944], p. 109-110. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 79). Vê-se que o autor apresenta uma teoria psicodinâmica do fanatismo, recorrendo à metapsicologia freudiana. Está claro que Pfister não avalia o conteúdo das crenças às quais um sujeito pode fixar-se neuroticamente, mas somente sublinha o caráter neurótico dessa fixação, descrevendo-a em suas vicissitudes libidinais. Portanto, o autor segue em coerência com o que sustentou no diálogo com Freud e em seu ensaio *A ilusão de um futuro*, fazendo com que sua obra magna se localize em certa linha de continuidade com o desenvolvimento de seu pensamento.

⁶⁵⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 64-65. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 36-37.

⁶⁵⁸ Na sequência, o pastor sustentará que o inconsciente explora a cooperação entre os elementos emocionais e intelectuais para combater a angústia (Pfister, 1948 [1944], p. 86. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 57).

[*unheimlicher*] e difícil de enfrentar do que aquela cuja causa pode ser minimamente circunscrita. Por isso, produz-se um alívio da angústia, quando se gera uma intelectualização ou racionalização,⁶⁵⁹ por um lado, ou, por outro, uma transformação em medo, isto é, em um “medo aparente” [*Scheinfurcht*]. Segundo o pastor, a história da filosofia e da dogmática apresentariam racionalizações originadas a partir de elementos irracionais e inconscientes, que sofreriam um ordenamento racional e consciente.⁶⁶⁰

As intelectualizações e representações da angústia buscam alívio imediato. O material inconsciente engana a consciência, através do “princípio de desejo” [*Wunschprinzip*], que governaria o funcionamento psíquico. Por meio dele, a realidade é imaginada como se deseja, e não como de fato seja, confundindo-se o existente [*Seiende*] com o desejado [*Gewünschten*].⁶⁶¹ As representações têm como objetivo proteger contra o afeto, concentrando-o em um objeto exterior; no processo, o pensamento consciente demonstra engano e ingenuidade. Ao mesmo tempo em que estão a serviço do desejo, são extremamente dolorosas, como no caso de aparições alucinatórias de demônios. Pode ser difícil temer um fantasma assustador, mas esse medo é mais suportável do que a angústia frente à ausência de objeto. No entanto, Pfister não considera esse argumento suficiente, pois quando as representações surgem, elas aumentam a angústia.⁶⁶²

Mais adiante, o pastor concluirá que a angústia produz fantasias tão intensas e terríveis, porque tem a função de satisfazer o desejo de libertação, através de pesadas autorrecriações, o que inclui a ação de tendências sadomasoquistas, que exercem grande influência no psiquismo: “O intento inconsciente de autoflagelação desempenha um papel enorme na vida”, abarcando desde pequenos acidentes, até as decisões mais importantes, inclusive os

⁶⁵⁹ Segundo o próprio Pfister, trata-se de uma expressão criada por Ernest Jones para se referir ao processo de explicar as representações, sensações, pensamentos e impulsos inconscientes em termos intelectuais.

⁶⁶⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 65-66. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 37-38. O autor retoma elementos de uma obra anterior: Pfister, Oskar. *Zur Psychologie des philosophischen Denkens*. Bern: Bircher, 1923b.

⁶⁶¹ Pfister, 1948 [1944], p. 67-68. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 39-40. Essa complexa problemática foi um tema central na crítica freudiana da religião, sobre a qual Freud e Pfister discutiram em sua correspondência. As concordâncias e discordâncias entre eles podem ser encontradas especialmente nos ensaios *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1996 [1927]) e *A ilusão de um futuro* (Pfister, 2003 [1928]). Cf. tb. Albuquerque (2017).

⁶⁶² Pfister, 1948 [1944], p. 68-70. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 40-42. Algumas vezes essas representações proporcionam uma “satisfação disfarçada” [*verkappten Befriedigung*] às tendências pulsionais ou ao supereu (Pfister, 1948 [1944], p. 71. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 43). Em todo caso, segundo o pastor, as neuroses obsessivas também mostram que a angústia é pior do que as acusações conscientes contra si mesmo (Pfister, 1948 [1944], p. 76. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 47). Embora suas considerações se aproximem daquelas de Freud diante do fenômeno das neuroses de guerra, e que o conduziram à terceira e última teoria do dualismo pulsional em *Além do princípio de prazer*, Pfister não faz referência aqui à pulsão de morte, conceito que recusou e que se encontra no núcleo de suas discordâncias teóricas com o criador da psicanálise.

martírios.⁶⁶³ Sua conclusão será a de que o alívio produzido pelas representações da angústia, não produza superação real, mas substitui-na por um sintoma.⁶⁶⁴

A neurose obsessiva é outra forma de defesa contra a angústia, por meio de representações, através das quais o eu busca encontrar alívio do perigo excessivo das tensões internas: “A teoria do recalque explica o curioso fato de que as representações bobas, insignificantes, infantis, falsas ou ininteligíveis, e as sensações inferiores, podem alcançar enorme autoridade”. Esses símbolos e alusões expressam “representações inconscientes carregadas de afeto”, assim como nos sonhos.⁶⁶⁵ Na origem destas representações obsessivas, encontra-se a angústia ou o horror à angústia e, indiretamente, a intensidade das tendências que geram o conflito subjacente. No esforço para diminuir a angústia, consomem muita energia, com a finalidade de manter o recalque. Ditas formações, são o que se poderiam considerar, exageros de traços comuns de caráter, resultantes do processo civilizatório:

Por contrainvestimentos [*Gegenbesetzungen*], ele [Freud] entende a formação reativa do eu, através da qual, a moção pulsional recalçada é substituída por seu oposto; a crueldade, pela compaixão; a falta de moral, pela escrupulosidade; o prazer com a imundície (coprofilia), pela pureza pedante e exagerada (compulsão por lavar as mãos).⁶⁶⁶

Segundo Pfister, existe uma conexão tão íntima entre as representações obsessivas [*Zwangvorstellungen*] e os atos obsessivos [*Zwangshandlungen*], que eles se encontram frequentemente vinculados entre si, tal como o pensamento e a ação, intrincamento observável tanto em práticas religiosas quanto laicas.⁶⁶⁷ Neste ponto, as afirmações de Pfister se aproximam das formulações de Freud.⁶⁶⁸

Em termos de prática leiga, uma antecipação do apaziguamento religioso da angústia, pode ser encontrada naquelas cerimônias que expressam, de forma *mímica*, a necessidade de purificação da culpa, por exemplo, na obsessão pela lavagem das mãos, ou em uma reconciliação com a pessoa ofendida.⁶⁶⁹

⁶⁶³ Pfister, 1948 [1944], p. 77-78. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 49.

⁶⁶⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 88. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 59.

⁶⁶⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 92. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 63.

⁶⁶⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 93. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 63-64.

⁶⁶⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 94-95. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 65.

⁶⁶⁸ Cf. Freud, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas [1907]. In: *ESB*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 105-117.

⁶⁶⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 96. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 66-67, grifo no original.

Na sequência de sua abordagem do enfrentamento da angústia na religião, em conexão com a teoria da neurose obsessiva, Pfister se distancia de Freud em um quesito, questionando a noção de crença na onipotência do pensamento.⁶⁷⁰ Segundo o pastor, este termo não seria adequado, pois o que estaria em cena, não seria a onipotência, e sim, a crença neurótica ou a superstição.⁶⁷¹

Assim como o poder compulsivo experimentado subjetivamente é estendido ao mundo exterior, uma explicação semelhante é atribuída às defesas humanas contra a obsessão, através de meios mágico-neuróticos. Neste contexto, podemos entender a assim chamada “crença na onipotência dos pensamentos” [„Glauben an die Allmacht der Gedanken“]. A expressão, que Freud assumiu de um de seus pacientes, não é particularmente feliz. De modo algum se trata de onipotência, mas somente de algo misterioso, incompreensível, a partir de causas naturais; portanto, o reconhecimento mágico dos próprios pensamentos por outros, e efeitos simultâneos, que, embora de alcance limitado, supostamente são considerados suficientemente fortes, para assassinar uma pessoa. Esta crença neurótica, ou melhor, superstição, é um caso especial da magia obsessiva [*Zwangsmagie*].⁶⁷²

Nessa dinâmica, entram em jogo forças desconhecidas, pensadas em termos metafísicos, mas, segundo Pfister, por detrás delas se velaria, o inconsciente, em um processo caracterizado por regressões ao infantil e primitivo.⁶⁷³ É um fato paradoxal e significativo, que as mesmas

⁶⁷⁰ A expressão foi elaborada por um analisando de Freud, conhecido como o Homem dos Ratos. Ela se refere ao processo através do qual os pensamentos carregados de desejo inconsciente são considerados enquanto portadores de uma força que os converte magicamente em realidade. Freud a tornou um pilar importante de sua abordagem do fato religioso, como se pode constatar em uma nota de rodapé acrescentada ao referido caso clínico em 1923: “A onipotência de pensamentos, ou, para dizer com mais exatidão, de desejos, tem sido desde então reconhecida como um elemento essencial na vida psíquica dos povos primitivos” (Freud, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva [1909b]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 203). Cf. tb. Freud, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos [1913(1912-1913)]. In: *ESB*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-163. Com razão, Domínguez Morano a considera uma noção central na interpretação freudiana da religião (Domínguez Morano, 1991, p. 380-417). Cf. tb. Pereira, Mariavi de Oliveira de Aquino. Que Deus?: reflexão teológico-pastoral acerca da fê adulta no Deus de Jesus em contraposição à fê no Deus da onipotência infantil, conforme Domínguez Morano. *Tese de doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Departamento de Teologia. Rio de Janeiro, 2005, 137 p.

⁶⁷¹ É verdade que Freud oscila entre a nomeação do mecanismo enquanto onipotência de pensamentos ou de desejos (cf. nota acima). Contudo, em ambos os casos, considera a atuação de um mecanismo do eu que atribui onipotência a uma de suas faculdades, seja o pensamento ou o desejo. Pfister, por outro lado, propõe uma interpretação inteiramente distinta.

⁶⁷² Pfister, 1948 [1944], p. 102. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 72.

⁶⁷³ Pfister, 1948 [1944], p. 102-103. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 72-73. Nesse ponto em particular, Pfister parece se alinhar ao projeto freudiano de traduzir os termos da metafísica à metapsicologia (cf. Freud, Sigmund. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana [1901]. In: *ESB*, v. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 254). No entanto, esta aproximação deve ser considerada apenas parcial, pois, embora reconheça a participação do inconsciente na dimensão religiosa, já tivemos ocasião de ver que o pastor não estava de acordo com o criador da psicanálise em

representações e atos obsessivos, que sejam realizados para aliviar a angústia, possam ser também violentamente angustiantes. Dessa forma, pode-se produzir um apego fanático a certos elementos da doutrina, sejam eles textos das Escrituras, dogmas ou cerimônias, assim como, uma correspondente ira fanática e implacável contra aqueles que se lhe contraponham. Nisto se percebe, como Pfister compreende a psicodinâmica subjacente à história do cristianismo: “As crueldades praticadas contra os hereges, derivam grande parte de sua energia, da angústia, que vê ameaçados os seus recursos para encontrar alívio”.⁶⁷⁴

Considerando a angústia uma das mais graves ameaças à saúde anímica [*seelischen Gesundheit*], Pfister discute os êxitos e fracassos na defesa contra ela. A saúde ideal parece consistir em livrar-se completamente deste afeto, mas sua presença na vida, em algum grau, é inevitável. Os destinos mais exitosos seriam o “alívio da angústia” [*Angstlinderung*], a sublimação e o desenvolvimento moral. Desta forma, a angústia também seria um agente mobilizador, sem o qual, muitas das conquistas da humanidade não se efetivariam: “Não se pode, todavia, ignorar que muitas das maiores elaborações científicas, artísticas,⁶⁷⁵ morais e religiosas da humanidade, nem sequer teriam sido realizadas, sem angústia”. Por outro lado, ele critica aquilo que considera uma idealização da angústia, especialmente a abordagem de Kierkegaard, na qual, embora reconheça um núcleo de verdade, identifica uma “glorificação da própria angústia patológica, degenerada em melancolia ao longo de quase toda a vida”.⁶⁷⁶

Do ponto de vista médico, a angústia pode apresentar-se tanto em pessoas doentes quanto saudáveis, e a intensidade do afeto, por si mesma, não possibilita prever o sucesso ou fracasso de sua superação. Entretanto, a partir da psicologia da religião, o pastor argumenta em favor da necessidade de matizar uma concepção exclusivamente médica deste afeto, sustentando que nem sempre ele é inteiramente prejudicial. As piores angústias podem levar às mais elevadas

sua recusa de toda dimensão transcendente. Além disso, apesar de seu afastamento da metafísica para se dedicar ao estudo empírico da fé (aproximando-se, em certo sentido, de uma abordagem fenomenológica da religião), ele jamais recusou por completo seu valor e mesmo sua participação no método científico: “Não há *ciência natural sem metafísica*, nunca houve nem haverá” (Pfister, 2003 [1928], p. 45, grifo no original).

⁶⁷⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 105. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 75. Segundo o pastor, muitas doutrinas religiosas podem ter sua origem nas tendências psíquicas de seus proponentes, que as atribuiriam ao âmbito divino: “Frequentemente acontece que um conteúdo, inicialmente considerado uma intuição própria, seja remontado, posteriormente, a uma revelação direta de um poder transcendente, frequentemente o Espírito Santo, e vice-versa” (Pfister, 1948 [1944], p. 106-107. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 76-77). Cf. a argumentação de Pfister em *A ilusão de um futuro*: “Posso ir ao encontro de Freud em boa parte do caminho (Feuerbach também encontrou aplausos junto aos teólogos por suas críticas psicológicas às doutrinas religiosas). Eu já sabia havia tempo que as representações de Deus e do além muitas vezes são pintadas com as cores da paleta do desejo” (Pfister, 2003 [1928], p. 27). Cf. Feuerbach, Ludwig. *A essência do cristianismo* [1842]. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁶⁷⁵ A versão inglesa omite a referência às elaborações “artísticas” [*künstlerischen*].

⁶⁷⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 108-109. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 77-79. Já tivemos ocasião de mencionar a problemática que supõe a abordagem pfisteriana de Kierkegaard.

sublimações. Além disso, a tentativa de eliminá-las a qualquer custo pode ocasionar sérios danos ao paciente.⁶⁷⁷

Após explorar a dinâmica da angústia e suas defesas no âmbito individual, o pastor se dedica a investigar como ditos mecanismos operariam no contexto coletivo. Passando da análise de indivíduos àquela das massas, sociedades e comunidades, Pfister sublinhará, nelas, modos distintos, mais ou menos eficazes, de enfrentar o afeto angustiante. Esta abordagem lhe permite aproximar-se do problema da angústia, no cristianismo histórico, desde uma ótica psicanalítica.

4.5. Tarefa do cristianismo e tratamento analítico

Em sua investigação sobre os destinos da angústia na história do cristianismo, Pfister reconhece que a luta contra a angústia, particularmente aquela que emerge da consciência e do sentimento de culpa, encontra-se entre as mais importantes tarefas do cristianismo. O mesmo fator também desempenharia grande importância na determinação das representações da fé, no culto e em todo o estilo de vida cristão. Considerando que a angústia se encontra na origem de toda a infelicidade,⁶⁷⁸ o pastor entende que o cristianismo é essencialmente uma luta contra a angústia, por meio do amor: “Nunca se deve perder de vista que o cristianismo é uma luta contra a angústia, a tremenda angústia da vida [*Lebensangst*], da qual ninguém está completamente protegido, se não tiver um amor perfeito dentro de si”.⁶⁷⁹

É neste ponto específico, em que angústia e amor se enfrentam, que o pastor de Zurique localiza uma possível aproximação entre psicanálise e cura de almas: “O médico da alma [*Seelenarzt*] cristão e o laico, estão, em certo sentido, lidando com o mesmo adversário”; entretanto, isto não significa que esses tratamentos tenham a mesma finalidade, pois o médico visa à eliminação da angústia mórbida e à aquisição de certa “euforia normal” [*normaler Euphorie*], sem partir de um compromisso com a moral e a religião.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 111-112. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 80-81. Essas declarações de Pfister continuam pertinentes no atual contexto de empuxo à medicalização no campo da psiquiatria. Cf. Roudinesco, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

⁶⁷⁸ Para fundamentar esta asserção, Pfister recorre ainda a uma longa citação de Adolf von Harnack sobre a seguinte perícopa da Carta de Paulo aos Romanos: “Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba!* Pai!” (Bíblia, 2010, p. 1979; Rm 8,15). O referido autor entende que o medo [*Furcht*] é, na realidade, o único sentimento de infelicidade, que adquire muitas formas, mas que, por fim, sempre remete à ameaça de destruição, interna ou externa. Desse modo, o grau de felicidade dependeria diretamente do grau de angústia e da capacidade de se defender dela. Segundo ele, esta também é a condição que se encontra nos Evangelhos, pois os Apóstolos, os anjos e o próprio Senhor Jesus transmitem a mensagem: “Não tenhais medo!”. Cf. Harnack, Adolf von. *Vom inwendigen Leben: Betrachtungen über Bibelworte und freie Texte*. Heilbronn: Eugen Salzer, 1931.

⁶⁷⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 501. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 443-444.

⁶⁸⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 501-502. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 444.

Por um lado, em certas circunstâncias, tais como um conflito angustiante entre a consciência e a vida pulsional, as recomendações de certos médicos vão, até mesmo, em direção oposta àquela da moralidade e da religião, quando almejam a resolução do conflito, por meio da destruição da instância moral. Por outro lado, o estudo histórico do cristianismo, mostrou que esta última, em vários períodos, manifestou-se não somente enquanto fonte de religiosidade, mas também, geradora de angústia, prejudicando a saúde. Desse modo, Pfister procura um caminho do meio, argumentando que o tratamento médico não deve desconsiderar os princípios morais, ao mesmo tempo em que o método cristão não deve desconsiderar qualquer avaliação médica.⁶⁸¹

Para sustentar sua argumentação, Pfister recorda a observação de Freud, segundo a qual, a prescrição do meio mais curto de gratificação de um impulso, não é recomendável, nem ao menos, do ponto de vista médico.⁶⁸² Mesmo reconhecendo que a pessoa do médico pode ser um fator influente e decisivo, o criador da psicanálise devolve, a cada paciente, a tarefa de tomar, por si próprio, suas decisões morais. Desse modo, o médico que desconsidera as convicções éticas de seus pacientes, presta um desserviço aos interesses de saúde, individuais e sociais, assim como, o pastor que desconsidera as reivindicações da saúde individual e social, falha em sua “tarefa sagrada” [*heilige Aufgabe*].⁶⁸³

Quando o método cristão falha em evitar a angústia neurótica, pode entrar em cena, uma neurotização da religião. Segundo Pfister, “*um cristão neurotizado neurotiza o cristianismo*”, apresentando somente semelhanças superficiais, em relação às intenções de Jesus, e entrando em conflito com a substância do cristianismo, ainda que o faça com referência a Cristo; do mesmo modo que a melhor educação pode destruir seu próprio trabalho, se negligenciar a saúde do estudante, um cristianismo descuidado com esta dimensão humana, poderá prejudicar a saúde do indivíduo e da comunidade.⁶⁸⁴

O cristianismo deve promover a vida e a saúde, em seu sentido mais elevado, tornando-se, segundo o pastor, aquilo que teria sido, em suas origens: “*Medicina sacra*”,⁶⁸⁵ enriquecida pelas descobertas científicas, médicas, sociológicas e psicológicas. É assim que se poderia aproximar da tarefa proposta por Jesus e de sua capacidade de curar as almas mais eficazmente,

⁶⁸¹ Pfister, 1948 [1944], p. 502. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 444.

⁶⁸² Cf. o texto de Freud sobre a psicanálise “selvagem” (Freud, 2017, p. 81-91).

⁶⁸³ Pfister, 1948 [1944], p. 502-503. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 444-445.

⁶⁸⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 503. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 445-446, grifo no original.

⁶⁸⁵ Termo em latim no original; traduzido para “*sacred medicine*” na versão em inglês.

do que em qualquer outro período da era cristã. A medicina e as ciências sociais, por sua vez, podem aprender mais, com o cristianismo do que teriam feito, até então.⁶⁸⁶

Segundo o pastor, em Jesus Cristo, o Salvador [*Heilbringer*] e Redentor [*Heiland*], encontra-se a conexão perfeita entre o amor a Deus e à humanidade, a fusão mais íntima da mensagem e exigência cristã, com a manutenção poimênica e sociológica da saúde. Se o cristianismo não viver o amor a Deus, ao próximo e a si mesmo, afastando-se desta linha traçada por seu Mestre, intensamente dedicado ao tratamento dos psiconeuróticos, dos publicanos e pecadores, dos poderosos e ricos de coração fechado, então ele se transforma no seu oposto, erro que Pfister considera frequente no passado. De proteção a fonte de angústia, de defesa a foco de neurose, de graça que promove o Amor divino a incubadora de pensamentos e atos mágicos neurótico-obsessivos, o cristianismo teria empreendido, de acordo com ele, a destruição de impulsos livres e saudáveis, dos quais os seres humanos seriam beneficiários, para realizar a “eterna vontade ética de amar” [*des ewigen ethischen Liebeswillens*].⁶⁸⁷

Nesta aproximação inicial à higiene da religião, concentrando-se na solução fundamental do cristianismo ao problema da angústia, Pfister destaca a importância de incluir as exigências terapêuticas no desenvolvimento da doutrina cristã. Partindo da questão da angústia, tornou-se clara a necessidade de considerar o problema mais amplo da neurotização do ser humano e do cristianismo, assim como os desafios à manutenção e restauração da saúde humana, por meio do cristianismo, no genuíno discipulado de Jesus. Segundo ele, apenas o entusiasta não versado em história e psicologia, poderia esperar que uma solução final e completamente satisfatória fosse alcançável, neste empreendimento inicial.⁶⁸⁸

Ainda na primeira seção do livro, quando apresentava e discutia a teoria geral da angústia, Pfister afirmara que o “tratamento da cura de almas” [*seelsorgeliche Behandlung*],⁶⁸⁹ não consiste em enfrentar diretamente a angústia, o que deixaria intacta a obstrução do impulso ou da consciência moral. Segundo ele, trata-se de remover a tensão que ameaça a vida religiosa e moral, por meio de uma pacificação entre as instâncias conflitantes. Para chegar a um acordo possível, deve-se considerar soluções parciais, que incluem a satisfação direta, a formação de compromisso e as valiosas compensações, com destaque para as sublimações. Busca-se também

⁶⁸⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 504. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 446, grifo no original. Cf. o texto que o autor cita no rodapé: Pfister, Oskar. *Religionshygiene: die psychohygienische Aufgabe des theologischen Seelsorgers. Praxis der Psycho-hygiene* [Herausgeben von Heinrich Meng], 1943.

⁶⁸⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 504-505. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 446-447.

⁶⁸⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 505. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 447.

⁶⁸⁹ A versão inglesa traduz a expressão como “tratamento por um guia espiritual” [*treatment by a spiritual guide*].

mostrar, à consciência, que muitas demandas e acusações são excessivas ou injustificadas, incompatíveis com o “supremo mandamento moral do amor”.⁶⁹⁰

O trato da angústia encontra-se estreitamente relacionado à estrutura subjetiva, influenciando os diversos âmbitos da vida, inclusive a religião: “Não devemos deixar de mencionar, que a angústia e seu combate, muitas vezes, influenciam os fundamentos da cosmovisão e da religiosidade”.⁶⁹¹ A abordagem da história do cristianismo empreendida por Pfister fundamenta-se na concepção de que “muitas das novas criações mais formidáveis no âmbito religioso devem sua origem a essa luta por um melhor enfrentamento da angústia”.⁶⁹² Essa é uma percepção que advém de sua prática pastoral, sensibilizada pela escuta analítica:

Talvez a consciência moral não tenha encontrado mais nenhum apaziguamento na fé anterior; talvez a impulsividade tenha se rebelado irresistivelmente contra as formas tradicionais de limitação pulsional; talvez a argumentação lógica tenha derrubado o edifício racionalizado da fé; e, agora, tenha surgido uma nova convicção, que atende às demandas das várias instâncias psíquicas, em que – e não dizemos com isso nada de surpreendente – a recém-descoberta capacidade de amar, e não a agudeza da argumentação lógica e adequada à realidade, desencadeie a nova liberdade da atividade de vida, via sublimação, à plena cidadania e à total entrega a Deus.⁶⁹³

Propondo uma interpretação psicodinâmica da história da religião cristã, Pfister enfatiza o amor, enquanto eixo mobilizador. Para ele, não haveria somente uma única representação da fé [*Glaubensvorstellung*], que possa produzir bem-estar a todas as pessoas; deste modo, as diferentes causas da angústia podem fazer com que cada sujeito, em sua singularidade, encontre mais elementos de alívio nos Evangelhos Sinóticos, no Evangelho de João, nas Cartas Paulinas, no Apocalipse, no catolicismo ou no protestantismo. Ele chega a afirmar que, quando se conhecem os desejos inconscientes, os enredos envolvidos e as representações recalcadas, frequentemente se poderia, inclusive, predizer em que doutrina e comunidade religiosa alguém encontraria ou não, sua “paz de espírito” [*Seelenfrieden*].⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 70-71. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 42. Ele assinala também que uma “consciência fanaticamente rigorosa” [*fanatisch strenge Gewissen*] não é benéfica para a vida moral. Com perspicácia, afirma que paradoxalmente, o tormento sofrido pelo paciente pode fazer-lhe acreditar que seus sofrimentos morais dão a ele permissão para agir de forma imoral (Pfister, 1948 [1944], p. 74; Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 45).

⁶⁹¹ Pfister, 1948 [1944], p. 111. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 80.

⁶⁹² Pfister, 1948 [1944], p. 113. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 82-83.

⁶⁹³ Pfister, 1948 [1944], 113-114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 83.

⁶⁹⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 78. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 49. O pastor não faz referência a outras religiões, mas centra-se no âmbito da fé cristã. Conforme observado por Carlos Domínguez Morano (comunicação pessoal), estas ponderações em que Pfister considera uma pluralidade de caminhos possíveis para aliviar a angústia dentro do cristianismo matizam suas afirmações mais genéricas, por exemplo, ao considerar o catolicismo em geral um modo menos eficaz que o protestantismo para tratar a angústia.

Para desenvolver seu argumento, recorre a tradições religiosas distintas, tais como o zoroastrismo da antiga Pérsia e o cristianismo de Lutero, com a intenção de sublinhar traços fundamentais que se repetem:

Podemos recordar como, em muitas religiões, o cerimonial deve ser observado com meticulosa precisão. Os sacerdotes de Zaratustra consideravam que a menor infração à ordem litúrgica, ou o menor tropeço na fala, fossem suficientes para invalidar toda a cerimônia. É de conhecimento geral, que também Lutero sofria da angústia de que um pequeno engano, esquecimento de alguma palavra ou um movimento incorreto, pudessem invalidar a Santa Ceia. *Em toda ortodoxia, uma das características mais marcantes, tão frequentemente encontrada no ritual do neurótico obsessivo, é a angústia diante da letra incompreendida e irracional de um livro sagrado, de um dogma eclesiástico ou dos detalhes de um cerimonial de culto (um sacramento). O enigma só é resolvido através da sondagem das neuroses obsessivas por meio da psicologia do profundo.*⁶⁹⁵

É preciso questionar, entretanto, a visão de que a ortodoxia, em matéria de religião, implicaria, por si própria, uma neurose. Trata-se muito mais da forma como o sujeito pode se apropriar dela, conforme indicado em outros momentos da própria obra de Pfister. Embora o pastor associe diretamente a ortodoxia ao caráter neurótico obsessivo, uma consideração geral da obra parece localizar a problemática não especificamente na ortodoxia das formulações dogmáticas em si, mas de uma “*excessiva ênfase*” [Überbetonung] atribuída aos dogmas, instituições e rituais, assim como na busca por dinheiro e poder, consideradas deformações da mensagem de Jesus, que podem acabar por se apropriar indevidamente de uma grande quota da “substância do amor cristão” [christlicher Liebessubstanz].⁶⁹⁶

Este elemento se torna claro na sistematização sobre a meta [Ziel] e os recursos [Mittel]⁶⁹⁷ do “tratamento cristão da angústia” [christlichen Angstbehandlung], quando Pfister destaca que o propósito deste último, consiste em encontrar a “melhor realização possível do amor”. Do ponto de vista cristão, não se trata, em primeiro lugar, de erradicar radicalmente a angústia, sob toda e qualquer circunstância, mas de lidar com ela, de tal maneira que cause o mínimo dano possível, e, eventualmente, incremente o amor a Deus, à humanidade e a si mesmo. Pode parecer que a prevenção absoluta da angústia e sua completa erradicação seriam benéficas ao

⁶⁹⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 104-105. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 74-75, grifo no original. Logo adiante, o pastor acrescenta que uma análise detalhada mostra que o simbolismo das cerimônias está governado por expressões como “transgredir” ou “ultrapassar uma fronteira”; a versão inglesa condensa as duas na frase “transgredir um limite” [transgressing a limit] (Pfister, 1948 [1944], p. 106. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 76).

⁶⁹⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 506. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 448, grifo no original.

⁶⁹⁷ A edição inglesa traduz Ziel alternadamente por *object* [objeto] ou *objective* [objetivo]; optamos pela segunda versão. Quanto a Mittel, o inglês traz a palavra *methods* (métodos), mas preferimos a versão “meios”.

amor cristão, mas elas não podem ser consideradas, de antemão, enquanto metas a serem necessariamente alcançadas. Com efeito, para a fé cristã, o pior dos males não é a angústia, e sim, a culpa. Se, em certas circunstâncias, a angústia contribuir à promoção do amor cristão, no sentido mais sublime, simplesmente deve-se aceitar este fato. Neste contexto, o amor cristão precisa ser considerado um princípio fundamental da tomada de posição em face da angústia.⁶⁹⁸

Ao mesmo tempo em que o pastor argumenta que a luta contra a angústia se originaria particularmente da consciência e do sentimento de culpa,⁶⁹⁹ a ênfase de seu trabalho destaca a angústia, diferenciando-se do acento da teoria freudiana da cultura, no sentimento inconsciente de culpa, enquanto base do mal-estar na civilização.⁷⁰⁰ Para Pfister, a medicina, por si própria, não pode resolver o problema da angústia, porque os conflitos morais, e o sentimento de culpa, dependem da cosmovisão, o que também se aplica ao uso que será feito das novas energias liberadas do recalque. Segundo ele, os métodos exatos de medida não se aplicam à vida emocional, mas pode-se supor que a fronteira a partir da qual a angústia promove o desaparecimento do amor varia individualmente.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 506-508. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 447-449.

⁶⁹⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 501. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 443.

⁷⁰⁰ Cf. especialmente Freud (1996[1913/1912-1913]); Freud, Sigmund. O mal-estar na cultura [1930]. In: *Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 305-410; Freud, 2014 [1934-1938(1939)].

⁷⁰¹ Pfister, 1948 [1944], p. 507. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 449.

5. O amor e suas transformações

5.1. Ágape e tradição cristã

É um fato incontestável que o amor é um tema teológico fundamental, ainda que as interpretações sobre ele possam variar consideravelmente. Na Bíblia grega, o termo hebraico *'ahabâh*, que designa o amor em geral, quase sempre é traduzido por *ἀγάπη* [*charitas*, em latim, de onde provém a tradução “caridade”],⁷⁰² certamente com motivação teológica, pois o ágape é o “motivo fundamental de toda a mensagem bíblica, desde o Gênesis até o Apocalipse”.⁷⁰³ Aproximar-se, portanto, do tema do amor, a partir da perspectiva da tradição cristã, implicaria, de início, uma tarefa virtualmente infinita:⁷⁰⁴ “É particularmente difícil concentrar em poucas páginas, uma reflexão teológica sobre o amor”, porque esta é uma “categoria fundadora do cristianismo e de sua novidade, a partir da qual seria possível sintetizar sua teoria e sua ética, e ao redor da qual se poderia reconstruir toda sua história”.⁷⁰⁵

O amor sempre foi considerado central na fé cristã, sendo referido tanto à própria natureza de Deus quanto à orientação e qualidade do discipulado. A Bíblia confronta judeus e cristãos com a Revelação do amor de Deus e sua convocação ao amor a Deus, aos outros seres humanos e a si mesmos. Em ambas as tradições, o amor é mais do que um sentimento, emoção ou sensação passageira, pois implica aceitação do dom, ofertado por Deus, de estabelecer Aliança; significa o convite aceito para construir um relacionamento, a vontade de desenvolver um vínculo de fidelidade com o Senhor, um desejo de transcendência e transformação pessoal e

⁷⁰² Os termos latinos *caritas* e *caritatis* significam: “Ternura, afeição, amor” (Rezende; Bianchet, 2014, p. 59). Eles carregam também a ideia de um valor elevado [*cherté*, em francês], ao lado do amor [*amour*], da afeição [*affection*] e da ternura [*tendresse*] (Gaffiot, 1934, p. 267).

⁷⁰³ Fries, Heinrich. *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*, volume 1, Adão – Dogma. São Paulo: Loyola, 1970, p. 66-67. Para aprofundar o tema do amor enquanto motivo fundamental [*Grundmotiv*] da teologia neotestamentária, cf. Warnach, Viktor. *Agape: der Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1951.

⁷⁰⁴ Não convém, entretanto, privar o leitor de algumas referências teológicas importantes sobre o amor, que frequentemente trazem articulações com os campos da filosofia e da literatura, mas também da sociologia e da psicanálise: Nygren, Anders. *Érôs et agapè: la notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, 1^{er} partie, tome I [1930]. Paris: Aubier, 1943; Nygren, Anders. *Érôs et agapè: la notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, 2^e partie, tomes II e III [1936]. Paris: Aubier, 1952; Brunner, Emil. *Eros und Liebe*. Berlin: Furche-Verlag, 1937; Rougemont, Denis de. *O amor e o ocidente* [1939]. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988; Arcy, Martin d’. *La double nature de l’amour*. Paris: Aubier, 1948; Gargam, Georges. *L’amour et la mort*. Paris: Seuil, 1959; Lewis, Clive Staples. *Os quatro amores* [1960]. Thomas Nelson Brasil, 2017; Wilhelmssen, Frederick. *La metafísica del amor* [1962]. Madrid: Rialp, 1964; Pikaza, Xabier. *Palabras de amor: guía del amor humano y cristiano*. Bilbao: Desclée de Brower, 2007.

⁷⁰⁵ Girardi, Giulio. Amor. In: Floristán Samanes, Cassiano; Tamayo-Acosta, Juan-José. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo* [1993]. São Paulo: Paulus, 1999, p. 5.

comunitária. O amor é a qualidade dos relacionamentos eternos, o vínculo entre o divino e o humano.⁷⁰⁶

No Antigo Testamento, há diferentes palavras para denotar o amor cuidadoso de Deus, que se encontra intimamente vinculado ao amor humano: “Em suma, o homem bíblico sabe do valor da afetividade (cf. Pv 15,17), embora não lhe desconheça os riscos (Pv 5; Sl 9,1-9). Quando a noção de amor penetra a sua psicologia religiosa, está toda carregada duma experiência humana densa e concreta”.⁷⁰⁷ Em contraste, a Septuaginta e as Escrituras cristãs expressam o amor de Deus, principalmente através do termo grego *ágape* e, algumas vezes, *philia*, mas nunca mediante o termo *eros*, que poderia ter gerado confusão com Eros, a divindade grega do amor. A distinção terminológica entre *ágape* e *eros* ganha uma significação adicional, quando o amor cristão depois se desenvolve em contraste com outras tradições e noções de amor.⁷⁰⁸ Entretanto, a teologia cristã questiona a oposição radical entre *eros* e *ágape*.

Na Igreja por muito tempo *eros* foi suspeito de expressar unicamente o amor entre seres humanos. *Eros* era tido como o amor que busca a si mesmo, enquanto *ágape* era o amor ao próximo genuinamente cristão. *Eros* e *ágape* transformaram-se em antônimos. Mas a palavra bíblica *ágape* também inclui o significado de *eros*. É o que mostra a mensagem de Jesus. *Eros* é a força que nos plenifica inteiramente, que reúne novamente cabeça e corpo.⁷⁰⁹

O ápice de *ágape* se encontra na Cruz e se torna mais evidente no amor aos inimigos, ponto crucial de sua diferença em relação a *eros*, pois *ágape* implica doação gratuita. Entretanto, uma reflexão cristã madura e integral rejeita a completa oposição entre *eros* e *ágape*, ao considerar elementos de interconexão, enriquecimento mútuo e complementariedade. Desse modo, *eros* abre o caminho para *ágape*, na medida em que o ser humano procura sua plenitude e encontra o caminho para ela no gesto de entrega aos outros. Essa união de *eros* e *ágape* só pode ser entendida de maneira original no divino. Ao confessar de forma lapidar que o próprio Deus é *ágape* que presenteia o ser humano com seu amor, os cristãos afirmam ter acolhido da revelação que Ele próprio é mistério de amor imanente, na dinâmica do amor pericorético trinitário, na contínua dança da graça entre Pai, Filho e Espírito Santo.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Jeanrond, Werner. Love. In: Patte, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 739.

⁷⁰⁷ Wiener in Léon-Dufour *et al*, 1972 [1970], p. 45.

⁷⁰⁸ Jeanrond, 2010, p. 739.

⁷⁰⁹ Moltmann-Wendel in Grössmann, Elizabeth; Moltmann-Wendel, Elisabeth; Pissarek-Hudelist, Herlinde; Praetorius, Ina; Schottroff, Luise; Schüngel-Straumann, Helen. *Dicionário de teologia feminista* [1991]. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 19.

⁷¹⁰ Pikaza, Xabier; Silanes, Nereo. (Orgs.). *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988, p. 17. Para alcançar o ápice da revelação neotestamentária, é preciso que as concepções humanas do amor sejam

Embora, por vezes, se considere que a Primeira Aliança seria marcada por uma “religião do temor e da distância de Deus”, uma apreciação mais profunda da teologia bíblica, mostra que seus escritos testemunham o amor de Deus pela humanidade: em Cristo, a promessa dos primeiros tempos se transforma em “realidade manifesta”.⁷¹¹ É verdade que, na tradição hebraica, o que comparece, em primeiro plano, são os atributos da grandeza transcendente de Deus, seu domínio sobre a história, sua santidade inacessível, sua majestade onipotente e sua justiça infalível; em consequência, a atitude humana, diante do Senhor, é de respeito profundo e adoração humilde. Entretanto, mesmo os castigos são entendidos na chave do amor paterno, que visa à educação do povo, pois o israelita piedoso está convencido de que “a infinita grandeza de Deus coincide com a do seu amor e da sua misericórdia”.⁷¹²

Os relatos da criação⁷¹³ também podem ser concebidos enquanto um diálogo amoroso entre Deus e o ser humano, ainda que não figure, neles, a palavra “amor”. Dessa forma, a revelação do amor divino vai se desdobrando, muitas vezes, pela via indireta do mandamento, em especial, por meio dos patriarcas e profetas, rumo à descoberta, cada vez mais clara, de uma interlocução pessoal.⁷¹⁴ Embora o amor a Deus não seja entendido enquanto sentimento religioso subjetivo – a exigência deuteronômica é dirigida ao povo em geral –, na época pós-exílica se desenvolverá o relacionamento entre a sabedoria (*hokmah*) personificada e o discípulo da sabedoria – mais raramente, também, o vínculo entre Deus e a sabedoria –, em termos de amor.⁷¹⁵

Após um longo percurso, o Antigo Testamento conclui que a Aliança não podia ter outro motivo a não ser uma escolha baseada no amor de Deus, utilizando-se, para expressá-lo, seja a metáfora conjugal, seja a paterno-filial. No Novo Testamento, o amor passa a ser concebido enquanto o próprio fundamento sobre o qual tudo se apoia, a “essência primordial” do

purificadas, até que se possa aceitar o mistério do amor divino, que passa pela cruz (Wiener in Léon-Dufour *et al*, 1972 [1970], p. 44-45).

⁷¹¹ Fries, 1970, p. 67. Neste ponto, vemos como a apreciação teológica que Pfister faz do Antigo e do Novo Testamento precisa ser revisada pelas descobertas dos estudos bíblicos.

⁷¹² Fries, 1970, p. 67.

⁷¹³ Cf. Gn 1-3; Bíblia, 2010, p. 33-39.

⁷¹⁴ Wiéner, Claude. Amor. In: Léon-Dufour, Xavier; Duplacy, Jean; George, Augustin; Grelot, Pierre; Guillet, Jacques; Lacan, Marc-François. (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica* [1970]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 45.

⁷¹⁵ Schroer, Silvia in Grössmann *et al*, 1996 [1991], p. 15. A teologia feita por mulheres também destaca a conexão entre o amor a si mesmas e o amor a Deus: “Mas quando hoje leem a Bíblia as mulheres percebem que o amor ao próximo sempre está ligado ao amor a si próprio [...] Sem amor a si própria também não pode existir amor ao próximo. Mulheres que aprenderam a esquecer-se de si próprias devem reaprender a amar-se [...] No começo este não é um processo simples. Importa aceitar-se com todas as sombras que sempre logo nos chamam a atenção, mas também com todos os nossos lados bons, interessantes e atraentes [...] Amor a si e amor ao próximo estão profundamente ligados entre si” (Moltmann-Wendel, Elisabeth in Grössmann *et al*, 1996 [1991], p. 19).

Evangelho, sendo a cruz aquela “suprema realização do amor redentor”.⁷¹⁶ Na história judaica, o amor ao próximo vai se expandindo, incluindo o adversário judeu e mesmo o inimigo pagão, universalizando-se, ainda que Israel conserve seu papel central; amar o próximo é prolongar a ação divina, e o cristianismo conferirá a este mandamento um lugar central.⁷¹⁷

Na Bíblia cristã, a novidade decisiva do anúncio salvífico é que “exercitamos em comum com Deus o seu próprio amor, podendo então amar com ele todos e tudo”.⁷¹⁸ “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros”.⁷¹⁹ Este é o sinal distintivo do discípulo de Jesus: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros”.⁷²⁰

Os Evangelhos Sinópticos citam a confirmação de Jesus do mandamento duplo do amor em Israel⁷²¹ e enfatizam que a proclamação do Mestre de Nazaré está firmemente na linha da práxis judaica.⁷²² Jesus segue a tradição rabínica de buscar um “resumo” de toda a Lei.⁷²³

O Evangelho de João torna claro que a missão de Jesus é toda ela baseada no envio amoroso do Pai: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”.⁷²⁴ A Primeira Carta de João afirma: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”.⁷²⁵ Nesse contexto, “para João, o amor para com o próximo consiste em *passar adiante o amor de Jesus*”; ele é “a forma visível tomada pelo amor para com o Deus escondido”.⁷²⁶

Para o Apóstolo Paulo, o amor é a mais importante graça e a verdadeira essência da ética cristã: “Não existe nenhuma carta paulina em que a palavra *amor* não figure com proeminência”; nos escritos paulinos, o “centro primordial do amor” encontra expressão tangível na comunidade cristã.⁷²⁷ O amor de Deus, manifestado em Cristo, encontra-se

⁷¹⁶ Vincent, Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 29.

⁷¹⁷ Wiener in Léon-Dufour *et al*, 1972 [1970], p. 50-51.

⁷¹⁸ Fries, 1970, p. 70.

⁷¹⁹ Jo 13,34; Bíblia, 2010, p. 1879.

⁷²⁰ Jo 13,35; Bíblia, 2010, p. 1879.

⁷²¹ Cf. Dt 6,5-6; Lv 19,18.

⁷²² Jeanrond, 2010, p. 739.

⁷²³ Pesch, Otto. Amor. In: Eicher, Peter. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: 1993, p. 6.

⁷²⁴ Jo 3,16; Bíblia, 2010, p. 1848.

⁷²⁵ 1Jo 4,16; Bíblia, 2010, p. 2131. Vale a pena transcrever outra perícopes do mesmo capítulo: “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor. Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4,7-10; Bíblia, 2010, p. 2131).

⁷²⁶ Pesch in Eicher, 1993, p. 6, grifo meu.

⁷²⁷ Mohrlang, Roger. Amor. In: Hawthorne, Gerald; Martin, Ralph. *Dicionário de Paulo e suas cartas* [1993]. 2. ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Paulinas, 2008, p. 66, grifo no original.

intimamente conectado à salvação, de onde se pode compreender a oração, na Carta aos Efésios, pedindo que “Cristo habite pela fé em vossos corações e que sejais arraigados e fundados no amor”, para que as pessoas cristãs sejam capazes de “conhecer o amor de Cristo que excede todo conhecimento”.⁷²⁸ De acordo com a concepção paulina, o amor é o fruto mais importante do Espírito Santo,⁷²⁹ resultado de uma vida transformada por Deus.⁷³⁰

Na comunidade cristã primitiva, o termo “ágape” foi utilizado inicialmente para se referir à refeição tomada em comum, consolidando a partilha, que logo seria unida à celebração eucarística.⁷³¹ Na escolástica, o amor é considerado uma das três virtudes teologais, ao lado da fé e da esperança. Lutero e os reformadores afirmaram o amor enquanto dom gratuito de Deus. Para eles, o amor humano nunca seria livre de interesses próprios, mesmo quando dirigido a Deus. Entretanto, pela graça divina, os seres humanos poderiam e deveriam amar o próximo, atendendo às suas necessidades genuínas e concretas. Místicos cristãos e de outras tradições abordaram a natureza mística do amor em termos de união entre Deus e a alma humana.⁷³²

Sob guia pneumatológica, o cristão é acompanhado, segundo sua fé, pelo Senhor, em um diálogo de amor, que o aproxima do próprio mistério de Deus. Este não revela de imediato aquilo que é: fala, chama, age, e, por esse caminho, a pessoa chega a conhecê-lo mais profundamente; nesse contexto, “amor” é a palavra humana que melhor deixa entrever o mistério trinitário de Deus.⁷³³

A reflexão cristã sobre ágape, portanto, é marcada por centenas, e mesmo milênios, de uma tradição espiritual, que confere ao amor uma importância tão central que se torna difícil de ser explicitada, funcionando como uma espécie de pressuposto epistemológico, dado acolhido pela fé na Revelação de Deus. Tudo se passa como se o amor na teologia fosse tecido enquanto o próprio pano de fundo, que atravessa, de ponta a ponta, o trabalho de um pensamento amoroso sobre o Mistério santo, que se revela, Ele próprio, enquanto ágape.

⁷²⁸ Ef 3,17.19; Bíblia, 2010, p. 2043.

⁷²⁹ Cf. Gl 5,22; Bíblia, 2010, p. 2037.

⁷³⁰ Cf. Rm 5,5: “E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Bíblia, 2010, p. 1973). Cf. tb. Fl 1,8: “Deus me é testemunha de que vos amo a todos com a ternura de Cristo Jesus” (Bíblia, 2010, p. 2048).

⁷³¹ Vincent, 1969, p. 15; cf. 1Cor 11,17-31; At 2,42-47;20,7s. Para aprofundar o conhecimento do significado de ágape na Bíblia cristã, tornou-se clássica a referência à trilogia do dominicano Ceslas Spicq (1958; 1959a; 1959b). Há uma versão breve, em língua portuguesa, dedicada ao tema do amor de Deus revelado aos seres humanos nos escritos joaninos (Spicq, 1981). Para uma história do ágape cristão enquanto festa de amor, cf. tb. Cole (1916). Bobineau (2010) analisa o que é o ágape, da exegese a uma síntese antropológica, passando pela teologia.

⁷³² Jeanrond, 2010, p. 739-740. A história da mística e da espiritualidade cristã mostra que o amor ocupa nela um lugar absolutamente fundamental. Para uma introdução geral à mística e os místicos, cf. Losso, Eduardo Guerreiro; Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Pinheiro, Marcus Reis. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

⁷³³ Wiener in Léon-Dufour *et al*, 1972 [1970], p. 49-50.

5.2. Eros e transferência

A questão do amor, de importância vital para a existência humana, perpassa um espectro tão amplo da obra de Freud, que acercar-se dele requer, necessariamente, uma delimitação precisa. Dentre os conceitos estreitamente vinculados à teoria freudiana do amor, encontram-se o debate com Fliess sobre a teoria da bissexualidade biológica ou psíquica, a construção do conceito de complexo de Édipo⁷³⁴ e os três tempos da teoria pulsional. Para os objetivos da presente tese, vamos nos concentrar especialmente nos conceitos de libido e transferência, sem por isto, excluir de todo, a referência ao conjunto mais amplo do arcabouço teórico freudiano.

Antes de tudo, é preciso demarcar, que o amor se apresenta de um modo muito particular na clínica, mostrando seus efeitos no corpo e ocupando um lugar fundamental na sintomatologia histórica.⁷³⁵ Para além da elaboração teórica, a respeito da etiologia das neuroses, a clínica psicanalítica evidencia, com clareza cada vez maior, o fenômeno da transferência, que não é, senão, a repetição dos modos de amar, construídos na primeira infância, ao longo da interação com o meio, especialmente com as figuras parentais. Acompanhando lentamente a formação de sintomas, à medida que a transferência atualizava os modos de seus pacientes conduzirem suas vidas, Freud chegou a elaborar os conceitos que fundamentam sua teoria da clínica.

Sob a ótica da dinâmica transferencial, Freud constata, com sobriedade e precisão, que o amor no tratamento comparece, em primeiro plano, enquanto resistência à cura. Isto porque o paciente facilmente deixa de atentar-se à única regra fundamental da análise – a associação livre –, se, com isto, puder tentar ganhar a admiração do analista, buscando fazer-se amar pelo outro, que o acompanha em sua narrativa. Recordando, repetindo e elaborando, os pacientes fornecem as pistas para que o criador da psicanálise observe a centralidade do amor na vida psíquica.

Dentre os conceitos estabelecidos por Freud, para referir-se à realidade inconsciente deste afeto, que atravessa a história humana, em seu próprio âmago, encontra-se o termo latino “libido”, afim ao conceito de pulsão de vida e ao qual Freud também se referia, fazendo uso analógico do termo grego “eros”: “Sempre preocupado em ancorar sua doutrina e seus conceitos na grande história dos mitos, deuses e heróis gregos, Freud utiliza Eros como um sinônimo de pulsão de vida”.⁷³⁶

⁷³⁴ Uma apresentação excelente e pouco conhecida da dinâmica edipiana pode ser encontrada em um manuscrito freudiano: Freud, Sigmund. *Manuscrito inédito de 1931*: edição bilíngue [1931]. São Paulo: Blucher, 2017.

⁷³⁵ Cf. Freud, Sigmund; Breuer, Joseph. Estudos sobre a histeria [1893-1895]. In: *ESB*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-319.

⁷³⁶ Roudinesco, 2019 [2017], p. 109. Um reconhecido historiador de psicanálise e biógrafo de Freud afirma a respeito de sua “teoria do amor” que “em vista da posição central que ele atribuía às energias sexuais na economia

Ao final do século XIX, muitos cientistas se ocupavam com a questão da sexualidade, na qual percebiam uma “determinação fundamental da atividade humana”; nesse contexto, Freud se encontrava impregnado das mesmas interrogações que seus contemporâneos, mas construiu uma nova concepção da sexualidade, enquanto “disposição psíquica universal”, tornando-a “a própria essência da atividade humana”.⁷³⁷

No contexto de seu surgimento, a psicanálise era violentamente atacada, sendo acusada de pansexualismo. Este termo era utilizado para se referir pejorativamente à teoria freudiana da sexualidade, concebida enquanto indicadora de uma causalidade única, que recusaria qualquer interpretação do psiquismo, fora da etiologia sexual.⁷³⁸ No prefácio, escrito em 1920, à quarta edição dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud observa que, no pós-guerra, o interesse pela psicanálise continua aceso no mundo; entretanto, algumas partes de seu *corpus* teórico foram mais bem assimiladas, enquanto outras foram rechaçadas, especialmente àquela referente à sexualidade: “as próprias pessoas que por algum tempo se ocuparam intensamente da psicanálise foram movidas a abandoná-la para abraçar novas concepções, destinadas a restringir mais uma vez o papel do fator sexual na vida anímica normal e patológica”.⁷³⁹ Rechaçando as acusações, ele sustenta que suas observações baseiam-se em uma paciente investigação psicanalítica:

[...] convém lembrar ainda que parte do conteúdo deste escrito – a saber, sua insistência na importância da vida sexual para todas as realizações humanas e a ampliação aqui ensaiada do conceito de sexualidade – tem constituído, desde sempre, o mais forte motivo para a resistência que se opõe à psicanálise. No afã de encontrar tópicos grandiloquentes, chegou-se até a falar no “pansexualismo” da psicanálise e a fazer a esta a absurda censura de que ela explicaria “tudo” a partir da sexualidade.⁷⁴⁰

Em uma carta a Pfister, Freud criticaria a psicologia individual de Adler, baseada na concepção de um complexo de inferioridade, referindo-se a um conhecido escrito bíblico e

mental humana, dificilmente poderia se permitir negligenciar de todo esse tema interminavelmente discutido e praticamente indefinível” (Gay, 2012 [1988], p. 299).

⁷³⁷ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 704.

⁷³⁸ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 567. Assim os autores situam a questão: “A ideia de sexualidade é de tamanha importância na doutrina psicanalítica que, com justa razão, pôde-se afirmar que todo o edifício freudiano assentava-se sobre ela. Como consequência, a ideia aceita de que os psicanalistas dariam uma significação sexual a qualquer ato da vida, a qualquer gesto, qualquer palavra, levou os adversários de Sigmund Freud a fazerem de sua doutrina a expressão de um pansexualismo. Na realidade, as coisas não são tão simples assim” (Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 704).

⁷³⁹ Freud, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* [1905]. In: *ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 126.

⁷⁴⁰ Freud, 1996 [1905], p. 126-127.

formulando, em termos míticos, a ofensa que uma concepção assim, faria à “deusa Libido”. Deste modo, ele insiste na defesa daquilo que constatara na clínica: que o amor ocupa um lugar central no psiquismo humano e nos mecanismos inconscientes de adoecimento neurótico.

As teorias de Adler afastavam-se demais do caminho correto. Era hora de fazer oposição a isto. Ele esquece as palavras do apóstolo Paulo, cuja formulação exata o senhor conhece melhor do que eu... “se vocês não tivessem amor”. Ele criou para si um sistema mundial sem amor, e estou executando nele a vingança da ofendida deusa Libido.⁷⁴¹

Foi com a introdução da noção de libido, que Freud construiu sua teoria da sexualidade,⁷⁴² introduzindo o conceito de pulsão e a centralidade do elemento infantil. Os grandes casos clínicos, por sua vez, forneceram uma base experimental para a teoria; é notório que, em todos eles, o amor e o ódio, ocupam um lugar central, especialmente, no que tange às interações sociais com a figura paterna.⁷⁴³ A repetição dos modos de se conduzir na vida amorosa, no contexto da clínica, permite ao analista, entrar em contato com os conteúdos inconscientes do analisando, sempre marcada pela sexualidade infantil: “O paciente *repete*, sob a forma do enamoramento pelo analista, vivências anímicas pelas quais já passou antigamente – ele *transferiu* para o analista as posições anímicas que estavam disponíveis dentro dele e que estavam intimamente associadas à sua neurose”.⁷⁴⁴

Desta maneira, a transferência se conecta ao complexo de Édipo e à origem da neurose, passando a desempenhar um lugar cada vez mais central na clínica, à medida que Freud abandonava a hipnose, a sugestão e a ênfase no efeito catártico do tratamento. Neste caminho, sua prática o conduz a constatar, que o analista ocupa um lugar fundamental na transferência, enquanto “via de acesso ao desejo inconsciente”.⁷⁴⁵ Seu manejo, portanto, torna-se uma questão

⁷⁴¹ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 64. Cf. Bíblia, 2010, p. 2009; 1Co 13,1: “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade [ágape], seria como bronze que soa ou como címbalo que tine”.

⁷⁴² Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 471.

⁷⁴³ Cf. Freud, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria [1905(1901)]. In: *ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-116; Análise de uma fobia em um menino de cinco anos [1909a]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-133; Notas sobre um caso de neurose obsessiva [1909b]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 135-276; Freud, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*Dementia paranoides*) [1911]. In: *ESB*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-89; História de uma neurose infantil [1918(1914)]. In: *ESB*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-129. Cf. tb. Albuquerque (2020).

⁷⁴⁴ Freud, 2017, p. 259, grifos no original.

⁷⁴⁵ Roudinesco; Plon, 1998 [1997], p. 767-768. Pode ser relevante notar que o verbete “amor” não se encontra no *Dicionário de psicanálise* de Roudinesco & Plon; por sua vez, o verbete “amor de transferência” (Roudinesco & Plon, 1998 [1997], p. 17) apenas aponta para outro: “transferência” (Roudinesco & Plon, 1998 [1997], p. 766-770). O *Dicionário amoroso da psicanálise*, por outro lado, justamente se inicia com o verbete “amor” Roudinesco, 2019 [2017], p. 11-20, seguido da entrada dedicada à “angústia” (Roudinesco, 2019 [2017], p. 20-22).

incontornável para a condução da análise, como também Pfister observará, uma e outra vez, ao tratar das questões clínicas que atravessam sua prática.⁷⁴⁶

Com efeito, o tratamento psicanalítico tem, enquanto objetivo central, restabelecer a capacidade de viver: “A terapia psicanalítica foi criada a partir de e para doentes com incapacidade duradoura de viver, e o seu triunfo é que torna um número satisfatório deles capazes de viver a sua existência de forma duradoura”.⁷⁴⁷ Assim como o limite entre saúde e doença se mostram muitas vezes fluidos, também a meta da análise “nunca será algo diferente do que a cura prática [*praktische Genesung*] do doente, o estabelecimento de sua capacidade de realizar e de gozar”.⁷⁴⁸ Os verbos utilizados, frequentemente traduzidos por “amar e trabalhar”, foram objeto de um comentário, por parte dos editores da versão consultada, que é relevante para a nossa discussão:

Essa passagem, além de relevante, foi também bastante difundida, ao nosso ver, de modo equivocado. Na versão corrente, parece que o objetivo de uma análise consistiria em estabelecer no analisando sua capacidade de “trabalhar” e de “amar”. Entretanto, aqui, Freud emprega termos mais abrangentes: *leisten* (realizar, produzir) e *genießen* (gozar, fruir de modo agradável). Numa tradução menos literal, teríamos: capacidade de realizar [coisas] e gozar [a vida].⁷⁴⁹

Expressões semelhantes serão utilizadas, por Freud, ao considerar, por um lado, os limites da constituição psíquica de cada analisando, e, por outro, suas capacidades de sublimação: “Enquanto médicos, precisamos, antes de tudo, ser tolerantes diante da fraqueza do doente; precisamos nos contentar com o fato de termos recuperado uma parte da capacidade de *realizar e fruir* também para um paciente que não apresenta elevados valores”.⁷⁵⁰ Ele retornará a esta fórmula anos depois, ao sinalizar que a tarefa do analista é “conduzir o neurótico às mudanças que deveriam lhe restituir as capacidades perdidas de trabalhar e de fruir [*verlorene Arbeits- und Genußfähigkeiten*]”.⁷⁵¹

Deste modo, a dificuldade para fruir a vida se encontra no núcleo central da atenção do clínico de Viena, atento à “incapacidade de amar”, enquanto “traço psíquico” do recalque:

⁷⁴⁶ Cf. p. ex. as várias referências à dinâmica da transferência no caso que ele acompanha de um artista expressionista: Pfister, Oskar. *Expressionism in art: its psychological and biological basis* [1920]. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, 1922.

⁷⁴⁷ Freud, Sigmund. Sobre a psicoterapia [1905(1904)]. In: Freud, 2017, p. 70-71.

⁷⁴⁸ Freud, Sigmund. O método psicanalítico freudiano [1904(1905)]. In: Freud, 2017, p. 56-57.

⁷⁴⁹ Freud, 2017, p. 61.

⁷⁵⁰ Freud, Sigmund. Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico [1912]. In: Freud, 2017, p. 103, grifo meu.

⁷⁵¹ Freud, Sigmund. Posfácio a “A questão da análise leiga” [1927]. In: Freud, 2017, p. 303.

Eu sei que a minha ênfase no papel do sexual para o surgimento das psiconeuroses se tornou conhecida em amplos círculos [...] vários médicos [...] imaginam que na minha teoria eu afirmo que as neuroses, em última análise, originem-se a partir da privação sexual [...] Mas partindo de tal pressuposto, poder-se-ia optar, então, por evitar o árduo desvio que passa pelo tratamento psíquico e almejar diretamente a cura, recomendando a atividade sexual como meio de cura! [...] Mas não é bem assim. A necessidade e a privação sexual são apenas um dos fatores que estão em jogo no mecanismo da neurose; se fosse apenas ele a existir, a consequência não seria a doença, e sim o excesso. O outro fator, igualmente imprescindível, e que tantas vezes é esquecido, é a repulsa sexual dos neuróticos, sua incapacidade de amar, aquele traço psíquico que chamei de “recalque”. É só a partir do conflito entre as duas aspirações que surge a doença neurótica” (Freud, 2017, p. 76-77).

Com os desdobramentos de suas pesquisas sobre o amor, o criador da psicanálise não deixará de apontar cada vez mais para as tendências agressivas e destrutivas no psiquismo. Em diálogo com Pfister, Freud chega a afirmar que amor e ódio possuem a mesma importância na vida psíquica: “Eu fiz muito pelo amor, como o senhor admite, mas não posso confirmar com minha experiência que ele reside no fundo de todas as coisas, a não ser que se some a ele também o ódio, o que é psicologicamente correto. Mas aí o mundo logo nos pareceria bem mais triste”.⁷⁵² Esta elaboração teórica chegará ao seu ápice com a introdução do conceito de pulsão de morte em *Além do princípio de prazer*,⁷⁵³ que não foi incorporado por Pfister em sua teoria.⁷⁵⁴

Cerca de uma década depois, em *O mal-estar na cultura*, Freud extrairia consequências deste novo tempo de sua teoria, ao continuar em sua interpretação psicanalítica da cultura e analisar criticamente o mandamento do amor cristão. Nesse texto, Freud considera que *eros* [amor] e *ananqué* [necessidade] se tornaram os “pais da cultura humana”.⁷⁵⁵ Portanto, o amor, para Freud, é um dos fundamentos da cultura;⁷⁵⁶ mas, ao final do ensaio, ele hesitará quanto ao futuro da civilização, sem poder afirmar se o amor seria capaz de triunfar sobre a morte: “A

⁷⁵² Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 49. Carta de Freud a Pfister em 17 de março de 1910.

⁷⁵³ Freud, Sigmund. *Além do princípio de prazer = Jenseits des Lustprinzips* [1920]; [Edição crítica bilingue, comemorativa do centenário (1920-2020); tradução e notas de Maria Rita Salzano Moraes; revisão de tradução de Pedro Heliodoro Tavares; seguida do dossiê: Para ler *Além do princípio de prazer*]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

⁷⁵⁴ Apesar disso, no mesmo ano em que Freud publicou *Além do princípio de prazer*, Pfister lançou um ensaio clínico sobre a análise de um artista expressionista. Nele, o pastor aponta elementos clínicos que salientam uma forte tendência à autodestruição. O paciente reconhece ser impelido incessantemente a destruir a própria felicidade, guiando-se por uma tendência de atormentar a si mesmo (Pfister, 1922 [1920], p. 70), e chegando a dizer que a crueldade governa o mundo, é bonita e radiante (Pfister, 1922 [1920], p. 94). Pfister considera que o artista se esbalda em satisfações sadistas (Pfister, 1922 [1920], p. 157), sendo necessário reconhecer no paciente uma certa satisfação em suas concepções de vingança cruel (Pfister, 1922 [1920], p. 162).

⁷⁵⁵ Freud, 2020, p. 350.

⁷⁵⁶ Freud, 2020, p. 351.

questão do destino da espécie humana parece-me ser a de saber se, e em que medida, o seu desenvolvimento cultural será bem-sucedido em dominar a perturbação trazida à sua vida em comum através da pulsão humana de agressão e de autodestruição”.⁷⁵⁷

5.3. Ensaio de definição

Conforme visto, desde a fundação da clínica psicanalítica, o amor ocupa um lugar central. Com efeito, a teoria freudiana da sexualidade sempre frisou que eros adquire caráter amplo, que não poderia ser reduzido, exclusivamente, à questão da genitalidade. Tamanho é o escopo do conceito de sexual, em psicanálise, que Freud chega a propor o termo “psicossexualidade”, por um lado, e, por outro, a compreender a palavra “sexualidade” em um sentido equivalente àquele do verbo “amar”:

O conceito de sexual engloba muito mais na Psicanálise; tanto para cima quanto para baixo, ele vai além do sentido popular. Essa ampliação tem justificativa genética; julgamos ser parte da “vida sexual” também todas as ativações de sensações carinhosas que se originaram da fonte das moções sexuais primitivas, mesmo se essas moções experimentam um boqueio de seu objetivo sexual original ou se elas trocaram esse objetivo por outro, não mais sexual. Por isso, também preferimos falar em *psicossexualidade*, enfatizando que não se deve esquecer nem subestimar o fator anímico da vida sexual. Utilizamos a palavra “sexualidade” no mesmo sentido amplo em que na língua alemã se usa a palavra “amar” [*lieben*].⁷⁵⁸

Em certa ocasião, Pfister escreve a Freud a respeito do conceito de amor em Platão: “Fiz um belo achado em Platão, que vai alegrá-lo”.⁷⁵⁹ Encaminha, então, um trecho da obra deste renomado filósofo grego, comentando o lugar central do amor na terapêutica:

A terapêutica é o reconhecimento das moções de amor do corpo; quem nestas coisas distingue corretamente o belo e o mau amor, [...] quem promove a troca, de modo que o corpo, em vez de se apropriar de um amor se apropria do outro, e quem é capaz de ensinar o amor aos que não carregam amor dentro de si, [...] este seria o mais perfeito terapeuta.⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ Freud, 2020, p. 405.

⁷⁵⁸ Freud, Sigmund. Sobre psicanálise “selvagem” [1910]. In: Freud, 2017, p. 83, grifo no original.

⁷⁵⁹ Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 105. Mencionei este trecho do diálogo também na dissertação de mestrado (Albuquerque, 2017, p. 88-89).

⁷⁶⁰ Platão citado por Freud; Meng, 2009, p. 105.

O pastor aproxima a concepção platônica de eros ao conceito psicanalítica da pulsão de vida: “Ele [Platão] remete toda arte, religião, moral ao amor, e também conhece muito bem o inconsciente, as aspirações que se cruzam na alma...”⁷⁶¹. Pouco depois, o pastor enviaria um trabalho sobre o tema, ao qual este responderia: “Seu pequeno artigo sobre Platão é muito bem-vindo, *cela va sans dire*”.⁷⁶²

No prefácio de 1920 aos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud afirmaria que “todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão”.⁷⁶³ Mais de dez anos depois, voltaria a traçar esta aproximação, afirmando que a libido, energia da pulsão sexual, manifesta-se em tudo aquilo a que nos referimos com a palavra “amor”, que seria polissêmica: “Sua extensão coincide aproximadamente com o conceito de *Eros* em Platão”.⁷⁶⁴ Na sequência, sustenta o uso do termo “sexualidade”, mesmo reconhecendo que o uso do termo “eros” poderia tornar o vocabulário psicanalítico mais aceito nos círculos mais amplos:

Provavelmente seria um alívio para o leigo caso simplesmente usássemos Eros e erotismo em vez de pulsão sexual e sexualidade e definíssemos a libido como a energia de Eros. Porém, por razões específicas, não foi assim que aconteceu na psicanálise, e agora não podemos alterar isso.⁷⁶⁵

Logo após a introdução de *O cristianismo e a angústia*, Pfister já apresenta sua definição de amor, retomando aquilo que desenvolvera no livro *O amor da criança e suas deformações*:⁷⁶⁶ o amor é aquilo que nasce da necessidade de permanecer e se entregar a um objeto que promete contentamento. É interessante notar que no item dedicado à definição da angústia, Pfister define também o amor, o qual, para ele, compreende três fatores: um sujeito, um objeto e uma função que se estabelece entre eles. Esta função seria realizada pelo sujeito, mas frequentemente atribuída ao objeto, em que o acento recai no sentimento e na vontade. Quando direcionado primariamente ao sujeito, trata-se do amor narcísico, que procura, em primeiro lugar, a própria

⁷⁶¹ Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 105.

⁷⁶² Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 105-106. Expressão em francês, no original, significando “isto nem é preciso dizer”. Cf. Pfister, Oskar. Plato, a fore-runner of Psycho-analysis. *The International Journal of Psycho-Analysis*, v. 3, 1922b, p. 169-174.

⁷⁶³ Freud, 1996 [1905], p. 127.

⁷⁶⁴ Freud, Sigmund. *Manuscrito inédito de 1931*: edição bilíngue [1931]. São Paulo: Blucher, 2017, p. 35.

⁷⁶⁵ Freud, 2017 [1931], p. 35.

⁷⁶⁶ Pfister, Oskar. *Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen*: ein Buch für Eltern und Berufserzieher. Bern: Bircher, 1922.

satisfação; quando direcionado fundamentalmente ao objeto, trata-se do amor objetal, que procura servir, assistir, agradecer, curar, perdoar e sacrificar-se, se necessário, até a morte.⁷⁶⁷

O amor pode pertencer total ou predominantemente à esfera dos sentidos, combinar-se com sensações estéticas e, em um nível superior, ser causado por valores éticos, estéticos, religiosos e intelectuais. Toda experiência de amor, mesmo quando as pulsões de vida são sublimadas, é acompanhada por sensações corporais. Deste modo, também o amor ético admite um elemento pulsional, enquanto fator determinante, que em si mesmo não é moralmente bom e nem mau, mas deve ser julgado de acordo com os valores acima referidos.⁷⁶⁸

Pode-se também destacar que o pastor, em um trabalho de divulgação da psicanálise aos educadores, logo no início, entra no tema do amor:

A psicanálise, com base em sua experiência, estabelece que o impulso de amor, reconhecimento e liberdade necessários a todo homem, satisfaça-se de algum modo. A arte da vida, à luz da investigação psicanalítica, é, em grande parte, arte do amor, empregada esta palavra em toda a amplitude de seu significado.⁷⁶⁹

Também naquela ocasião, ele chama a atenção para a correlação entre a falta de amor e a angústia: “A vida sem amor se perde na angústia e no temor”.⁷⁷⁰ Nesse contexto, Pfister chama a atenção para o fato de que o conceito de amor em psicanálise não deve ser tomado como se desconsiderasse os ideais éticos.

Tentou-se imputar à psicanálise um conceito grosseiro de amor, em sentido baixo, naturalista. Nada mais inexato. De todo modo, a psicanálise demonstra que o amor de grande valor ética se relaciona com o amor primitivo do mesmo modo que o fruto cultivado com o silvestre. Do amor primitivo procede o amor moral, sob a influência de condições complicadas, de acordo com a natureza humana, criada para fins superiores; e assim como o fruto nobre tem que morrer sem o silvestre, do mesmo modo não se poderia originar o amor elevado se não existissem as pulsões primitivas, transformadas por uma educação conveniente.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Pfister, 1948 [1944], p. 45. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 17.

⁷⁶⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 45-46. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 17.

⁷⁶⁹ Pfister, 1947, p. 8.

⁷⁷⁰ Pfister, 1947, p. 8.

⁷⁷¹ Pfister, 1947, p. 8. Na mesma obra o pastor voltará a defender os ideais morais e éticos: “Creio poder valorar perfeitamente a seriedade ética em luta com o naturalismo. Como moralista, considero como um dever combater decididamente a um naturalismo que rebaixa o homem ao nível dos animais e que zomba do mais elevado idealismo ético” (Pfister, 1947, p. 60-61)

Deste modo, admite-se que o reconhecimento honesto da dimensão pulsional trazido pela análise não seria contrário a um projeto pessoal de “enobrecimento das pulsões” e nem à fé religiosa: “Precisamente a psicanálise demonstrou a possibilidade e a necessidade deste enobrecimento das pulsões, e como em lugar do amor grosseiro se apresenta, substituindo-o, o Eros altruísta e idealista, até chegar às alturas do amor de Deus cristão”.⁷⁷²

É clara, no pensamento de Pfister, sua concordância com a asserção de que o elemento da sexualidade se encontra presente na religião; entretanto, ele o considera insuficiente para compreender o fato religioso: “Mesmo nas produções mais elevadas da ética e da religião se encontra a sexualidade, sem que por isso sejam somente sexualidade”.⁷⁷³ Segundo o pastor, as críticas categóricas à psicanálise seriam derivadas de uma compreensão indevida da teoria freudiana sobre a sexualidade:

Se se tivesse compreendido bem a Freud, as ondas da agitação não teriam sido tão altas. Mas se objeta que Freud sexualiza o amor, posto que o inclui na sexualidade. Não quero defender as designações de Freud; eu mesmo utilizo a palavra “sexual” sempre em sentido restringido. Mas está justificado fazer tanto ruído por causa de uma palavra?⁷⁷⁴

Prescindir da questão da sexualidade se mostra, portanto, da ordem da impossibilidade: “Muito me satisfaria que a análise não tivesse nada a ver com a vida sexual, mas agir assim é cientificamente impossível e prejudicial à prática”.⁷⁷⁵ De maneira semelhante não se pode desconsiderar o papel determinante deste fator para o cristianismo. Se, por um lado, “somente o ignorante pode negar que a sexualidade tenha desempenhado um importante papel mesmo no desenvolvimento da religião cristã”,⁷⁷⁶ por outro, o pastor argumenta: “Seria estúpido

⁷⁷² Pfister, 1947, p. 8-9. Mais adiante ele afirmará: “Corresponde também às normas da ética, que as pulsões, como todas as forças psíquicas, sirvam à consciência moral. Com o recalque podem converter-se, em determinadas circunstâncias, em forças destrutoras, mas nem sempre isto há de acontecer. A análise pedagógica recupera as excitações pulsionais opostas à moral, desoladores da vida, por causa do recalque, e coloca-as a serviço da consciência com um fim moral” (Pfister, 1947, p. 62). Ele escreve também: “Uma bela direção das pulsões vitais é o amor ao próximo” (Pfister, 1947, p. 116).

⁷⁷³ Pfister, 1947, p. 60. Aliás, o próprio Freud afirmara isto, como se pode observar no parágrafo particularmente claro que abre o quarto ensaio de *Totem e tabu*: “Não tem fundamento o receio de que a psicanálise, primeira a descobrir que os atos e estruturas psíquicas são invariavelmente supradeterminados, fique tentada a atribuir a uma fonte única a origem de algo tão complicado como a religião. Se a psicanálise é compelida – e é na realidade, obrigada – a colocar toda a ênfase numa determinada fonte, isto não significa que esteja alegando ser essa fonte a única ou que ela ocupe o primeiro lugar entre os numerosos fatores contribuintes. Somente quando pudermos sintetizar as descobertas dos diferentes campos de pesquisa é que se tornará possível chegar à importância relativa do papel desempenhado na gênese das religiões pelo mecanismo estudado nessas páginas. Essa tarefa está acima dos meios de que dispõe um psicanalista, assim como de seus objetivos” (Freud, 1996 [1913(1912-1913)], p. 109)

⁷⁷⁴ Pfister, 1947, p. 69.

⁷⁷⁵ Pfister, 1947, p. 125.

⁷⁷⁶ Pfister, 1947, p. 63.

considerar a religião, a arte, a moralidade etc., somente enquanto uma sexualidade sublimada”.⁷⁷⁷

O amor é enigmático. Consegue-se no máximo aproximar-se de algumas tentativas de definição. Nesse contexto pode-se recorrer à consideração do fundamento antropológico enquanto dado básico subjacente para uma teologia do amor:

*A afirmação fundamental do amor de Deus para conosco, que porta toda outra afirmação teológica sobre o amor, é – como aliás toda afirmação sobre Deus – uma afirmação análoga, e na verdade, se evitarmos toda abstração e deixarmos agir sobre nós o conteúdo pleno da palavra: um antropomorfismo (cf. Tomás, S. Th. I-II 1 10,1), que como tal só se justifica à medida que ele é determinado por Jesus Cristo como amor de Deus feito homem.*⁷⁷⁸

Vale recordar que em *A ilusão de um futuro* Pfister apontara para Freud que a história das ciências precisa lidar constantemente com antropomorfismos, questionando: “Por que a religião e a teologia constituiriam uma exceção?”.⁷⁷⁹ De fato, o que a teologia assume concretamente é “admitir na fé a história de Jesus Cristo como visualização do amor de Deus”, ainda que se admita que este não possa ser captado de maneira representável.⁷⁸⁰ Isto pode ser constatado na forma como facilmente se banalizam ingenuamente as afirmações relativas ao amor divino, mesmo dentro do contexto da experiência de fé no Crucificado Ressuscitado; em suma, “o que seja o amor de Deus em si mesmo, não o sabemos”.⁷⁸¹

Tudo o que se pode afirmar a respeito de Deus, fazemos enquanto humanos: reconhecimento central no giro antropológico que a teologia faria no século XX, em grande medida enquanto resposta à crítica moderna. Deste modo, falar do amor de Deus implica referir-se à realidade salvífica que se volta à humanidade na criação e em Jesus, com um termo que é o “nome da mais alta possibilidade humana” e que indica “o fato de que Deus e a fé nele são maiores do que toda a experiência terrena de negatividade e malogro”.⁷⁸²

⁷⁷⁷ Pfister, 1947, p. 64.

⁷⁷⁸ Pesch in Eicher, 1993, p. 7, grifos no original.

⁷⁷⁹ Pfister, 2003 [1928], p. 31.

⁷⁸⁰ Pesch in Eicher, 1993, p. 7.

⁷⁸¹ Pesch in Eicher, 1993, p. 7. A respeito da banalização da afirmação do amor de Deus, o grande teólogo tcheco Tomáš Halík, especialista no diálogo entre crentes e não crentes, afirma de maneira particularmente ilustrativa: “Quando respondi aos meus amigos que, curiosos, me perguntavam qual era o tema que eu estava preparando para o meu novo livro e eu lhes disse que escreveria sobre o amor, sua reação pouco entusiasmada não me surpreendeu [...] Nas livrarias com literatura religiosa, sempre evitei instintivamente aqueles livros que ostentam a palavra ‘amor’ em seu título: Eu temia que, logo nas primeiras palavras, eu seria borrifado com aquele perfume doce e barato da breiguice religiosa que me enoja imediatamente” (Halík, Tomáš. *Quero que sejas*: podemos acreditar no Deus do amor? Petrópolis: Vozes, 2018, p. 13).

⁷⁸² Pesch in Eicher, 1993, p. 7-8.

Portanto, não podemos senão nos aproximar de uma “tentativa de definição” deste “conceito teológico fundamental”, que poderia ser assim formulada: “Amor é a realidade de Deus revelada em Jesus Cristo, perceptível na fé contra todas as aparências, no seu voltar-se para o homem e para o mundo, criando, restaurando e consumando”. Desta forma, Deus se volta e “visa a todo indivíduo humano no sentido de transformar-lhe a existência para que passe o amor adiante e, sendo assim, vincula todos entre si”. Pode-se sintetizá-lo assim: “amor é determinar fundamentalmente toda a realidade em vista de Deus”. Em suma: “Aspecto decisivo é que amor como conceito *teológico* fundamental identifica-se estritamente com a realidade de *Deus*, que desde toda a eternidade se autodetermina como amor”.⁷⁸³

Na história da teologia, a escolástica destacou um elemento da tradição mística, denominada apofatismo, segundo o qual, a experiência de Deus se encontra atravessada estruturalmente pela impossibilidade de ser inteiramente tematizada conceitual e verbalmente.⁷⁸⁴ Esta marca pode ser encontrada exemplarmente na questão sobre “Os nomes divinos”, presente na primeira parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, especialmente no artigo intitulado “Os nomes são atribuídos a Deus e às criaturas de maneira unívoca?”.

É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas. Porque um efeito que não se iguala ao poder de causa eficiente recebe a semelhança da causa, não segundo a mesma razão, mas de maneira deficiente: de modo que o que nos efeitos se encontra dividido e múltiplo, na causa se encontra simples e uno [...] Assim, quando o nome *sábio* é atribuído ao homem, ele circunscreve de alguma maneira e compreende a realidade significada, ao passo que, quando é atribuído a Deus, deixa a realidade significada incompreendida e ultrapassando a significação do nome.⁷⁸⁵

O que neste ponto se afirma sobre a sabedoria vale também para o amor: “O mesmo argumento vale para os outros nomes”.⁷⁸⁶ Ao mesmo tempo, reconhecer o limite da significação não implica desconsiderar todo o valor do que se pode alcançar por meio da palavra e da razão.⁷⁸⁷ Acompanhando a reflexão do Aquinate, podemos constatar sua observação de que o nome comum a respeito de Deus e de sua criatura implica uma conexão entre essas significâncias, pois, do contrário, “nada se poderia conhecer de Deus a partir das criaturas, nada

⁷⁸³ Pesch in Eicher, 1993, p. 8-9.

⁷⁸⁴ Cf. o compêndio de história da mística cristã, já citado anteriormente, produzido pelo grupo de pesquisa interinstitucional e interdisciplinar, denominado “Apophatiké: estudos interdisciplinares em mística” (Losso; Bingemer, Pinheiro, 2022).

⁷⁸⁵ Tomás de Aquino, 2009, p. 294; ST I, q. 13, a. 5, grifo no original.

⁷⁸⁶ Tomás de Aquino, 2009, p. 294-295; ST I, q. 13, a. 5.

⁷⁸⁷ A respeito desta questão sob a perspectiva da psicanálise, cf. Maurano, Denise; Albuquerque, Bruno. Feminino e mística: ressonâncias trágicas e barrocas do que ultrapassa o fio das palavras. *Revista Pistis&Praxis – Teologia Pastoral*, v. 13, ed. espec. Curitiba, 2021, p. 260-272.

demonstrar a seu respeito; sempre se cairia na falácia da equivocidade”.⁷⁸⁸ Desta forma, o doutor angélico extrai importantes consequências para a antropologia teológica: “Só podemos nomear Deus a partir das criaturas [...] Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas”.⁷⁸⁹

Podemos, portanto, pensar que o amor humano é um ponto de apoio fundamental para a experiência do amor de Deus, seja porque é a partir da vivência do amor humano que se pode intuir e usufruir o amor divino,⁷⁹⁰ seja porque este mesmo amor divino convoca e envia em missão a servir Deus junto aos irmãos e irmãs, especialmente os mais empobrecidos. A Bíblia cristã sempre sublinha esta conexão indissociável entre o amor a Deus e ao próximo, a tal ponto que já se afirmou: “Não se poderia afirmar melhor que no fundo não há senão um só amor [...] O amor do próximo é portanto essencialmente religioso, não é uma simples filantropia [...] amando nossos irmãos, amamos o próprio Senhor”.⁷⁹¹

Esta imbricação se encontra claramente formulada no discurso de Jesus em uma significativa perícopete mateana sobre o último julgamento. Diante daqueles que ofereceram alimento ao faminto, bebida ao sedento, abrigo ao forasteiro, roupa ao nu, visita ao doente e ao preso, o rei proclama: “Em verdade vos digo; cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes”.⁷⁹²

Em consequência, a invocação de ágape tende a conduzir os cristãos até às pessoas mais afastadas, não obstante a permanência de uma dimensão de ideal que não é completamente realizável e acessível, mas mobiliza e exorta a viver o amor, mesmo baseado no eros desejante.⁷⁹³ Nesse contexto, o amor a Deus e ao próximo encontram-se intimamente vinculados: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar”.⁷⁹⁴

A história do cristianismo, entretanto, conforme mostra o pastor de Zurique, nem sempre testemunha uma orientação da própria vida a partir do critério da graça amorosa, que se nutre da fonte divina de ágape. Frequentemente, outros são os traços psíquicos delineados nos perfis

⁷⁸⁸ Tomás de Aquino, 2009, p. 295; ST I, q. 13, a. 5.

⁷⁸⁹ Tomás de Aquino, 2009, p. 295; ST I, q. 13, a. 5.

⁷⁹⁰ Dirigindo-se a um público amplo, o monge alemão Anselm Grün escreve sobre a importância de desenvolver uma autoestima saudável para a vivência da espiritualidade: Grün, Anselm. *Desenvolver a autoestima, superar a incapacidade: caminhos espirituais para o espaço interior*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁷⁹¹ Wiener in Léon-Dufour *et al*, 1972 [1970], p. 51.

⁷⁹² Bíblia, 2010, p. 1750; Mt 25,40.

⁷⁹³ Bobineau, Olivier. Qu'est-ce que l'agapè ? De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie. *Révue du MAUSS*, n. 35, 2010, p. 302.

⁷⁹⁴ Bíblia, 2010, p. 2132; 1Jo 4,20.

que professam, nominalmente, a fé em Cristo. É significativo, neste sentido, que Pfister tenha dedicado um livro à exploração da piedade do conde Ludwig von Zinzendorf, interpretando muitas de suas crenças e práticas a partir da teoria freudiana da sexualidade. O resultado deste empreendimento é o desmascaramento de uma série de mecanismos inconscientes, que podem atuar, de forma subjacente, às perturbações do amor, na religiosidade cristã.

5.4. Perturbações na piedade de Ludwig von Zinzendorf

Ao escrever um livro sobre o conde Ludwig von Zinzendorf, Pfister o dedica a Jung, na época em que este continuava sendo membro do movimento psicanalítico: “Ao senhor Dr. med. et jur. C. G. Jung / com gratidão e estima / O autor”. A tese central da obra consiste em mostrar o quanto a piedade do conde, representante da história espiritual do movimento reformador, encontra-se profundamente marcada pelo recalque. Por conseguinte, o pastor de Zurique argumenta que esta deflexão da libido, para a dimensão da religiosidade, teria trazido consequências devastadoras, tanto para o indivíduo quanto para a coletividade.

De certa maneira, Zinzendorf pode ser considerado um caso paradigmático da proposição que Pfister elaboraria muitos anos depois, em *O cristianismo e a angústia*, na medida em que a negação do reconhecimento da dimensão libidinal traria, em consequência, graves transtornos do amor, manifestados nas deformações da piedade. Ao traçar um percurso biográfico desde a infância do líder religioso, passando pelos anos da puberdade, a juventude e a vida matrimonial, até chegar à última etapa de sua vida, Pfister é categórico, na constatação de que os estados de angústia, vivenciados pelo conde, remontam à questão da sexualidade.

O especialista não pode duvidar, por um instante, que esse estado de angústia tenha causas sexuais [...] Além da angústia, que, no estado atual da teoria da neurose, deve ser vista enquanto prova segura da libido insatisfeita, também a menção daquelas ideias torturantes tidas como nojentas, aponta para uma etiologia sexual das perturbações da fé infantil.⁷⁹⁵

Este desenlace estaria atrelado às vivências traumáticas do conde, em sua infância e adolescência, com a família e a instituição escolar, que não teriam possibilitado a ele um espaço saudável de desenvolvimento, leveza e diversão. O pai do conde teria, desde a infância, orientado para Jesus o “eros religioso” de seu filho.⁷⁹⁶ Uma sublimação libidinal aparentemente feliz teria

⁷⁹⁵ Pfister, 1910a, p. 6-7.

⁷⁹⁶ Pfister, 1910a, p. 87.

sido alcançada, pela adesão ao Salvador, mas, em pouco tempo, os sintomas de angústia revelaram que esta saída tinha sido conquistada de maneira imperfeita: “O prazer de sofrer se incutiu profundamente no menino, que ainda era atormentado com frequência pela angústia”.⁷⁹⁷

Na idade adulta, a angústia decorrente da sexualidade recalcada já teria se espalhado para a sexualidade de modo geral, impelindo o conde à “ascese cujo caráter pernicioso e imoral a história dos santos cristãos e não cristãos narra com clareza horripilante”.⁷⁹⁸ Zinzendorf experimentou dificuldades para escolher uma noiva e casar-se: “Quatro vezes ele esteve na situação em que deveria ou queria casar-se com uma pessoa, mas achou que ela combinaria melhor com um outro”; nesta época, segundo Pfister, a libido já estava fortemente concentrada em Cristo, de modo que, “exceto Jesus, todas as coisas são excremento para ele”.⁷⁹⁹

Numerosas são as atestações de angústia, correlatas ao recalque da sexualidade, do qual decorrem também o desprezo pelo mundo, que se inicia com o desapareço pela dimensão corporal e termina abrangendo toda a existência.⁸⁰⁰ O esforço para manter o recalque teria feito com que o erotismo primário adquirisse forte coloração religiosa, e a piedade fosse ostensivamente sexualizada.⁸⁰¹ Neste sentido, a religiosidade zinzendorfiana pressupõe o recalque do erotismo, caracterizando-se por um traço infantil, decorrente deste represamento pulsional.⁸⁰² Desse modo, Pfister identifica, na piedade do conde Zinzendorf, uma “finalidade profilática da jesulatria: ajuda contra tribulações sexuais”.⁸⁰³

A piedade zinzendorfiana não se apresenta pela via metafórica, diferentemente do que acontece na tradição bíblica.⁸⁰⁴ As marcas do desenvolvimento psicosexual infantil são preservadas, quase intactamente, nos traços piedosos: “Toma-se de empréstimo, sobretudo, a

⁷⁹⁷ Pfister, 1910a, p. 8. Mais adiante, Pfister se referirá a uma “sublimação incompleta” no caso do conde: “O desejo de se tornar menor ainda aos seus olhos aponta para uma sublimação incompleta” (Pfister, 1910a, p. 26).

⁷⁹⁸ Pfister, 1910a, p. 14. Em outro momento, o pastor afirmará: “O mais dileto filho da neurose de angústia é a ascese. Zinzendorf pagou seu tributo a ela” (Pfister, 1910a, p. 80). Ao tratar da psicologia da vida amorosa, Freud teceria um comentário interessante sobre o papel do cristianismo na história do amor: “Em épocas nas quais a satisfação amorosa não encontrou dificuldades, talvez como durante a decadência da cultura da Idade Antiga, o amor perdeu o valor, a vida ficou vazia, e foram necessárias intensas formações reativas para restabelecer os valores afetivos indispensáveis. Nesse contexto, podemos afirmar que a corrente ascética do cristianismo criou valores psíquicos para o amor que a Antiguidade pagã nunca lhe conseguiu emprestar. Ela alcançou sua maior importância com os monges ascéticos, cuja vida foi preenchida quase que exclusivamente pela luta contra a tentação libidinoso (Freud, Sigmund. Sobre a mais geral degradação da vida amorosa” (Contribuições para a psicologia da vida amorosa – II). In: *Amor, sexualidade, feminilidade* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 7]. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 148).

⁷⁹⁹ Pfister, 1910a, p. 10-11. Cf. alusão implícita a uma carta paulina: “Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele, perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo” (Bíblia, 2010, p. 2051; Fl 3,8).

⁸⁰⁰ Pfister, 1910a, p. 20.

⁸⁰¹ Pfister, 1910a, p. 21.

⁸⁰² Pfister, 1910a, p. 92.

⁸⁰³ Pfister, 1910a, p. 44.

⁸⁰⁴ Pfister, 1910a, p. 42.

transferência de quase toda a libido a Jesus, em torno de quem gira a vida toda”.⁸⁰⁵ Por outro lado, o conde demonstra clareza no uso da razão e no campo das estratégias institucionais: “Dentro da esfera religiosa, Zinzendorf persegue, no trabalho teológico, político-elesiástico e missionário, interesses tão espantosamente amplos que não se pode falar da existência de um estreitamento do campo de visão intelectual”.⁸⁰⁶ Apesar disso, Pfister argumenta que também na missão eclesial do conde os elementos infantis comparecem:

Até mesmo as duas obras do conde significativas para a história universal, a saber, a fundação da comunidade de Herrnhut como *ecclesiola in ecclesia* [igrejinha na igreja] que unia luteranos, irmãos morávios e reformados, bem como a missão dos Irmãos, remontam a desejos infantis. A forma psicológica também permanece infantil em toda parte onde irrompem as mais íntimas e ardentes inclinações.⁸⁰⁷

Exercendo um governo autoritário,⁸⁰⁸ o conde chamava os irmãos e irmãs de “vermezinhas do sangue”,⁸⁰⁹ e desejava que as crianças tivessem “corações intimamente contentes, que nadam no sangue de Jesus”.⁸¹⁰ O cristão deveria considerar-se “desprovido de valor, o menor pozinho entre todas as partes mofadas que foram moldadas segundo o cadáver de Jesus, e preparadas com seu santo sangue”.⁸¹¹ Com efeito, as chagas exercem um efeito cada vez maior sobre Zinzendorf, até que se tornam praticamente “o bem supremo e único em torno do qual gira a vida toda, e não apenas a piedade”.⁸¹² Antes voltada à personalidade de Jesus em seu conjunto, a libido passa a concentrar-se neste elemento específico que são as feridas de Cristo: “A perversidade polimórfica se eleva de suas profundezas, seus componentes abandonam o túmulo e se mostram na cidade santa da fé”.⁸¹³

A veneração do sangue de Jesus constitui, portanto, um centro da piedade zinzendorfiana, e ponto cardeal de sua teologia:⁸¹⁴ “Que nada mais fique da teologia exceto tão somente a teologia do sangue”,⁸¹⁵ ele chegará a afirmar. Entretanto, este foco não é acompanhado das doutrinas teológicas tradicionais: “Só excepcionalmente é dito que o sangue de Jesus produz

⁸⁰⁵ Pfister, 1910a, p. 25.

⁸⁰⁶ Pfister, 1910a, p. 25.

⁸⁰⁷ Pfister, 1910a, p. 25.

⁸⁰⁸ Pfister, 1910a, p. 33.

⁸⁰⁹ Zinzendorf citado por Pfister, 1910a, p. 36.

⁸¹⁰ Spangenberg citado por Pfister, 1910a, p. 37.

⁸¹¹ Zinzendorf citado por Pfister, 1910a, p. 41.

⁸¹² Pfister, 1910a, p. 53.

⁸¹³ Pfister, 1910a, p. 88.

⁸¹⁴ Pfister, 1910a, p. 55.

⁸¹⁵ Zinzendorf citado por Pfister, 1910a, p. 55.

satisfação por nós”.⁸¹⁶ O que parece entrar em cena são, mais propriamente, os elementos sadista e masoquista; o primeiro, estimulado pela forma por meio do qual teria sido apresentado à criança o martírio de Jesus ensanguentado; o segundo, pela recusa de quase todo prazer na infância: “Com isso surgiu uma involução da libido que transformou uma certa autotortura ascética em necessidade psicológica e depois, porém, em um deleite cruel”.⁸¹⁷ Deste modo, o conde parece considerar que as privações conduzem a uma espécie de forma superior de vida; deste modo, Zinzendorf “fez da aflição uma virtude e se ocupou, como infelizmente ocorre com frequência em nossos neuróticos e na história da moral religiosa, com os negócios do masoquismo, que agora se entrega a seus prazeres sobre o solo venerável da piedade”.⁸¹⁸

Também a morte é um tema central em sua piedade, a ponto de afirmar: “Estou às voltas com a morte a tal ponto que decerto me esqueço de dançar”.⁸¹⁹ O deleite com pensamentos agradáveis sobre a morte, segundo Pfister, seriam “efeito natural daquele recalque excessivo que, suplantando-se, transformou-se em oração”.⁸²⁰ Um erotismo mortífero se constitui em torno do “subterrâneo primariamente necrófilo do culto ao cadáver”.⁸²¹ Desta forma, ao calor da vida pulsional se contrapõe a frialdade do cadáver de Jesus crucificado.⁸²² No entanto, esta estratégia não funciona: o recalque sempre traz, embutido, o retorno do recalcado.

Desse modo, Pfister sublinhará que os componentes homossexuais da constituição psíquica do conde teriam encontrado expressão disfarçada em sua devoção religiosa; assim, ele procura demonstrar “o caráter homossexual da veneração zinzendorfiana de Jesus mesmo para a pessoa a quem a homossexualidade sublimada parecesse primeiramente um absurdo”.⁸²³ Segundo ele, esta homossexualidade sublimada preenche quase inteiramente a piedade de Zinzendorf, e se encontra vinculada ao recalque da heterossexualidade:⁸²⁴ “Por mais constrangedor que isso nos afete como leitores, *Zinzendorf narra com eloquência importuna a ‘grutinha no lado’ como órgão genital feminino*”.⁸²⁵ Os caminhos para uma vivência da sexualidade no matrimônio estavam truncados: “não se pode dizer que houvesse um amor real de esposos. Também não podia se dar uma satisfação da necessidade erótica, razão pela qual a

⁸¹⁶ Pfister, 1910a, p. 54.

⁸¹⁷ Pfister, 1910a, p. 105.

⁸¹⁸ Pfister, 1910a, p. 105.

⁸¹⁹ Zinzendorf citado por Pfister, 1910a, p. 41.

⁸²⁰ Pfister, 1910a, p. 11.

⁸²¹ Pfister, 1910a, p. 47.

⁸²² Pfister, 1910a, p. 49.

⁸²³ Pfister, 1910a, p. 46.

⁸²⁴ Pfister, 1910a, p. 47.

⁸²⁵ Pfister, 1910a, p. 58, grifo no original.

libido primária ficava para trás em uma irritação constante”.⁸²⁶ As pulsões teriam voltado suas demandas para o centro da vida religiosa, em excessos desmedidos:

Com isso Zinzendorf se condena à proximidade com incontáveis pessoas piedosas que são admiradas e veneradas por insipientes como milagres da piedade, mas que, olhando-se mais de perto seu estado anímico, mostram ser personalidades repulsivas, nojentas em termos religiosos e morais, mesmo que a comunidade eclesial, cuja moral perigosa e não evangélica as tenha impelido para sua miséria, em associação com experiências de vida ruins, dote-as de uma auréola.⁸²⁷

De acordo com Pfister, Zinzendorf vivencia sua piedade religiosa aos moldes de uma “traumatolatria” ou de um “delírio amoroso”.⁸²⁸ É provável, contudo, que o próprio conde não tivesse plena consciência do caráter sexual de suas devoções: “O conde acreditava, antes, que havia recalçado completamente a vida pulsional natural”.⁸²⁹ Por outro lado, o pastor sustenta que a devoção do conde não pode ser entendida exclusivamente em sua função sexual; em particular, ele destaca os frutos ecumênicos de seus esforços:

A energia de Zinzendorf, sua diligência no trabalho e fidelidade ao dever percebido merecem reconhecimento pleno. Uma ação cuja magnitude na história mundial dificilmente podemos superestimar foi a união de diversas confissões ou denominações em sua *ecclesiola* [pequena igreja]. *Em sua época Zinzendorf exercitou uma tolerância pela qual os pósteros continuam lhe devendo a mais profunda gratidão.*⁸³⁰

Mais de uma vez, Pfister reconhece abertamente realizações positivas da atuação do conde:

O teólogo sensato não deixará que as deficiências de Zinzendorf lhe tirem o contentamento com suas realizações positivas [...] A pregação de Zinzendorf

⁸²⁶ Pfister, 1910a, p. 107. O pastor chega a afirmar que, na abordagem zinzendorfiana do matrimônio, “o que está inteiramente ausente é a ternura do amor conjugal” (Pfister, 1910a, p. 40). Ao se referir à morte da esposa do conde, Pfister afirma que sua vida foi rica em trabalho e renúncia, acrescentando em seguida: “uma santa protestante em termos de autorrenúncia e mística de Cristo, se essa negação da sexualidade psíquico-primária não fosse contrária ao protestantismo” (Pfister, 1910a, p. 97). Em carta a Freud, ainda no início da correspondência, Pfister já escrevera sobre a questão da sexualidade no protestantismo: “A própria ética protestante... retirou do relacionamento sexual a mácula da impureza. A Reforma na essência nada mais é do que uma análise da repressão sexual católica, lamentavelmente uma análise muito insuficiente, por isso a neurose de angústia da ortodoxia eclesiástica e seus sintomas correlatos, os processos de bruxaria, o absolutismo político, a sujeição social nas corporações etc. Nós, modernos pastores evangélicos, sentimo-nos completamente protestantes e somos regidos pela certeza (?) de sermos muito pouco reformados. Estamos procurando um novo campo. Nossa Igreja permite a nós, cidadãos de Zurique, absoluta liberdade. Em questões éticas podemos pensar livremente, sem sermos heróis. Justamente nas cidades, a realidade sexual está coberta de hipocrisia, e por isso, cheia de imundície” (Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 27).

⁸²⁷ Pfister, 1910a, p. 113-114.

⁸²⁸ Pfister, 1910a, p. 53.

⁸²⁹ Pfister, 1910a, p. 109.

⁸³⁰ Pfister, 1910a, p. 109, grifo no original.

sobre a tolerância religiosa e a fraternidade em uma época de mania de malsinação, a acentuação da piedade enquanto amor interior, e não enquanto mera dogmática e moral, a perspectiva grandiosa que abarca a humanidade, nos permanecem elevadas e veneráveis, ainda que os vasos nos quais Zinzendorf colocou seus tesouros nos sejam repulsivos.⁸³¹ Eu admito franca e abertamente que algumas comunidades ainda têm muito a aprender da brandura, generosidade e intimidade da Comunidade dos Irmãos, mesmo que seu isolamento pietista para com o mundo, a vigilância ainda costumeira da vida matrimonial e o descaso para com alguns interesses culturais encerrem sérios perigos.⁸³²

O reconhecimento dos elementos positivos, entretanto, de modo algum faz com que o pastor suavize as críticas dirigidas à piedade zinzendorfiana, a qual, segundo ele, foi altamente influenciada por seus complexos inconscientes: “Seria fácil demonstrar como a teologia de Zinzendorf corresponde estreitamente a seus complexos [...] a cristologia, a pneumatologia, a doutrina da Trindade e outros labirintos conceituais eram necessários para poder viver as necessidades sexuais de maneira sublimada”.⁸³³ São criticados, especialmente o dualismo, que desvaloriza a vida terrena; o estreitamento do horizonte intelectual e cultural, que se empobrece; e a desconsideração da dimensão ética, que fica relegada a segundo plano:

[...] a malsã orientação dualista do conde produz tal desvalorização da vida terrena que o elemento moral perde sua dignidade própria e fica bem atrás do culto, ao passo que Jesus percebia a relação de pessoa para pessoa como o culto supremo e colocou o aparelho cultural em segundo plano (p. ex., em Mt 5,23).⁸³⁴ Ao mesmo tempo, por causa de Zinzendorf, o horizonte intelectual foi estreitado com uma atitude hostil à cultura, de modo que a vida empobreceu. Por fim, o lugar de um empenho ético sério é ocupado pelo excesso erótico que faz com que no reino da religião as mais grosseiras perversidades corram soltas sem a menor sublimação e até torna essas bacanais meta e ideal da vida toda.⁸³⁵

Numerosos são os traços sinalizados por Pfister para indicar a incapacidade de Zinzendorf para sublimar eticamente a vida pulsional. Embora se gloriasse de sua modéstia, na verdade era propenso ao autoelogio; periodicamente entregava-se à falta de veracidade; embora disciplinasse

⁸³¹ Referência indireta a uma citação paulina: “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila” (Bíblia, 2010, p. 2020; 2Co 4,7).

⁸³² Pfister, 1910a, p. 116-117. Procurando valorizar o legado do conde, o pastor defenderá, ainda, que “ele de modo algum representa as formas mais horríveis e imorais de aberração religiosa cristã e não era um hipócrita ou devasso, e sim vítima de uma educação equivocada e de uma época abundante em formas bizarras de mau gosto”; e acrescenta, ainda: “Fenômenos bem mais lamentáveis são apresentados pela religiosidade de muitos santos católicos e pela história das seitas protestantes” (Pfister, 1910a, p. 117-118).

⁸³³ Pfister, 1910a, p. 87.

⁸³⁴ “Portanto, se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e depois virás apresentar tua oferta” (Bíblia, 2010, p. 1711-1712; Mt 5,23-24).

⁸³⁵ Pfister, 1910a, p. 110.

duramente as outras pessoas, considerava que, com ele próprio, o Salvador estaria satisfeito. Ocasionalmente, ele se permitia reconhecer um erro; mas, tinha acessos de ira, e irrompia em xingamentos desmedidos por causa de ninharias. Em suma: “O que quase se destaca mais é a falta de amor real às pessoas por parte de Zinzendorf”.⁸³⁶ A dureza no trato com as crianças merece ser especialmente destacada:

A forma como o conde abusava das crianças com sua piedade, as subtraía de seus pais, as torturava com ideias de angústia e morte, de modo que eram encontradas chorando à noite por causa do “amor” de Jesus, deve ser classificada como quase um crime contra a juventude. Assim, no caso de Zinzendorf, a violentação ascética da natureza se vingava, como observamos frequentemente entre neuróticos, com uma redução considerável do conteúdo moral e do desempenho moral.⁸³⁷

Assim, além de sexualizar terrivelmente a religião, o conde desvaloriza a ética.⁸³⁸ Sua falta de engajamento social é associada por Pfister à mística: “Na religiosidade aqui descrita Zinzendorf se aproximou da *mística*”.⁸³⁹ Pouco depois, o pastor afirma: “É sumamente notável a circunstância de que para Zinzendorf a personalidade ética de Jesus e sua exigência moral não têm uma importância digna de menção”.⁸⁴⁰

Por fim, o pastor reconhece o desconcerto que seu ensaio sobre um dos mais importantes pais do pietismo pode causar; mesmo assim, defende a importância de abordar criticamente o tema da religiosidade, sem esquivá-lo do exame científico sério: “Para alguns leitores decerto é penoso que em nosso exame Zinzendorf tenha saído perdendo. Isso ocorre não só na investigação psicanalítica, mas em *toda* investigação criticamente honesta. O psicólogo da religião não pode eximir-se de penetrar em situações íntimas”.⁸⁴¹ Nesse contexto de avaliação crítica da religião, a teoria psicanalítica ocupa, para ele, um lugar central, conforme sustentado ao longo desta tese:

Só a psicanálise nos dá a chave para a compreensão psicológica e o tratamento terapêutico bem-sucedido dessa espécie de fenômenos. Ela também nos aguça o olhar para a bênção de uma religião sadia, geradora dos mais elevados bens

⁸³⁶ Pfister, 1910a, p. 110-112.

⁸³⁷ Pfister, 1910a, p. 112.

⁸³⁸ Pfister, 1910a, p. 116.

⁸³⁹ Pfister, 1910a, p. 46, grifo no original. Mais à frente, ele comparará os “desejos místicos” do conde às religiões matriarcais, considerando-os traços infantis, “como os dos povos primitivos e dos adoradores de Mitras, Átis, Dionísio, da grande mãe, de Ísis e divindades semelhantes, como infantilismos, ou seja, os remontamos a sonhos e desejos infantis. Assim, nosso analisando dá uma contribuição para a proposição de Jung de que no psiconeurótico muitas vezes surgem formações psíquicas que dominavam o pensamento em fases do desenvolvimento há muito superadas” (Pfister, 1910a, p. 112-113).

⁸⁴⁰ Pfister, 1910a, p. 46.

⁸⁴¹ Pfister, 1910a, p. 116, grifo no original.

vitais e das mais tremendas energias éticas. O cristianismo só tem a ganhar com a pesquisa psicanalítica porque sua força vital está fundamentada na verdade.⁸⁴²

Desde o início, Freud demonstra interesse pelo que Pfister escreve a respeito do conde pietista: “O senhor não poderia ceder-me uma amostra de sua tão fértil produção para os *Escritos sobre Psicologia Aplicada*? Também fico com o *Zinzendorf*, sem me espantar com o homossexualismo, se o volume total não ultrapassar cinco ou seis páginas”.⁸⁴³ Quando recebe o texto, não deixa de agradecer: “Acolho com profunda satisfação seu santo esmagado pelo senhor com toda maestria. Ele deve ir para a impressão logo após o *Leonardo*⁸⁴⁴ e espero que incomode muitas pessoas de bem”.⁸⁴⁵ Jung pretendia publicá-lo no *Anuário de pesquisas psicológicas e psicanalíticas*, mas Freud intervém: “Seu *Zinzendorf* foi lido às pressas e com suspense. Resultado: de forma alguma me ocorre devolvê-lo. Ele tem toda a qualificação imaginável para um caderno dos *Textos de psicologia aplicada*”.⁸⁴⁶ Estes são os comentários do criador da psicanálise à interpretação pfisteriana da piedade do conde Zinzendorf:

A princípio imaginei algo bem diferente, algo picante, escandaloso, e agora retiro todas as minhas difamações do Conde. Ele é um sincero e pobre tolo que além do mais não trapaceia mais do que, na expressão de Fontane, todos os grandes homens. Seu trabalho nele é, de maneira primorosa, transparente até o último grau, impressionante, convincente para todo aquele que, a qualquer custo, não se precaver de ser convencido.⁸⁴⁷

Apesar de observar que o pastor reconhece a importância da dimensão da sexualidade, ao interpretar a devoção do conde pelas chagas de Cristo enquanto uma expressão da sexualidade perversa, Freud acrescenta “algumas notas de pouca importância”.⁸⁴⁸ Segundo ele, ocorrera uma distorção na representação da vagina, que teria passado a ser representada pela ferida aberta de Jesus na cruz. Freud corrobora esta interpretação, chamando a atenção para os estudos da sexualidade infantil que mostraram que a genitália feminina é considerada na infância tal qual uma ferida. No entanto, pensa que o colega poderia ter acentuado mais a centralidade da sexualidade:

⁸⁴² Pfister, 1910a, p. 118.

⁸⁴³ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 47. Abordei a recepção de Freud ao ensaio de Pfister sobre Zinzendorf também na dissertação de mestrado (cf. Albuquerque, 2017, p. 51-60).

⁸⁴⁴ Cf. Freud, Sigmund. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci [1910]. In: *Arte, literatura e os artistas* [Obras incompletas de Sigmund Freud]. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 69-165.

⁸⁴⁵ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 49.

⁸⁴⁶ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 55.

⁸⁴⁷ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 55.

⁸⁴⁸ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 55.

O senhor não acentuou a disposição erótica particularmente intensiva do rapaz; seguramente pode-se afirmá-la – como em todos os fundadores de religiões. No culto às chagas [de Cristo] ficamos inclinados a lembrar a indicação dada na *Interpretação dos sonhos*, de que a genitália feminina é considerada na infância como uma “ferida”. [...] Portanto, origem idêntica à que o senhor, tão brilhantemente, esclareceu sobre a pequena cavidade lateral.⁸⁴⁹

Não obstante estas críticas, mais de dez anos depois, em Psicologia das massas e análise do eu, Freud afirmaria a respeito do livro: “Em *A devoção do conde Ludwig von Zinzendorf* [*Die Frömmlichkeit des Grafen von Zinzendorf*], Pfister mostrou, com um exemplo bastante nítido, certamente não o único, como é fácil ver que até mesmo uma ligação religiosa pode converter-se em ardente excitação sexual”.⁸⁵⁰ De fato, por meio do estudo de caso do conde, Pfister sublinha os caminhos pelos quais a piedade religiosa pode vir a se estruturar de modo a fazer eco ao conflito neurótico, distribuindo a organização libidinal de maneira sintomática.

Por trás da devoção, o conde Zinzendorf teria mascarado os traços da sexualidade, em seus variados componentes, dentre os quais o narcisismo, a homossexualidade e o sadismo. O labirinto de autocentramento no qual se encontra enredado, porém, mostra-se distanciado do Evangelho alegre e exultante anunciado por Cristo. Quanto a este ponto, o pastor de Zurique é categórico, após comparar as deformações piedosas na religiosidade do conde e os princípios do cristianismo: “É sem razão que Zinzendorf se considera um herdeiro espiritual de Jesus”.⁸⁵¹

5.5. A fé cristã enquanto mística transferencial com Jesus

Ao longo de aproximadamente dois milênios da era cristã, a vida de Jesus de Nazaré vem despertando grande interesse, por gerações, tanto por parte da população em geral, quanto dos pesquisadores.⁸⁵² Também na psicologia e na psicanálise não faltaram propostas de leituras interpretativas a respeito desta grande figura, que marcou de maneira indelével a história da humanidade.⁸⁵³ No pensamento pfisteriano, o vínculo com Jesus, a quem que a fé cristã aponta como sendo o Cristo, ocupa um lugar central.

⁸⁴⁹ Freud citado por Meng, 2009, p. 55-56.

⁸⁵⁰ Freud, 2020, p. 220.

⁸⁵¹ Pfister, 1910a, p. 114.

⁸⁵² Para alcançar uma ideia da amplitude deste interesse, cf. p. ex. Doré, Joseph. (Org.). *Jesus: a enciclopédia* [2017]. Petrópolis: Vozes, 2020.

⁸⁵³ Cf. p. ex. Berguer, Georges. *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 3. Paris/Geneva: Atar, 1920 p. 89-97.

Para o pastor de Zurique, a cura de almas psicanalítica supõe uma aproximação entre a atividade taumátúrgica de Cristo e o tratamento analítico criado por Freud: “Jesus andou pelo mundo não enquanto um juiz penal, mas enquanto um médico, e a cura de almas analítica compartilhará essas ideias profundas com aqueles necessitados de cura de almas, sem abrir mão de sua seriedade santa e de sua Boa Nova”.⁸⁵⁴

Contra-pondo-o àqueles que constroem a própria vida sobre a base do recalque, e que, portanto, mostram-se fanáticos, angustiados e duros contra quem professa outra crença, Jesus é identificado junto àqueles que vivem a partir de uma sublimação livre.⁸⁵⁵ Afinal, onde não é possível investir o amor nas sublimações, surge o perigo da angústia.⁸⁵⁶

Neste sentido, é significativo que, ao final da obra dedicada ao conde Zinzendorf, os traços neuróticos deste último aparecem, em toda a sua clareza, no contraste com a liberdade do Nazareno. Se Jesus “colocou o amor no centro da vida, no coração da religião e da moralidade e, com isso, superou a angústia e o cerimonialismo que o recalque sexual de conotação nacional havia trazido para seu povo”, Zinzendorf “elevou o amor à condição de único portador da piedade, mas de modo bem diferente de seu mestre!”.⁸⁵⁷

Pfister considera o mandamento fundamental do amor cristão enquanto “*atitude de vida*” [Lebenseinstellung], que corresponde à “*santa vontade criadora e amorosa de Deus*”.⁸⁵⁸ Ele destaca que o amor implica, ao mesmo tempo, a passividade da *acolhida* e do *descanso*, por um lado, e, por outro, a atividade da *doação* e da *eficácia*: cada um desses polos se interconecta ao outro; desta forma, não seria suficiente adotar unilateralmente apenas o gozo calmo e contemplativo dos doces sentimentos de amor – tal como, segundo ele, alguns místicos e pietistas concebem enquanto ideal de vida –, nem, por outro, a pressa constante, sem repouso e descanso – pela qual era criticada a confissão reformada: para ele, tais extremos não estão de acordo com o amor de Jesus e carregam consigo o perigo da angústia.⁸⁵⁹

Como vimos, a angústia corresponde, no pensamento pfisteriano, à perda do amor, especialmente, no sentido cristão.⁸⁶⁰ Isto significa reconhecer os efeitos de eros no corpo psíquico, procurando ampliar cada vez mais os caminhos de formação de inibições, sintomas e

⁸⁵⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 119. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 88. Assim também ele se expressará a respeito da cura de almas: “Ninguém esperará que as religiões, doutrinas éticas e práticas artísticas possam banir todas as neuroses obsessivas e de angústia. É aqui que entra, justamente, o *auxílio da arte analítica*, uma cura de almas estritamente metódica, cientificamente instruída e formada na prática, capacitada para enfrentar o mal” (Pfister, 1948 [1944], p. 115. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 84, grifo no original).

⁸⁵⁵ Pfister, 1947, p. 105. Observe-se que Pfister menciona Zwinglio ao lado de Jesus.

⁸⁵⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 537. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 475.

⁸⁵⁷ Pfister, 1910a, p. 114.

⁸⁵⁸ Cf. Pfister, 1948 [1944], p. 511. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 452-453, grifos no original.

⁸⁵⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 507-508. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 449, grifos no original.

⁸⁶⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 503. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 445.

angústias, ao ágape, afeito à sublimação pulsional, especialmente, através da oração, da caridade social e da criação artística. Esta conexão entre eros e ágape se mostra um tanto quanto opaca ao intelecto: “Como, psicologicamente, a fé religiosa em ágape está fundamentada na realidade de eros é um problema psicológico em si.”⁸⁶¹

De acordo com o pastor, a “ética sexual de Jesus” aceita a dimensão da sexualidade, o que, em termos religiosos, Pfister equivale a uma entrega integral a Deus, acompanhada da cura da angústia e de seus efeitos neuróticos.⁸⁶² Ao desvelar os mecanismos da neurose, a psicanálise contribuiria para tornar disponível a libido aderente ao material recalçado, abrindo novos trilhamentos de investimento. Neste contexto, o pastor de Zurique sustenta que não necessariamente a prática religiosa seria uma expressão da neurose; ela pode estar, ao contrário, a serviço da sublimação. O próprio Freud mencionara a possibilidade de uma sublimação religiosa em carta a Pfister:

Junto ao senhor encontram-se jovens atraídos à sua pessoa, com conflitos recentes prontos para sublimação, e para a forma mais cômoda da mesma, a sublimação religiosa. O senhor certamente não duvida de que seu sucesso tem sido alcançado através do mesmo caminho pelo qual o nosso é, ou seja, através da transferência erótica à sua pessoa. O senhor, porém, tem a feliz possibilidade de conduzir para Deus, e de produzir num ponto o estado feliz de outrora, em que a fé religiosa sufocava as neuroses.⁸⁶³

No caso da fé cristã, a possibilidade da sublimação religiosa se encontraria aberta pela via de uma transferência com Jesus. Ao vincular-se àquele ao qual credita valor de salvação, o cristão se deixa guiar pelo caminho de uma “*mística do amor*”, a qual poderia ser psicologicamente denominada uma “*mística transferencial*”.⁸⁶⁴

De maneira análoga ao tratamento analítico,⁸⁶⁵ o encontro com Jesus seria capaz de desencadear efeitos de regressão psíquica, isto é, de reativação daqueles complexos inconscientes e edipianos, que definem os meios de amar e trabalhar de cada sujeito. Trazendo-os à luz, seria possível lidar com esses conflitos de maneiras novas:

O analista é, por assim dizer, uma das travessas que, sobre o abismo, conduz à outra margem, ao país da vida plenamente consciente. Por isso, não se envergonhou Jesus de admitir muitas transferências, mas cuidou, ao mesmo

⁸⁶¹ Pfister, 1948 [1944], p. 364. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 317. “*Wie psychologisch der religiöse Agapeglaube in der Eroswirklichkeit begründet ist, ist ein psychologisches Problem für sich*”, no original.

⁸⁶² Pfister, 1948 [1944], p. 110-111. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 80.

⁸⁶³ Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 24.

⁸⁶⁴ Pfister, 1948 [1944], p. 240. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 203, grifos no original.

⁸⁶⁵ Com efeito, a análise proporciona uma ponte entre o neurótico isolado e o mundo exterior (Pfister, 1947, p. 170), justamente, pela via da transferência.

tempo, de sua utilização conveniente, pois sobre ela conduziu a Deus, a seus semelhantes e ao próprio eu.⁸⁶⁶

Em sua abordagem da mística, elemento fundamental, presente nas mais variadas tradições religiosas,⁸⁶⁷ Pfister parece oscilar entre a atribuição de uma valoração negativa e outra positiva. Na primeira vertente, alinhada à perspectiva freudiana, o pastor aproximaria as vivências místicas do investimento introvertido e autístico da libido, por exemplo, ao se referir aos místicos enquanto “inimigos da realidade”, e aos ascetas enquanto aqueles que “atormentam-se a si mesmos”.⁸⁶⁸ Nesta direção, não faltam referências que testemunhem esta concepção negativa:

Este processo de transposição da sexualidade, enquanto impulsividade [*Triebhaftigkeit*], para a piedade, já pode ser encontrado em muitas freiras históricas (místicas) da Idade Média, por exemplo, Margaretha Ebner,⁸⁶⁹ Catarina de Siena, e inúmeras outras. Nos círculos pietistas, uma nova onda de transposição emergiu, carregando o impulso sexual da esfera natural, em consequência de hostilidade pulsional [*Triebfeindlichkeit*], para os centros de piedade sobre a terra.⁸⁷⁰

Por outro lado, encontram-se também elementos de valorização da união mística, a qual comparece na argumentação de *A ilusão de um futuro*:

A religião se ocupa com a pergunta pelo sentido e valor da vida, com o impulso por unificação da razão numa concepção universal de mundo que abarca o ser e o dever, com o anseio por um lar e paz, com o impulso pela *unio mystica* com o absoluto, com as algemas de culpa da alma, com o anseio de liberdade por graça, com a necessidade de um amor que esteja livre das inseguranças insuportáveis do terreno, com inúmeros outros anelos, que, quando não satisfeitos, sufocam e amedrontam a alma, mas que pela harmonização religiosa elevam a vida humana para alturas esplêndidas com horizontes indescritivelmente encantadores, que fortalecem o coração e que elevam o valor da existência pela incumbência de compromissos morais muito pesados no espírito de amor.⁸⁷¹

⁸⁶⁶ Pfister, 1947, p. 151.

⁸⁶⁷ No Dicionário *Aurélio*, o verbete “religioso” aparece, inclusive, enquando sinônimo de “místico” (Ferreira, 2009, p. 1340).

⁸⁶⁸ Pfister, 1947, p. 176.

⁸⁶⁹ Cf. Pfister, Oskar. Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351). *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, ano 1, 1910b, p. 468-485. Cf. tb. Beutin, Wolfgang. *Hysterie und Mystik: zur Mittelalter-Rezeption der frühen Psychoanalyse – die „Offenbarungen“ der Nonne Margareta Ebner (ca. 1291–1351) gedeutet durch den Züricher Pfarrer und Analytiker Oskar Pfister*. In: *Mittelalter-Rezeption IV: Medien, Politik, Ideologie, Ökonomie. Gesammelte Vorträge des 4. Internationalen Symposions zur Mittelalter-Rezeption 1989*. Göppingen, 1991, p. 11-26.

⁸⁷⁰ Pfister, 1947, p. 176.

⁸⁷¹ Pfister, 2003 [1928], p. 53.

Neste contexto, o pastor encara, na regressão, uma dinâmica valiosa. Segundo ele, cada passo no caminho do progresso se torna possível, apenas através do desvio por uma regressão. Deste modo, tanto Jesus quanto os reformadores atuavam no sentido de favorecer que o sujeito não permanecesse fixo no recalque doentio, mas que uma “progressão saudável” comece “a partir do ponto de contato ao qual se tinha retornado”.⁸⁷²

Esta noção se afina de modo particularmente interessante com os desenvolvimentos de Domínguez Morano sobre mística e psicanálise. Superando o impasse entre Freud e Romain Rolland a respeito do “sentimento oceânico”,⁸⁷³ em que o criador da psicanálise trazia à cena uma abordagem psicodinâmica da mística, pela via de uma regressão materna, a um estágio anterior à diferenciação de um eu próprio, o pesquisador espanhol propõe a ideia de que a mística engendraria uma “retroprogressão”,⁸⁷⁴ ou seja, um movimento de retorno, que relançaria o sujeito adiante,⁸⁷⁵ de modo análogo ao que aconteceria no tratamento analítico.

Desta forma, tanto a análise quanto a fé atuavam na direção de uma convocação para realizar um percurso, uma caminhada, durante a qual a angústia poderia ser mais bem elaborada, entretecida, por uma atitude de amorosidade diante da vida. Por um lado, o pastor reconhece que a fixação transferencial a um analista irreligioso pode produzir o abandono das crenças religiosas: “graças à transferência, podem perder-se as crenças religiosas, pela fixação em um analista sem religião”.⁸⁷⁶ Por outro lado, segundo ele, a experiência analítica conduziria, frequentemente, a um amadurecimento da fé religiosa:

Nunca experimentei que através da psicanálise tenham perdido profundidade as manifestações religiosas com sólido fundamento. Muitas vezes vi desaparecer a exaltação das histéricas sem nenhuma força moral, a angustiada fixação aos dogmas, o temor infundado das palavras da Bíblia, etc., etc.; tudo

⁸⁷² Pfister, 1922 [1920], p. 195.

⁸⁷³ Cf. o debate de Freud com Rolland no primeiro capítulo de *O mal-estar na cultura* (Freud, 2020, p. 305-317). Cf. tb. a correspondência entre os dois pensadores: Vermorel, Henri. *Sigmund Freud et Romain Rolland: un dialogue* (1923-1936). Paris: Albin Michel, 2018.

⁸⁷⁴ Cf. Domínguez Morano, 2020.

⁸⁷⁵ É interessante notar a afinidade entre a proposta fecunda de Domínguez Morano e as questões levantadas pelo psicanalista lacaniano Alain Didier-Weill: “Ao interpretar uma regressão, Freud não concebe que se possa considerá-la uma progressão”; uma das consequências disso seria a recusa de encarar, no sentimento oceânico, uma fonte primordial de religiosidade: “Por que ele recusa isso, se reconhece a existência do sentimento oceânico? Pois bem, ele é levado a essa recusa porque uma religiosidade fixada no entusiasmo tornaria caduca sua concepção de que a religião é efeito de uma culpa consecutiva à morte do pai primordial” (Didier-Weill, Alain. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015, p. 18). Para aproximar-se da abordagem lacaniana à questão do gozo místico, cf. Lacan, Jacques. *O seminário, livro 20*: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Cf. tb. as investigações desenvolvidas em coautoria com a psicanalista Denise Maurano sobre a mística e o feminino em Freud e Lacan: Maurano, Denise; Albuquerque, Bruno. Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 22, n. 3, set. 2019, p. 439-456; Maurano, Denise; Albuquerque, Bruno. Feminino e mística: ressonâncias trágicas e barrocas do que ultrapassa o fio das palavras. *Revista Pistis&Praxis – Teologia Pastoral*, v. 13, ed. espec. Curitiba, 2021, p. 260-272.

⁸⁷⁶ Pfister, 1947, p. 166.

isto, no entanto, não me produziu mais do que contentamento, porque vi que tais ideias eram substituídas por uma religiosidade mais valiosa em sentido evangélico, isto é, uma religião que colabora com suas forças à finalidade da realidade. A psicanálise presta à religiosidade um caráter mais alegre e mais de acordo com a vida, e impulsiona o amor ao próximo.⁸⁷⁷

Em sua abordagem da fé cristã, em articulação com a pluralidade das dimensões da vida humana, Pfister chamava a atenção para uma série de aspectos que seriam posteriormente desenvolvidos pela teologia, indicando a importância de considerar as consequências da psicanálise freudiana para a teologia fundamental, a antropologia teológica e a pastoral eclesial. Sinalizando que o amor cristão possui também uma dimensão social, econômica e política, que compromete com a busca pela promoção da justiça,⁸⁷⁸ o pastor destaca que, na busca de realização da tarefa de amor integral para com o próximo, deve-se recorrer tanto às ciências sociais, quanto à psicologia profunda – particularmente, a psicanálise.

A aproximação pfisteriana da psicodinâmica subjacente à história do cristianismo salienta variados riscos e possibilidades da vida de fé. Ao elaborar uma espécie de mapa da angústia e do amor, nesta tradição religiosa, o pastor de Zurique localiza, em Jesus, a bússola norteadora, que pode guiar a pessoa cristã na direção de uma vida mais amorosa e alegre. Para alcançar este objetivo, Pfister não se esquiva da tarefa de desmascarar psicopatologias, individuais e sociais, subjacentes a numerosas manifestações piedosas, as quais, frequentemente, intitulam-se cristãs, mas nem sempre promovem uma atitude que favoreça a experiência de uma mística transferencial, no seguimento de Jesus, que trate a angústia pela via do amor.

⁸⁷⁷ Pfister, 1947, p. 166. Esta concepção faz lembrar a pergunta retórica que o pastor dirige ao criador da psicanálise na carta aberta que abre o ensaio *A ilusão de um futuro*: “O senhor guardará rancor de mim pelo fato de que, apesar de sua pretensa descrença, eu o veja figuradamente mais próximo do trono de Deus – o senhor, que colheu tão maravilhosos raios da luz eterna e se desgastou na luta pela verdade e pelo amor aos homens – do que a muito clérigo murmurador de orações e realizador de cerimônias, cujo coração nunca ardeu pelo conhecimento e bem-estar humano?” (Pfister, 2003 [1928], p. 18-19).

⁸⁷⁸ Cf. Pesch in Eicher, 1993, p. 10. A teoria da mística chama a atenção para sua conexão íntima com a política: cf. p. ex. Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Bartholo Jr., Roberto dos Santos. (Orgs.). *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994. Ao criar o neologismo “misticoprofeta”, para referir-se à “realidade especial” de Jesus, Domínguez Morano sublinha que o Nazareno articula perfeitamente mística e profecia, unindo as vertentes materna e paterna da religião Domínguez Morano, 2020, p. 224.

Conclusão

Uma interpretação psicodinâmica do cristianismo

No percurso traçado nesta tese, verificou-se que, para Pfister, a angústia seria resultante de um dano significativo na capacidade de amar. Deste modo, o problema da superação da angústia se encontraria intimamente vinculado à restauração das conexões com o amor: “Já que toda angústia (em contraposição ao medo) remonta a represamentos do amor, no sentido mais amplo (1Jo 4,18), encontra-se em jogo, manifestamente, a *libertação e o redirecionamento do amor e, portanto, do desejo de viver*”.⁸⁷⁹

Ao investigar a história do cristianismo, o pastor sustenta que os princípios da ética e da religião podem tanto advir da angústia, quanto da defesa contra esta; desta maneira, ambas exerceriam profunda influência nas representações filosóficas e religiosas de cada. Enquanto alguns sofreriam com a angústia, outros triunfariam sobre ela, manifestando, em sua vivência religiosa, grande “júbilo pela liberdade ganha no amor de Deus”.⁸⁸⁰

Desde o ponto de vista pfisteriano, portanto, a característica mais importante da religião, e, particularmente, do cristianismo, estaria na capacidade de libertação através do amor. Esta transformação poderia acontecer através de uma elaboração reflexiva, intuitiva e vivencial, ou de princípios metodológicos científicos. Considerar a ciência, de antemão, enquanto a única ou a melhor forma de superar a angústia, seria um “*psicologismo de tipo mais embaraçoso*”.⁸⁸¹ Consequentemente, o pastor defende os êxitos religiosos com a mesma paixão demonstrada em seu diálogo com Freud:

As grandiosas inspirações criativas da história da religião, vivenciadas por seus mediadores enquanto revelações, não somente eliminaram a angústia e suas obsessões, mas frequentemente também geraram produções culturais tão sublimes que somente um intelectualismo estéril, que prescindia de qualquer senso dos mais elevados valores humanos, poderia julgá-las depreciativamente.⁸⁸²

⁸⁷⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 112-113. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 82, grifo no original.

⁸⁸⁰ Pfister, 1948 [1944], p. 111. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 80. O próprio Freud reconheceu que a religião poderia evitar uma neurose, mas em um sentido muito diferente e de maneira crítica, ao sustentar que o preço a ser pago, para proteger-se da neurose individual, seria submeter-se a uma neurose coletiva, mantendo-se fixado àquilo que ele considerava um estado de infantilismo psicológico (Freud, 2020, p. 332).

⁸⁸¹ Pfister, 1948 [1944], p. 114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 83, grifo no original. O termo “psicologismo” [*Psychologismus*] se encontra no original em alemão, mas está ausente na tradução inglesa, que o traduz por “exaltação presunçosa da psicologia” [*presumptuous exaltation of psychology*].

⁸⁸² Pfister, 1948 [1944], p. 114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 83.

Se, por um lado, Pfister critica fortemente o que considera traço neurótico na religião, por outro, valoriza altamente o que considera vitorioso. Por outro lado, ao mesmo tempo em que se opõe à ideia de que a religião seria incapaz de favorecer o alívio da angústia, também identifica limites no tratamento analítico, que se encontra apenas ao vínculo transferencial. Enquanto, na vida cotidiana, o amor se dirige a indivíduos, na análise, ele se volta ao analista, que se torna uma “ponte para a vida humana”, a qual precisaria, ao final, ser destruída.⁸⁸³ No cristianismo, essa passagem da angústia ao amor é concebida pelo pastor enquanto um passo do Antigo Testamento ao Novo Testamento:

Na redenção cristã da angústia de consciência, o amor se volta a Cristo ou diretamente a Deus, o qual, mediante este processo, é transformado, de YHWH⁸⁸⁴ castigador, no Deus Pai [*Vatergott*] amoroso de Jesus. Em certo sentido, todo cristão, curado da angústia da culpa e dos sintomas neuróticos causados por ela, é convertido da fé judaica à cristã, no que concerne à sua vivência religiosa. Psicologicamente, poderíamos afirmar mais precisamente: todo aquele que é religiosamente libertado da miséria do pecado *se sente atraído da piedade do Antigo Testamento para a do Novo Testamento*.⁸⁸⁵

Esta transição é concebida enquanto uma libertação religiosa, por meio da transformação do domínio da lei ao regime da graça, tal como referido na carta joanina: “O perfeito amor suspende a angústia” [„*Die vollkommene Liebe hebt die Angst auf*“].⁸⁸⁶ Pfister chega, inclusive, a postular a conversão do judaísmo ao cristianismo enquanto uma necessidade, ainda que ocorra de modo inconsciente.⁸⁸⁷ “Evidentemente, esta libertação da neurose obsessiva judaizante, por meio da piedade evangélica, do amor a Deus, em consonância com a conversão de um tipo de judaísmo ao cristianismo, ocorre, na maioria das vezes, de modo não-consciente”; além disso, o pastor estende essa compreensão da tradição judaico-cristã à vida secular, sustentando que “um processo semelhante ocorre nos não religiosos”.⁸⁸⁸

⁸⁸³ Pfister, 1948 [1944], p. 114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 83. Em carta a Pfister, Freud, certa vez, escrevera: “O senhor sabe que nosso erotismo engloba o que vocês, na cura de almas, chamam de “amor” e não quer de modo algum ser limitado ao rude prazer sensual. Assim, os nossos doentes têm de procurar nas pessoas aquilo que não podemos lhes prometer de um lado mais elevado e aquilo que precisamos lhes recusar na nossa própria pessoa. Naturalmente, por isso, nosso trabalho é mais difícil, e na dissolução da transferência alguns êxitos submergem” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 25).

⁸⁸⁴ Por fidelidade ao texto bíblico original e consideração ao diálogo inter-religioso, optou-se aqui por manter o tetragrama da Bíblia Hebraica, YHWH, ao invés da transliteração utilizada por Pfister (Jahweh).

⁸⁸⁵ Pfister, 1948 [1944], p. 114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 83-84, grifo no original.

⁸⁸⁶ Pfister, 1948 [1944], p. 114. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 84. Bíblia, 2010, p. 2132; 1Jo 4,18.

⁸⁸⁷ Vale observar que os vínculos de relacionamento entre judeus e cristãos seriam amplamente revisados ao longo da segunda metade do século XX, especialmente após a tragédia da Shoah.

⁸⁸⁸ Pfister, 1948 [1944], p. 114-115. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 84. Em nota de rodapé, o autor menciona um trabalho publicado uma década antes: Pfister, Oskar. Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. *Imago*, ano XX, 1934.

Fazendo uma aproximação entre termos religiosos e laicos, Pfister argumenta que esta passagem implicaria “*uma conversão do Antigo ao Novo Testamento*, ou, em outras palavras, *uma transição da faculdade jurídica à médica*”.⁸⁸⁹ Segundo ele, as neuroses seriam dominadas não pela lei de talião,⁸⁹⁰ mas por uma justiça dura, que não exigiria simplesmente o equilíbrio entre crime e castigo, ao determinar o sofrimento imposto ao paciente, mas infligiria um excesso de dor.⁸⁹¹ Esse percurso do âmbito legal ao médico não implicaria um afastamento da moral, mas sua cristianização: “*O caminho da cura e da benção não é o enfraquecimento, mas a purificação da consciência, por meio de sua impregnação pelo amor cristão*”.⁸⁹² Assim, para o pastor, a revelação da graça trazida por Jesus, livremente doada a quem estivesse disposto a arrepender-se, superaria a lógica legalista: “Pois Deus não enviou o Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele”.⁸⁹³

Com efeito, em seu trabalho, o pastor de Zurique fornece uma interpretação do fato religioso cristão, que conjuga elementos teológicos e psicanalíticos. Do ponto de vista teológico, uma das dificuldades mais relevantes consiste na aproximação entre Jesus e Freud, a qual, embora contenha paralelos interessantes, deixa de sublinhar devidamente diferenças significativas. Por um lado, Pfister chega a afirmar que “Jesus exerce a psicanálise 1900 anos antes de Freud”; mesmo acrescentando que “obviamente não se pode entender a expressão estritamente demais”, a ênfase da comparação se mantém.⁸⁹⁴ Por outro, o pastor afirma a respeito de Freud que “jamais houve cristão melhor”,⁸⁹⁵ demonstrando bom humor e leveza, sem se preocupar que o amigo concordasse com a opinião que tinha sobre ele:

⁸⁸⁹ Pfister, 1948 [1944], p. 118-119. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 87-88, grifos no original.

⁸⁹⁰ Sobre a “lei do talião”, o Pentateuco oferece algumas versões. No livro do Êxodo, afirma-se: “Mas se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe” (Bíblia, 2010, p. 132; Ex 21,23-24). No livro do Levítico, pode-se ler: “Se um homem ferir um compatriota, desfigurando-o, como ele fez, assim se lhe fará: fratura por fratura, olho por olho, dente por dente. O dano que se causa a alguém, assim também se sofrerá: quem matar um animal deverá dar compensação por ele, e quem matar um homem deve morrer” (Bíblia, 2010, p. 195; Lv 24,19-21). Cf. tb. a versão do livro do Deuteronômio (Bíblia, 2010, p. 282; Dt 19,21). Esta medida, que na Primeira Aliança significou um freio do crescente espiral de violência (cf. Gn 4,24), será superada no Evangelho, quando Jesus sustenta a interrupção deste ciclo violento pela via do perdão, que visa a restabelecer a conexão fraterna (cf. Mt 5,38-42; Lc 6,29; cf. tb. Mt 18,21-22; Lc 17,4).

⁸⁹¹ Cf. a abordagem de Freud do masoquismo moral (Freud, Sigmund. O problema econômico do masoquismo [1924]. In: *ESB*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 173-188).

⁸⁹² Pfister, 1948 [1944], p. 119. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 88, grifos no original.

⁸⁹³ Pfister, 1948 [1944], p. 119. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 88. Bíblia, 2010, p. 1848; Jo 3,17.

⁸⁹⁴ Pfister, 2003 [1928], p. 24.

⁸⁹⁵ Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p. 85. De sua parte, Freud ironiza mais de uma vez essa aproximação: “Imagine, pois, o senhor, que eu dissesse a um doente: ‘Eu, o professor catedrático titular Sigmund Freud, perdoo-lhe os pecados’. Que vergonha, no meu caso!” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p. 162). Cf. a cura operada por Jesus narrada em Mt 9,1-8: “Disse então ao paralítico: ‘Levanta-te, toma tua cama e vai para casa’. Ele se levantou e foi para casa” (Bíblia, 2010, p. 1718).

Não há grande perigo de o senhor candidatar-se ao batismo nem tampouco de eu me jogar do púlpito. Mas existem alguns bem importantes pontos de aproximação, e quando pondero que o senhor é bem melhor e mais profundo que o seu ateísmo, e eu bem pior e mais superficial que minha fé, então o abismo entre nós não poderia escancarar-se de modo tão arrepiante.⁸⁹⁶

Do ponto de vista psicanalítico, de modo particular, nota-se, em *O cristianismo e a angústia*, a ausência de uma abordagem metapsicológica mais elaborada da agressividade, tão evidenciada nos tratamentos analíticos, e, mais particularmente, do conceito de pulsão de morte, que se tornou fundamental na terceira tópica da teoria freudiana.⁸⁹⁷ Em estreita associação com esse elemento, evidencia-se que, em seu forte acento na dimensão do amor, este comparece em conotações frequentemente ideais. Nesse contexto, o esforço de integração, empreendido pelo pastor, assume mais claramente as representações teológicas do amor, mas desconsidera elementos centrais da conceituação psicanalítica. De modo particular, a teoria freudiana aponta uma vinculação estreita entre amor e agressividade, que dificilmente se verifica na abordagem de Pfister. Deste modo, é possível verificar, na obra pfisteriana, a presença de uma certa “violência aos conceitos psicanalíticos em nome do caráter conciliatório”.⁸⁹⁸

Assim, a aproximação feita por Pfister entre Jesus e Freud, entre teologia e psicanálise, encontra-se em larga medida baseada em uma visão de Cristo, retirada do contexto da teologia dogmática e sistemática, pela teologia liberal, o que teria levado a uma redução da salvação cristã aos efeitos do tratamento analítico; em outras palavras, reduz-se quem é Jesus, no cristianismo, para aproximá-lo do psicanalista.⁸⁹⁹ Por outro lado, eleva-se Freud aos altares, para aproximá-lo do cristão: “Cada pessoa que desfruta da felicidade de estar próxima do senhor sabe que pessoalmente o senhor serve à ciência com veneração e fervor, pelo que seu gabinete é elevado a templo”.⁹⁰⁰

Portanto, além da decidida pertença religiosa do autor, a presença de um certo descompasso entre teoria e clínica, pode ter contribuído para que a obra de Pfister fosse, em

⁸⁹⁶ Freud; Meng, 2009, p. 157.

⁸⁹⁷ Cf. Freud, 2020 [1920].

⁸⁹⁸ Veliq, Fabiano. Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de religião. *Dissertatio*: Revista de Filosofia, v. 46. Universidade de Pelotas – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Pelotas, 2017, p. 102-103.

⁸⁹⁹ Essa hipótese foi levantada por Fabiano Veliq em comunicação pessoal. Seus trabalhos publicados sobre a temática deixam entrever algumas dessas questões. Cf. p. ex. seu artigo já citado (Veliq, 2017). Com efeito, Peter Gay afirma que Pfister fazia uma “leitura radical e simplista de Jesus” (Gay, 1992, p. 90) e chama a atenção para a aproximação que faz entre o Nazareno e os psicanalistas: “Na visão de Pfister, Jesus, que elevava o amor a princípio fundamental de seus ensinamentos, fora o primeiro psicanalista” (Gay, 2012, p. 202). Para uma apresentação da soteriologia no contexto da antropologia teológica contemporânea, cf. García-Rubio, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001; García-Rubio, Alfonso. *Antropologia teológica: salvação cristã – salvos de quê e para quê?* 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁹⁰⁰ Pfister, 2003 [1928], p. 18.

grande medida, relegada ao esquecimento, pelos psicanalistas;⁹⁰¹ por outro lado, o desinteresse de grande parte da teologia pela psicanálise, confirma as críticas levantadas pelo próprio pastor suíço. Não obstante, a obra de Pfister traz contribuições originais tanto para a teologia, quanto para a psicanálise, na medida em que ilumina os aspectos psíquicos envolvidos no ato de fé e na prática religiosa cristã, assim como propõe uma alternativa psicanalítica à abordagem freudiana do fato religioso.

Pfister é um crítico incisivo do dogmatismo, ao colocar, em primeiro plano, a prática do amor cristão, e apontar Jesus enquanto figura central, que muitas vezes precisa ser recuperada.⁹⁰² Nesse sentido, compreendemos que, para este pastor analisado, o cristianismo consistiria em uma transferência com Jesus. Através desta mística transferencial, estabelecer-se-ia uma vinculação objetal muito particular, através da qual o fiel poderia vir a se desvincular, paulatinamente, das fixações neuróticas, inconscientes e edípicas, subjacentes a suas inibições, sintomas e angústias.

Deste modo, se Freud tem razão, ao apontar que a religião pode encobrir, engendrar ou se aliar às neuroses, Pfister também acerta, ao sublinhar a constatação – já presente no texto freudiano, embora de maneira bem menos evidente – de que nem toda forma de experiência religiosa seria necessariamente neurótica, podendo configurar-se também pelas vias da sublimação. Neste sentido, o pastor recorreu ao instrumental teórico-clínico psicanalítico, para descortinar o material recalçado, nos processos psíquicos em atuação no cristianismo, que dificultariam ou impediriam o projeto de elaboração da angústia por meio do amor.

Ao reconhecer a condição de desamparo fundamental no humano e estimular caminhos para a sublimação criativa, Pfister sustentava uma concepção de amor enquanto pura dádiva da graciosidade divina, vivência mais além das palavras, que não pode ser quantificada, medida ou operacionalizada, conforme a lógica da aplicabilidade de um pragmatismo filosófico, científico ou mercadológico.⁹⁰³ Em sua abordagem, ele interpela tanto a teologia quanto a

⁹⁰¹ O teólogo suíço Hans Küng sustenta que uma operação de recalque da religião teria entrado em cena nos campos da psiquiatria e da psicanálise: Küng, Hans. *Freud e a questão da religião*. 2. ed. Campinas: Verus, 2010. Em nosso modo de ver, essa hipótese não contradiz a possibilidade de que existam certas inconsistências teóricas e falta de clareza conceitual nas obras de Pfister que possam ter favorecido esse esquecimento. Além disso, existe a possibilidade da atuação de múltiplas causalidades para ele, como em um amplo espectro de uma série complementar. De qualquer forma, no caso de conceber um recalque da religião, permanece em aberto a questão de como isto aconteceria, não somente no âmbito do discurso, mas também ao nível das pulsões e seus destinos.

⁹⁰² Pfister, 1948 [1944], p. 505. Cf. tb. Pfister, 1985 [1944], p. 447.

⁹⁰³ Neste sentido, apesar de suas críticas a Kierkegaard, sua concepção de amor se aproxima àquela kierkegaardiana, tal como se pode depreender do prefácio de *As obras do amor*: “O que em toda a sua riqueza é *essencialmente* inesgotável, é também nas suas obras mais pequenas *essencialmente* indescritível, justamente porque ele *essencialmente* está presente todo em toda parte, e *por essência* não pode ser descrito” (Kierkegaard, Søren. *As obras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos [1847]. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17, grifos no original).

psicanálise, na medida em que, à primeira, dirige uma pergunta sobre os fundamentos psicológicos concretos subjacentes à angústia, central para uma compreensão científica madura das bases antropológicas que sustentam a experiência religiosa; à segunda, interroga em que lugar se pode encontrar, na teoria freudiana, um espaço para o amor agapicamente desinteressado, fruto de um trabalho psíquico de des-centramento do eu, ao qual o próprio desenvolvimento da análise parece conduzir.⁹⁰⁴

Em sua trajetória acadêmico-profissional, Pfister se mostra mais afeito ao ofício de pastor e teólogo do que psicanalista; mais especificamente, o dinamismo de sua inquietação intelectual e prática se move mais intensamente por entre preocupações de ordem pastoral-pedagógica (tampouco sistemático-dogmática). Quando se aproxima da psicanálise, encontra um discurso que o liberta de determinadas concepções que considerava ultrapassadas, encontra apoio em seu projeto de propor, ainda que timidamente, o desafio de uma renovação teológica, que considerasse os saberes sobre o psiquismo, para repensar a teologia pastoral. Disso se segue sua postura bastante heterodoxa, em atitudes clínicas e técnicas, sem desconsiderar inteiramente a dogmática e a moral. O psicanalista não traz mensagens, nem manifesta intenções para o sujeito; não defenda uma doutrina de sentido, seja ela ética, religiosa, política ou moral, nem procura conduzir o analisando a uma parte ou outra. No modo de proceder pfisteriano, entretanto, encontra-se presente a defesa de uma mensagem, intenções, ideais e sugestões.⁹⁰⁵

Pfister manifestava uma concepção da psicanálise afeita à apologética,⁹⁰⁶ segundo ele, o tratamento analítico e a conversão evangélica encontrariam, em última análise, convergência: “Precisamente a psicanálise demonstrou a possibilidade e a necessidade deste enobrecimento das pulsões, e como, em lugar do amor grosseiro, apresenta-se, substituindo-o, o Eros altruísta e idealista, até chegar às alturas do amor de Deus cristão”.⁹⁰⁷

É verdade que eros pode desembocar em ágape, e que a psicanálise pode contribuir para purificar a religião, derrubando seus elementos idolátricos, para que se construa, em seu lugar, um vínculo com a Alteridade transcendente. Mas este não é um objetivo do tratamento psíquico; nem o analista, nem o analisando, podem saber, de antemão, os efeitos que a análise poderá vir a trazer, no que tange à dimensão religiosa e espiritual.

⁹⁰⁴ Nas palavras de Denise Maurano, o avanço da análise segue na direção de um “luto de nosso atrelamento narcísico ao objeto fálico”; esta desistência “implica por um lado desasseguramento, mas, por outro, ampliação de horizontes” (Maurano, Denise. *A transferência: uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 53).

⁹⁰⁵ Foi em uma conversa com o co-orientador desta tese que surgiram as ideias sintetizadas neste parágrafo.

⁹⁰⁶ Cf. p. ex. o título de um texto no qual o pastor sugere lutar pela psicanálise: Pfister, Oskar. *Zum Kampf um die Psychoanalyse*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1920b.

⁹⁰⁷ Pfister, 1947 [1917], p. 8-9.

Durante a jornada percorrida em sua obra magna, torna-se claro que Pfister ultrapassa o território propriamente psicanalítico, para fazer afirmações teológicas, na medida em que sugere que os caminhos da sublimação sejam assinalados pela religião e a ética. Enquanto método clínico, a psicanálise não aponta em qual direção o paciente deve investir sua libido no trabalho da sublimação, deixando a cada sujeito a decisão sobre como encaminhar as pulsões que foram extraídas ao domínio do recalque. Além disso, o pastor compara a definição psicanalítica de sublimação à concepção religiosa de devoção a Deus, sem que fique claro se propõe uma aproximação possível, ou se considera efetivamente que esses âmbitos distintos sejam equivalentes.

Antes de concluirmos este percurso de trabalho, propomos recorrer ao pensamento de Domínguez Morano, para compreender a experiência de fé em duas vertentes: a vertente mística se enraizaria na dimensão feminina (feminilidade materna), enquanto a vertente religiosa, na dimensão masculina (masculinidade paterna). O místico faria necessariamente uma articulação entre esses dois polos, podendo adotar múltiplas variações, de acordo com seus carismas e vicissitudes biográficas. A busca de um equilíbrio entre essas dimensões seria o que possibilitaria escapar ao risco de uma regressão infantil (nostalgia do seio materno protetor), por um lado, e, por outro, do risco de entrar na dinâmica do fanatismo paranoico, que engendra um combate permanente contra inimigos imaginários. Assim, seria possível evitar a paródia do místico (o iluminado), e a paródia do profeta (o fanático).⁹⁰⁸

Em termos bíblicos, as vertentes da mística e da profecia podem ser representadas nas palavras *Ruah* (espírito) e *Dabar* (palavra), dimensões essenciais da Revelação que se articulam para promover uma “religação” entre o humano e o divino, através da comunhão (espírito que une) e do diálogo (palavra que assume a distância).⁹⁰⁹ Deste modo, a experiência cristã favoreceria caminhos para lidar com a angústia, “nossa companheira”,⁹¹⁰ sem deixar de considerar nossas múltiplas determinações psíquicas:

⁹⁰⁸ Domínguez Morano, Carlos. *Mística y feminidad: una aproximación psicoanalítica*. In: Azaustre Serrano, María del Carmen. (Coord.). *La mística con rostro de mujer*. Ávila: CITEs – Universidad de la Mística, 2018, p. 83. O autor apresenta as referidas patologias religiosas em um artigo anterior: Domínguez Morano, Carlos. *El Dios imaginado: psicoanálisis y figuraciones religiosas*. *Razón y Fe*, n. 231, 1995b, p. 29-40. Quanto à necessidade de integrar mística e profecia, cf. o capítulo “Místicos y profetas: dos identidades religiosas”, que consta na seguinte obra: Domínguez Morano, 2006, p. 169-199. Cf. tb. a proposta do autor de considerar Jesus enquanto “misticoprofeta” ou “profetamístico” (Domínguez Morano, Carlos. *Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Madrid: Trotta, 2020, p. 220-224), o qual justamente conclui o capítulo dedicado ao tema “místicos e profetas” (p. 187-224), que é dedicado ao desafio que implica a articulação entre as dimensões materna e paterna na experiência religiosa; a obra interessa ao nosso tema de maneira geral, pois consiste em um profundo estudo do tema “mística e psicanálise”.

⁹⁰⁹ Domínguez Morano, 2018, p. 84.

⁹¹⁰ Domínguez Morano, 2006, p. 214.

Deus só pode nascer no solo, na terra que somos. Uma terra que, desde o primeiro dia, conta com dois componentes inseparáveis, que são o amor e o temor. Amor de apego, nos primeiros momentos da existência, aos braços maternos que protegem, alimentam, cuidam e sustentam. Um amor que nunca será suficiente, nem poderá (nem deveria, tampouco, no caso de que fosse possível), cobrir por completo as aspirações do desejo infantil, total, sem limites, de alguma maneira devastador. Daí que a hostilidade surgirá enquanto reação à inevitável frustração experimentada por essa falta de totalidade esperada. Desde então, o amor agradecido se verá necessariamente entrelaçado com a hostilidade e a rejeição. A ambivalência afetiva, o entrecruzamento de amor e ódio, arrastará de modo imediato o temor. Um temor que se transformará em um fantasma de abandono, de perda, de solidão, de isolamento e de morte. Este é o terreno emocional do qual todos partimos e que condiciona todo nosso futuro em relação com o mundo e com os outros. Também com Deus. Deus amado, portanto, ao modo de mãe que sustenta, consola e protege. Deus temido, também, porque poderia abandonar-nos na indefesa radical com a que experimentamos nossa contingência e finitude.⁹¹¹

Aplicando estas considerações ao pensamento de Pfister, verificamos que, ao apontar a mística transferencial com Jesus enquanto núcleo de sua concepção de cristianismo, o pastor de Zurique forneceu elementos bastante consistentes para pensar uma articulação entre os polos materno e paterno da fé religiosa, articulando mística e profecia, espírito e palavra. Talvez não seja sem razão que, para isto, tenha recorrido a duas áreas de saber tão distinto, quanto são a teologia e a psicanálise: enquanto a primeira se dedica a explicitar, discursivamente, as razões para os fundamentos da fé de que Deus se revela no Cristo, a segunda dobra seu ouvido à palavra do sujeito, sem nenhuma pretensão que não seja aquela de escutar e acompanhá-lo na procura por uma forma de viver que lhe seja um pouco menos pesada e custosa.

No dizer de um grande poeta da língua portuguesa, Pfister era tal qual aquele menino que “gostava de atrelar palavras de rebanhos diferentes”.⁹¹² “Para concluir deixando desejar”,⁹¹³ vale recordar que a superação das angústias é elencada, por Freud, enquanto uma das condições para o término de uma análise.⁹¹⁴ Por sua vez, Pfister frisa, poeticamente, que o amor é como um “tênue raio de sol que deve iluminar todo o tratamento”.⁹¹⁵ Por esta fresta, podemos concluir, parafraseando o teólogo pastoralista, que se aventurou pelas águas do inconsciente: “Espero que não me tachareis de superficial se renuncio a ser completo”.⁹¹⁶

⁹¹¹ Domínguez Morano, Carlos. Amor y temor de Dios: una aproximación psicoanalítica. *Alfa y Omega - Semanario Católico de Información*, n. 1073. Madrid, 2018.

⁹¹² Barros, Manoel de. *Poemas rupestres*. São Paulo: LeYa, 2013, p. 14.

⁹¹³ Maurano, Denise. *A histeria: ontem, hoje e sempre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 117.

⁹¹⁴ Cf. Freud, 2017, p. 319.

⁹¹⁵ Pfister, 1947 [1917], p. 172.

⁹¹⁶ Pfister, 1947 [1917], p. 117.

Referências bibliográficas

Abbagnano, Nicola. (Org.). *Dicionário de filosofia* [1971] [edição revista e ampliada]. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Agnel, Aimé. Le premier Jung: prémisses d'une pensée. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 62-71.

Albuquerque, Bernardo. A nova relação entre fé e razão instaurada por São Justino. *Medievalis*, v. 8, n. 2. Rio de Janeiro, 2019, p. 1-19.

Albuquerque, Bruno. Psicanálise e religião: uma história de muitos (des)encontros. *Tempo Psicanalítico*, v.48, n.1. Rio de Janeiro, 2016, p. 232-234.

Albuquerque, Bruno. Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise e religião. Dissertação de Mestrado [Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge]. Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Rio de Janeiro, 2017. 240 p.

Albuquerque, Bruno. Mística e psicanálise: uma introdução, de Freud a Lacan. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.16, n.1, 2018a, p. 196-202.

Albuquerque, Bruno. Blue like jazz: singularidades de uma experiência religiosa e musical. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.16, n.2, 2018b, p. 61-87.

Albuquerque, Bruno. Psicanálise e religião: ética, clínica, formação. *Anais do VIII Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e XIV Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental*, 2020, p. 1-7. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org.br/wp-content/uploads/2020/06/Bruno-Albuquerque-Psicanálise-e-religião-ética-cl%C3%ADnica-formação-versão-final.pdf>>. Acesso em: 16/11/2020.

Albuquerque, Bruno. Espiritualidade e psicanálise: a oração cristã nos registros do eu, do isso e do supereu. *Anais da II Jornada Científica Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas – Religião e Contemporaneidade: Política, Ciência e Cultura*. Campinas 2020, p. 103-107. Disponível em: <http://https://9c85a7b5-181d-4f6b-aea4-5d422dcd1e6b.filesusr.com/ugd/d250be_dc9b2d143ee846f0928ab41be0d6e12b.pdf>. Acesso em: 05/06/2021.

Albuquerque, Bruno. Religious Studies and Psychoanalytic Training: Notes on Sigmund Freud's Recommendation of the Psychology of Religion. *British Association for the Study of Religion (BASR) Annual Conference – From Religious Studies to the Study of Religion/s: Disciplinary Futures for the 21st Century*. Edinburgh, 6th and 7th September 2021.

Albuquerque, Bruno. A psicanálise em face do mal e da morte: algumas questões para a antropologia teológica. *Anais do VIII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE): Religião e Teologia, entre o Estado e a política – uma abordagem interdisciplinar, volume I: GTs*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022, p. 583-590.

Albuquerque, Bruno; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. New approaches on the dialogue between believers and non-believers in contemporary Europe. *Paper delivered in the European Academy of Religion 4th Annual Conference 2021: Religion and Change*. Münster, 2021.

Amer, Karima. Éditorial. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 7-9.

Amer, Karima. Contribution de Théodore Flournoy à la découverte de l'inconscient. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 46-61.

Ancilli, Ermanno. (Org.). *Diccionario de espiritualidad, tomo primero: abad – esperanza* [1975]. 2. ed. Barcelona: Herder, 1987.

Araújo, Ricardo Torri de. *Deus analisado – os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2014.

Araújo, Ricardo Torri de. *Experiência mística e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2015.

Arcy, Martin d'. *La double nature de l'amour*. Paris: Aubier, 1948.

Armange, Marcos Augusto. Eloí, Eloí, lemá sabactani? No reflexo de Jesus a imagem de Deus e do ser humano: uma análise teológica e psicanalítica da onipotência e do desamparo. *Tese de doutorado*. Escola Superior de Teologia – Programa de Pós-Graduação. São Leopoldo, 2012. 188p.

Assoun, Paul-Laurent. *Leçons psychanalytiques sur l'angoisse*. Paris: Anthropos, 2002.

Azevedo, Gilson Xavier. Psicologia da religião e sistema de crenças. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 21, n. 2. Juiz de Fora, jul.-dez- 2018, p. 59-65.

Bair, Deirdre. *Jung: uma biografia*, volume 1 [2004]. Porto Alegre: Editora Globo, 2006a.

Bair, Deirdre. *Jung: uma biografia*, volume 2 [2004]. Porto Alegre: Editora Globo, 2006b.

Balthasar, Hans Urs von. *O cristão e a angústia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

Barbaglio, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica* [2002]. São Paulo: Paulinas, 2011.

Barros, Manoel de. *Poemas rupestres*. São Paulo: LeYa, 2013.

Barth, Karl. *Introdução à teologia evangélica* [1938]. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

Barth, Karl. *Gottes Gnadenwahl*. München: C. Kaiser, 1936.

Beit-Hallahmi, Benjamin. *Psychoanalytic studies of religion: a critical assessment and annotated bibliography*. Westport: Greenwood Press, 1996.

- Belzen, Jacob van. Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In: Passos, João Décio; Ursaki, Frank. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 319-331.
- Berguer, Georges. Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 3. Paris/Geneva: Atar, 1920 p. 89-97.
- Berlejung, Angelika; Frevel, Christian. (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento* [2006]. São Paulo: Paulus/Loyola, 2011.
- Bíblia. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Biedermann, Alois Emanuel. *Die freie Theologie, oder, Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden*. Tübingen: Ludwig Friedrich Fues., 1844.
- Biedermann, Alois Emanuel. *Christliche Dogmatik*. Zürich: Verlag von Oral, Füssli & Co., 1869.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti. A fé cristã na contemporaneidade: rumos e desafios. *Perspectiva teológica*, n. 41. Belo Horizonte, 2009, p. 345-374.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti. O *ethos* católico: afinal, o que é o catolicismo? In: Zaquieu-Higino, Paulo Victor; Andrade, Péricles; Portella, Rodrigo. (Orgs.). *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*. Juiz de Fora: Resistência Acadêmica, 2021, p. 19-44.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Bartholo Jr., Roberto dos Santos. (Orgs.). *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994.
- Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Pinheiro, Marcus Reis (Orgs.). *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016.
- Binkowski, Gabriel; Abumanssur, Edin; Silva, Eduardo. (Orgs.) *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão* [Prefácio de Christian Dunker]. São Paulo: Recriar, 2022.
- Birman, Joel. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre a religião. Moura, João Carlos. (Org.). *Hélio Pellegrino – A-Deus: psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 116-143.
- Bleuler, Eugen. *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies* [1911]. Paris: EPEL-GREC, 1993.
- Bleuler, Eugen. Pour le 70^e anniversaire de Siegmund Freud [1926]. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 41-45.
- Bonhoeffer, Thomas. “Christianity and Fear” revisited. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 4, out. 1974, p. 239-250.

- Bleuler, Eugen. Vorwort zur zweiten Auflage. In: Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst* [1944] (mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer). Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein Materialien, 1985, p. 7-27.
- Bobineau, Olivier. Qu'est-ce que l'agapè ? De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie. *Revue du MAUSS*, n. 35, 2010, p. 293-311.
- Borriello, Luigi; Caruana, Edmundo; Del Genio, Maria Rosaria; Suffi, N. *Dicionário de mística* [1998]. São Paulo: Paulus, 2003.
- Bouquet, Jean-Jacques. Libéralisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 14.02.2018]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/017459/2018-02-14/>>. Acesso em: 19/02/2021.
- Brissos-Lino, José. *Aquele falar estranho: um estudo transdisciplinar de glossolalia e pentecostalismo*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2018.
- Brown, Stephen. A Look at Oskar Pfister and His Relationship to Sigmund Freud. *Journal of Pastoral Care*, n. 35, v. 4, 1981, p. 220-233.
- Bruder, Ernest. Psychoanalysis and faith: Sigmund Freud and Oskar Pfister [Review]. *The Journal of Pastoral Care*, v. 18, n.4, jan. 1964, p. 238-239.
- Brunner, Emil. *Eros und Liebe*. Berlim: Furche-Verlag, 1937.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus cristo e mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.
- Cameron, Julia. *O caminho do artista: desperte seu potencial criativo e rompa seus bloqueios*. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.
- Caon, José Luiz. Diálogos à beira de abismos. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 1, n. 3. São Paulo, jul.-set. 1998, p. 172-179.
- Caropreso, Fátima; Aquiar, Marina Bilig de. O conceito de angústia na teoria freudiana inicial. *Natureza humana*, v. 17, n. 1. São Paulo, 2015, p. 1-14.
- Carotenuto, Aldo. (Org.). *Diário de uma secreta simetria: Sabina Spielrein entre Jung e Freud*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- Carus, Carl Gustav. *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma* [1846]. [Publicação independente], 2021.
- Chemouni, Jacques. *História do movimento psicanalítico* [1990]. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- Chiappa, Alexandre. Figures de l'aniconisme: une étude du texte "L'Illusion d'un avenir" d'Oskar Pfister et de ses relations conjecturales avec l'oeuvre freudienne. Mémoire de recherche Master 2: Psychologie – Spécialité: Psychanalyse et champ social [Dirigé par Paul-Laurent Assoun et Markos Zafiroopoulos]. Université Diderot – Paris 7 – U.F.R. Sciences Humaines Cliniques (SHC), Paris, 2012. 72p.

Cifali, Mireille. Les débuts de la psychanalyse en Suisse. *Nervure: Journal de Psychiatrie*, n. 8. Paris, 1995, p. 10-17.

Cifali, Mireille. La Belle au Bois-Dormant en terre romande. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 30-37.

Cole, Richard Lee. *Love-feasts: a history of the Christian agape*. London: Charles Kelly, 1916.

Collins, Charles. *El pensamiento de Kierkegaard* [traducción de Elena Landázuri]. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Cooper-White, Pamela. Why didn't Freud reject Pfister: a response to Isabelle Noth and Christoph Morgenthaler. *Pastoral Psychology*, v. 63, fev. 2014, p. 91-95.

Costacurta, Bruna. *La vita minacciata: il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.

Damião, Sérgio Albuquerque. *Teologia da felicidade: deixar o amor curar o medo*. São Paulo: Loyola, 2022.

Dellsperger, Rudolf. Biedermann, Alois Emanuel. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 13.07.2004, traduit de l'allemand], 2004. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010442/2004-07-13/>>. Acesso em 19/02/2021.

Dellsperger, Rudolf. Piétisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 19.10.2010, traduit de l'allemand], 2010. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011424/2010-10-19/>>. Acesso em 19/02/2021.

Dellsperger, Rudolf. Lutz, Samuel. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 20.10.2009]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010484/2009-10-20/>>. Acesso em: 07/08/2021.

Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada* [1978]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Delumeau, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

Delumeau, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18) – 2 volumes*. Bauru: EDUSC, 2003.

Deutsche Biographie. *Pfister, Oskar Robert*. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd139169466.html>>. Acesso em: 23/06/2021.

Didier-Weill, Alain. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

Dolto, Françoise. *A fé à luz da psicanálise* [entrevistada por Gérard Sévérin]. Campinas: Verus, 2010.

Dolto, Françoise. *Os Evangelhos à luz da psicanálise* [entrevistada por Gérard Sévérin]. Campinas: Verus, 2011.

Domínguez Morano, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Paulinas, 1991.

Domínguez Morano, Carlos. Teología y psicoanálisis. *Cuadernos Institut de Teologia Fonamental – Saint Cugat del Vallès*, n. 29. Barcelona: Cristianisme i justícia, 1995.

Domínguez Morano, Carlos. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.

Domínguez Morano, Carlos. *La aventura del celibato evangélico: sublimación o represión, narcisismo o alteridad*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 2000.

Domínguez Morano, Carlos. *Crer depois de Freud* [1992]. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

Domínguez Morano, Carlos. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006a.

Domínguez Morano, Carlos. Sexualidade e celibato: considerações psicanalíticas. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 2006b, p. 50-86.

Domínguez Morano, Carlos. *Psicanálise e religião – um diálogo interminável: Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008.

Domínguez Morano, Carlos. Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa. *Revista Iberoamericana de Teología*, v. 5, n. 9. Ciudad de México, jul.-dez. 2009, p. 45-69.

Domínguez Morano, Carlos. Amor y temor de Dios: una aproximación psicoanalítica. *Alfa y Omega – Semanario Católico de Información*, n. 1073. Madrid, 2018.

Domínguez Morano, Carlos. Teología y psicoanálisis. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, v. 1, n. 0. Porto: Universidade Católica Editora, 2019, p. 169-209.

Domínguez Morano, Carlos. *Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Madrid: Trotta, 2020.

Doré, Joseph. (Org.). *Jesus: a enciclopédia* [2017]. Petrópolis: Vozes, 2020.

Dostoiévski, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, v.1-2: romance em quatro partes com epílogo [1880]. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

Duque, João Manuel. Teologia como hermenêutica da fronteira. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, v. 1, n. 0. Porto: Universidade Católica Editora, 2019, p. 13-30.

Dunne, Claire. *Carl Jung: curador ferido de almas* [Apresentação de Olivier Bernier; introdução de Jean Houston]. São Paulo: Alaúde, 2010.

Eicher, Peter. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: 1993.

- Ellenberger, Henri. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- Ellenberger, Henri. *Beyond the Unconscious: essays of Henry F. Ellenberger in the history of Psychiatry*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Ellenberger, Henri. *Médecines de l'âme: essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*. Paris: Fayard, 1995.
- Erikson, Eric. *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1993.
- Espín, Orlando; Nickoloff, James. (Orgs.). *An introductory dictionary of theology and religious studies*. Collegeville: Liturgical Press, 2007.
- Esteves, André Nobre. A psicologia no divã: contribuições de Oskar Pfister à psicologia da religião [Orientador: Antônio Maspoli Gomes da Silva]. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo, 2013. 74f.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. *Las muertes de Dios: ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2018.
- Fatio, Olivier. Chenevière, Jean-Jacques-Caton. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 14.07.2005], 2005. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011086/2005-07-14/>>. Acesso em 23/02/2021.
- Febvre, Lucien. *Martinho Lutero, um destino* [1928]. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- Feinstein, Howard. The Prepared Heart: a Comparative Study of Puritan Theology and Psychoanalysis. *American Quarterly*, v. 22, n. 2, 1970, p. 166-176.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa* [Coordenação: Marina Baird Ferreira; Margarida dos Anjos]. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.
- Ferreira, Nadiá Paulo. *A teoria do amor na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- Feuerbach, Ludwig Andreas. *A essência do cristianismo* [1842]. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Fiores, Stefano de; Goffi, Tullo. (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade* [1979]. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Floristán Samanes, Cassiano; Tamayo-Acosta, Juan-José. *Conceitos fundamentais do cristianismo* [1993]. São Paulo: Paulus, 1999.
- Flournoy, Théodore. *From India to Planet Mars: a Study of a Case of Somnambulism with Glossolalia*. New York/London: Harper & Brother Publishers, 1900.
- Flournoy, Théodore. *La psicologia della religione: principi, ricerche, prospettive* [con un saggio introduttivo di Mario Aletti]. Milano: Franco Angeli, 2021.

Franco, Sérgio de Gouvêa; Wondracek, Karin Hellen Kepler. Freud e o caso AB: entre a esperança e a ruína. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 10, n. 4. São Paulo, dez. 2007, p. 591-613.

Fratus, Marcela Bispo. Crença e psicanálise: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister. *Dissertação de mestrado* [Orientador: Paulo José da Costa]. Universidade Estadual de Maringá – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maringá, 2020. 90f.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Briefe 1909-1939: Sigmund Freud und Oskar Pfister*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1963a.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Psychoanalysis and faith: the letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. New York: Basic Books, 1963b.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Correspondencia (1909-1939): Sigmund Freud – Oskar Pfister*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966a.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Sigmund Freud – Correspondance avec le pasteur Pfister: 1909-1939* [1963] Paris: Gallimard, 1966b.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Psicoanalisi e fede: lettere tra Freud e il pastore Pfister (1909-1939)* [1963]. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.

Freud, Ernst; Meng, Heinrich. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* [Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge]. Viçosa: Ultimato, 2009.

Freud, Sigmund. Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim [1956(1886)]. In: *ESB*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 35-49.

Freud, Sigmund; Breuer, Joseph. Estudos sobre a histeria [1893-1895]. In: *ESB*, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-319.

Freud, Sigmund. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia” [1895(1894)]. In: *ESB*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 91-118.

Freud, Sigmund. Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia [1895]. In: *ESB*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 121-137.

Freud, Sigmund. A interpretação dos sonhos [1900]. In: *ESB*, v. IV-V. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-650.

Freud, Sigmund. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana [1901]. In: *ESB*, v. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-272.

Freud, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria [1905(1901)]. In: *ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-116.

Freud, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: *ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 117-231.

Freud, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas [1907]. In: *ESB*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 105-117.

Freud, Sigmund. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos [1909a]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-133.

Freud, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva [1909b]. In: *ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 135-276.

Freud, Sigmund. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci [1910]. In: *Arte, literatura e os artistas* [Obras incompletas de Sigmund Freud]. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 69-165.

Freud, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*Dementia paranoides*) [1911]. In: *ESB*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-89.

Freud, Sigmund. a mais geral degradação da vida amorosa (Contribuições para a psicologia da vida amorosa – II) [1912]. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 7]. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 137-153.

Freud, Sigmund. Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos [1913(1912-1913)]. In: *ESB*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-163.

Freud, Sigmund. Introdução a *The psycho-analytic method*, de Pfister [1913]. In: *ESB*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 351-357.

Freud, Sigmund. A história do movimento psicanalítico [1914]. In: *ESB*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-73.

Freud, Sigmund. *As pulsões e seus destinos* [1915]. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Freud, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise [1916-1917(1915-1917)]. In: *ESB*, v. XV-XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-463.

Freud, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise [1917]. In: *ESB*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 143-153.

Freud, Sigmund. História de uma neurose infantil [1918(1914)]. In: *ESB*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-129.

Freud, Sigmund. *O infamiliar / Das Unheimlich, de Sigmund Freud, seguido de, O Homem da Areia, de E. T. A. Hoffmann* [edição bilingue comemorativa (1919-2019)]. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Freud, Sigmund. Além do princípio de prazer = Jenseits des Lustprinzips [1920]; [Edição crítica bilingue, comemorativa do centenário (1920-2020); tradução e notas de Maria Rita Salzano

Moraes; revisão de tradução de Pedro Heliodoro Tavares; seguida do dossiê: Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Freud, Sigmund. Um estudo autobiográfico [1925(1924)]. In: *ESB*, v. *XX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 9-73.

Freud, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade [1926]. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81-171.

Freud, Sigmund. *Inibição, sintoma e medo* [1926]. Porto Alegre: L&PM, 2016.

Freud, Sigmund. O futuro de uma ilusão [1927]. In: *ESB*, v. *XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-63.

Freud, Sigmund. Uma vivência religiosa [1928]. In: *Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 299-304.

Freud, Sigmund. Um estudo autobiográfico [1925(1924)]. In: *ESB*, v. *XX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 9-73.

Freud, Sigmund. O futuro de uma ilusão [1927]. In: *ESB*, v. *XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-63.

Freud, Sigmund. O mal-estar na cultura [1930]. In: *Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 305-410.

Freud, Sigmund. *Manuscrito inédito de 1931*: edição bilíngue [1931]. São Paulo: Blucher, 2017.

Freud, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise [1933a(1932)]. In: *ESB*, v. *XXII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-177.

Freud, Sigmund. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios* [1934-1938(1939)]. Porto Alegre: L&PM, 2014.

Freud, Sigmund. Achados, ideias, problemas [1941(1938)]. In: *ESB*, v. *XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 317-318.

Freud, Sigmund. *Fundamentos da clínica psicanalítica* [Obras incompletas de Sigmund Freud; 6]. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Freud, Sigmund; Abraham, Karl. *Sigmund Freud – Karl Abraham*: correspondência completa, 1907-1926 [1965]. Madrid: Síntesis, 2005.

Freud, Sigmund; Binswanger, Ludwig. *Correspondance, 1908-1938* [1992]. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Freud, Sigmund; Freud, Anna. *Bate-se numa criança* [1919]. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Fries, Heinrich. *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*, volume 1, Adão – Dogma. São Paulo: Loyola, 1970.

Fuks, Betty Bernardo. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Gäbler, Ulrich. Réveil. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 23.03.2011, traduit de l'allemand], 2011. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011425/2011-03-23/>>. Acesso em 23/02/2021.

Gaffiot, Félix. *Dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 1934. Disponível em: <<https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php>>. Acesso em: 18/08/2021.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 1: sobre as afasias (1891); o projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991a.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 2: a interpretação do sonho (1900)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991b.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 3: artigos de metapsicologia – narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (1914-1917)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

García-Rubio, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

García-Rubio, Alfonso. *Antropologia teológica: salvação cristã – salvos de quê e para quê?* 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

Gay, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Gargam, Georges. *L'amour et la mort*. Paris: Seuil, 1959.

Gastager, H. et al. (Orgs.). *Dizionario di antropologia pastorale* [1975]. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1980.

Gebhard, Rudolf. Confession de foi, querelle sur la. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 27.01.2011, traduit de l'allemand], 2011. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/043205/2011-01-27/>>. Acesso em 23/02/2021.

Gellner, Ernest. *O movimento psicanalítico* [1985]. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

Gerard, André-Marie. *Dictionnaire de la Bible* [avec la collaboration du P. Tollu p.s.s.; Chronologie, cartes, lexiques, établis par Andrée Nordon-Gerard]. Paris: Robert Laffont, 1990.

Giovanni, Piero di. Prefazione. In: Freud, Sigmund; Pfister, Oskar. *L'avvenire di um'illusione, L'illusione di um avvenire*. Turim: Bollati Boringhieri, 2009, p. 7-21.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia – primeira parte* [1808] (tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustrações de Eugène Delacroix). 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

Gomes, Francisco. Cristandade e cristianismo antigo. *Phoênix*, v. 6. Rio de Janeiro, 2000, p. 178-196.

Gomez, Maria Luísa Trovato. Um percurso cristão na psicanálise: o legado de Oskar Pfister [Orientador: Gilberto Safra]. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999. 124p.

Gomez, Maria Luísa Trovato. O pastor psicanalista Oskar Pfister: um legado de desconforto. *Psicologia: ciência e profissão*. Brasília, v. 20, n. 3, set. 2000.

Grössmann, Elisabeth; Moltmann-Wendel, Elisabeth; Pissarek-Hudelist, Herlinde; Praetorius, Ina; Schottroff, Luise; Schüngel-Straumann, Helen. *Dicionário de teologia feminista* [1991]. Petrópolis: Vozes, 1996.

Grün, Anselm. *Desenvolver a autoestima, superar a incapacidade: caminhos espirituais para o espaço interior*. Petrópolis: Vozes, 2008.

Grün, Anselm. *Pablo y la experiencia de lo cristiano* [2007]. Estella: Verbo Divino, 2008.

Guggisberg, Hans; Castellion, Sébastien. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 01.09.2003]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011072/2003-09-01/>>. Acesso em: 07/08/2021.

Guggisberg, Kurt. Johann Calvin und Nikolaus Zerkinden: Glaubensautorität und Gewissensfreiheit. *Zwingliana* [1937], v. 6, n. 7, 2010, p. 374-409. Disponível em: <<https://www.zwingliana.ch/index.php/zwa/article/view/1472>>. Acesso em: 06/08/2021.

Guillemain, Hervé. *Diriger les consciences, guérir les âmes: une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

Halík, Tomáš. *Quero que sejas: podemos acreditar no Deus do amor?* Petrópolis: Vozes, 2018.

Haynal, André; Falzeder, Ernst. Les suisses. *Le Coq-Héron, n. 218 – La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 11-19.

Hawthorne, Gerald; Martin, Ralph. *Dicionário de Paulo e suas cartas* [1993]. 2. ed. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Paulinas, 2008.

Heidegger, Martin. *Ser e tempo* [1927]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

Henry, Jules. Psychoanalysis and Faith: the Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister, edited by Heinrich Meng and Ernst Freud [Review]. *Scientific American*, v. 211, n. 1, jul. 1964, p. 136.

Hörmann, Karl. *Diccionario de moral cristiana*. 3. ed. Barcelona: Herder, 1985.

Jager-Werth, Hans Ulrich. Oskar Pfister and the Beginning of Religious Socialism. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 1, jan. 1974, p. 57-61.

Jakob Rüetschi, Kurt; Pfister, Rudolf. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 27.06.2012]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010784/2012-06-27/>>. Acesso em: 17/07/2021.

James, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* [1902]. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

Janet, Pierre. *De l'angoisse à l'extase, tome I: études sur les croyances et les sentiments*. Paris: Alcan, 1926.

James, William. *De l'angoisse à l'extase, tome II: études sur les croyances et les sentiments*. Paris: Alcan, 1928.

Jenkins, Paul: Mission de Bâle. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.04.2009, traduit de l'allemand], 2009. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/045256/2009-04-03/>>. Acesso em 23/02/2021.

Jones, Ernest. *Psicanálise da religião cristã*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1934.

Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 1: os anos de formação e as grandes descobertas (1856-1900)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989a.

Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 2: a maturidade (1901-1939)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989b.

Jones, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud, volume 3: última fase (1919-1939)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989c.

Jorge, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise, de Freud a Lacan – volume 4: o laboratório do analista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Julien, Philippe. *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Jung, Carl Gustav. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Jung, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Jung, Carl Gustav. Experiences concerning the psychic life of the child. *American Journal of Psychology*, v. 21, 1910, p. 219-269.

- Jung, Carl Gustav. Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual [1932]. In: *Escritos diversos 11/6 (Psicologia e religião ocidental e oriental)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 81-104.
- Jung, Carl Gustav. Psicanálise e direção espiritual [1928-1929]. In: *Escritos diversos 11/6 (Psicologia e religião ocidental e oriental)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 105-112.
- Jung, Carl Gustav. *Cartas*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- Jung, Carl Gustav. *O livro vermelho: Liber Novus* [Edição e introdução de Sonu Shamdasani]. São Paulo: Vozes, 2010.
- Jung, Carl Gustav. *Os livros negros*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- Kamieniak, Jean-Pierre. Freud et la découverte de la sexualité infantile, ou du bon usage de l'observité. *Le Coq-Héron, n. 218 – La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 125-133.
- Katalog der deutschen Nationalbibliothek. *Pfister, Oskar*. Disponível em: <<http://dnb.info/gnd/118593617>>. Acesso em: 23/06/2021.
- Katalog der deutschen Nationalbibliothek. *Pfister, Oskar Robert*. Disponível em: <<https://dnb.info/gnd/139169466>>. Acesso em: 09/02/2022.
- Kauffman, Pierre. (Org.) *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- Kepler, Karl. *Neuroses eclesiásticas e o Evangelho para crentes: uma análise preliminar*. 2. ed. Joinville: Grafar, 2019.
- Kepler, Karl. *O fascínio do dever para os cristãos: um estudo em Gálatas e na história da Igreja*. Joinville: Grafar, 2014.
- Kienast, H. W. The Significance of Oskar Pfister's In-Depth Pastoral Care. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 2, abr. 1974, p. 83-95.
- Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário, de Vigilius Haufniensis* [1844]. 3. ed. Bragança Paulista/ Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/ Vozes, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos* [1847]. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Klein, Thais; Herzog, Regina. Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a *Angst* na psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 20, n. 4. São Paulo, dez. 2017, p. 686-704.
- Kurz, Thomas. La psychologie des suisses. *Le Coq-Héron, n. 218 – La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 20-29.

- Lacan, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud [1953-1954]*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Lacan, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008
- Lacoste, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie [1996]*. [Texte revu par les membres et correspondantes de la Société Française de Philosophie et publié avec leurs corrections et observations]. 18. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Latourelle, René; Fisichella, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Lecuit, Jean-Baptiste. La mystique, entre régression et passion sublimatoire. *Adolescence*, v. 26, n. 1, 2008, p. 143-157.
- Lee, David. Oskar Pfister: a protestant clergyman in a non-christian movement. *Fifth Congress of the International Association for the History of Psychoanalysis*. Berlin, 1994.
- Lehmann, Gustav. Meyer, Eduard. In: *Neue Deutsche Biographie* [online version], v. 17, 1994, p. 309-311. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd118733281.html#ndbcontent>>. Acesso em: 23/06/2021.
- Leite, Sonia. Desamparo, culpa e coragem na cultura contemporânea. *Tempo psicanalítico*, v. 33. Rio de Janeiro, 2001, p. 137-153.
- Leite, Sonia. Angústia, recalque e forclusão: algumas notas para a clínica. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 7, n. 1. Rio de Janeiro, jul. 2009, p. 209-218.
- Leite, Sonia. *Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- Léon-Dufour, Xavier; Duplacy, Jean; George, Augustin; Grelot, Pierre; Guillet, Jacques; Lacan, Marc-François. (Orgs.). *Vocabulário de teologia bíblica [1970]*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan o sábio: um poema dramático em cinco actos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- Lewis, Clive Staples. *A anatomia de um luto [1961]*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- Lewis, Clive Staples. *Os quatro amores [1960]*. Thomas Nelson Brasil, 2017.

Libânio, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

Liebeck, Oskar. *Das Unbekannte und die Angst*. Leipzig: Felix Meiner, 1928.

Lima, Maria de Lourdes Corrêa. *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Reflexão, 2012.

Livro de concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana [1580]. São Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Concórdia, 1980.

Lo Bianco, Anna Carolina. O que a comparação entre a tradição religiosa e os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje?, *Estudos de Psicologia*, v.12. Natal, 2007, p. 129-132.

Lo Bianco, Anna Carolina; Vidal, Natália. Novas expressões da religiosidade: o que elas dizem sobre o sujeito em sociedade hoje. *Ágora*, v. XVII, n. 2, jul.-dez. 2014, p. 177-186.

Lopes, Anchyses. Breve súmula de ateologia prática: psicanálise e religião. *Estudos de Psicanálise*, n. 31, Salvador, out. 2008, p. 17-28.

Losso, Eduardo Guerreiro; Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Pinheiro, Marcus Reis. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

Lüthi, Marc van Wijnkoop. Quakers. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.12.2011]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/043207/2011-12-16/>>. Acesso em: 07/08/2021.

Macholz, Georg Christian, Hölscher, Gustav. *Neue Deutsche Biographie* [Online-Version], v. 9, 1972, p. 334. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd116927461.html#ndbcontent>>. Acesso em: 23/06/2021.

Mancuso, Vito. (Org.). *Diccionario teológico enciclopédico* [1993]. Estella: Verbo Divino, 1995.

Maraldi, Everton. *Princípios de psicologia da religião: a contribuição de Théodore Flournoy e outros pais fundadores*. São Paulo: Ramalho Edições Acadêmicas, 2020.

Maurano, Denise. *A transferência: uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Maurano, Denise. *A histeria: ontem, hoje e sempre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Maurano, Denise; Albuquerque, Bruno. Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 22, n. 3, set. 2019, p. 439-456.

Maurano, Denise; Albuquerque, Bruno. Feminino e mística: ressonâncias trágicas e barrocas do que ultrapassa o fio das palavras. *Revista Pistis&Praxis – Teologia Pastoral*, v. 13, ed. espec. Curitiba, 2021, p. 260-272.

McGuire, William (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Meerwein, Fritz. Réflexion sur l'histoire de la Société suisse de Psychanalyse en Suisse alémanique. *Bulletin de la Société Suisse de Psychanalyse*, v. 9, 1979, p. 40-52.

Meissner, William. *Annotated Bibliography in Religion and Psychology*. New York: Academy of Religion and Mental Health, 1961.

Mello, Rafael. A recepção dos conceitos de ilusão e sublimação, a partir do diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister [Orientador: Sidnei Vilmar Noé]. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014. 111p.

Meyer, Eduard. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: alttestamentliche Untersuchungen von Eduard Meyer [mit Beiträgen von Bernhard Luther]*. Halle a.S.: Max Niemeyer, 1906.

Mijolla, Alain de. *Dicionário internacional de psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

Miranda, Mário de França. *Sacramento da Penitência: o perdão de Deus na comunidade eclesial*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1978

Miranda, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

Miranda, Mário de França. Teologia na universidade. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, v. 1, n. 0. Porto: Universidade Católica Editora, 2019, p. 31-51.

Moore, Burness; Fine, Bernard. *Termos e conceitos psicanalíticos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

Morgenthaler, Christoph. Pfister, Oskar. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 05.08.2009, traduit de l'allemand], 2017. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010783/2009-08-05/>>. Acesso em 07/05/2020.

Moser, Alexander. Brève histoire de la Société suisse de psychanalyse. *Le Coq-Héron*, n. 218 – *La psychanalyse en Suisse: une histoire agitée*, 2014, p. 86-89.

Moser, Christian. Zwingli, Ulrich. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 04.03.2014]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010447/2014-03-04/>>. Acesso em: 08/07/2021.

Mueller, Enio. Apresentação. In: Wondracek, Karin Hellen Kepler. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 3-4.

Mueller, Gustav. Das Christentum und die Angst, by Oskar Pfister [Review]. *Books Abroad*, v. 22, n. 1, 1948, p. 78-79.

- Murphy-O'Connor, Jerome. *Paulo: uma biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2004.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- Murad, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana: compêndio de mariologia*. São Paulo: Paulinas/Santuário, 2012.
- Nase, Eckart. *Oskar Pfisters analytische Seelsorge: Theorie und Praxis der ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien*. Berlin: De Gruyter, 1993.
- Nase, Eckart. Pfister, Oskar. In: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, band 20, 2001, p. 337-338 [Online-Version]. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/sfz95400.html?language=en>>. Acesso em: 10/05/2022.
- Noé, Sidnei Vilmar. Sequelas vivenciais na biografia: chances e riscos da pós-modernidade para a poimênica cristã. *Estudos teológicos*, v. 40, n. 3. São Leopoldo, 2000, p. 5-15.
- Noé, Sidnei Vilmar. O fim da religião do eu? A teoria das instâncias psíquicas e as possibilidades de compreensão do fenômeno religioso pós-moderno. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 9, n. 1. Juiz de Fora, 2006, p. 111-128
- Noé, Sidnei Vilmar. A vocação sublime: da relação entre religião e sublimação na definição da vocação religiosa. *Psicologia USP*, v. 21, n.1. São Paulo, jan.-mar. 2010, p. 165-182.
- Noé, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos teológicos*, v. 53, n. 1. São Leopoldo, 2013, p. 178-204.
- Noé, Sidnei Vilmar. Encontros e desencontros da psicologia com a teologia no estudo da religião. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 18, n. 2. Juiz de Fora, 2015a, p. 154-170.
- Noé, Sidnei Vilmar. O inconsciente é a chave para o consciente. *Estudos teológicos*, v. 55, n. 1. São Leopoldo, 2015b, p. 144-168.
- Noé, Sidnei Vilmar. Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 21, n. 2. Juiz de Fora, jul.-dez. 2018, p. 153-166.
- Noé, Sidnei Vilmar. Afinal, a fé é, ou não, de todos? Da possível (in)compatibilidade deste conceito na interface entre religião (teologia) e psicanálise (psicologia) a partir de Karl Barth e Ana-María Rizzuto. *Estudos teológicos*, v. 61, n. 1. São Leopoldo, jan.-jun. 2021, p. 256-270.
- Noth, Isabelle. *Ekstatischer Pietismus: die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682-1743)* [Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 46]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Noth, Isabelle. Albert Schweitzer und die Psychoanalyse. *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, v. 43, 2008, p. 133-143.

Noth, Isabelle. Introducing the Forum on the Friendship Between Sigmund Freud and Oskar Pfister. *Pastoral Psychology*, v. 63, 2014a, p. 79-80.

Noth, Isabelle. Un monde nouveau: l'importance de Oskar Pfister pour la psychanalyse en Suisse. *Le Coq-héron*, n. 218. Toulouse: Érès, 2014b, p. 81-85.

Noth, Isabelle. (Org.). *Sigmund Freud – Oskar Pfister: Briefwechsel 1909-1939*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014.

Noth, Isabelle; Morgenthaler, Christoph. The Friendship Between Sigmund Freud and Oskar Pfister as Seen in the Correspondence between the Jewish Atheist Founder of Psychoanalysis and the Swiss Pastor Who Pioneered Pastoral Psychology. *Pastoral Psychology*, v. 63, 2015, p. 81-90.

Noth, Isabelle; Morgenthaler, Christoph. (Orgs.). *Seelsorge und Psychoanalyse* [Mit Beiträgen von Wolfgang Drechsel, Susanne Heine, Horst Kämpfer, Christoph Morgenthaler, Eckart Nase, Isabelle Noth, Hartmut Raguse, Anne Reichmann, Dieter Seiler, Anne Steinmeier, Ulrike Wagner-Rau, Martin Weimer, Wolfgang Wiedemann]. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Noth, Isabelle; Morgenthaler, Christoph; Greider, Kathleen. (Orgs.). *Pastoral psychology and psychology of religion in dialogue: Implications for Pastoral Care*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.

Nowen, Henri; Christensen, Michael; Laird, Rebecca. *A formação espiritual: seguindo os movimentos do Espírito* [2010]. Petrópolis: Vozes, 2012.

Nygren, Anders. *Érôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 1^{er} partie, tome I [1930]. Paris: Aubier, 1943.

Nygren, Anders. *Érôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 2^e partie, tomes II e III [1936]. Paris: Aubier, 1952.

Oliveira, Priscila Corrêa de. Do lugar dos sacerdotes ao não-lugar do analista: uma articulação pela transferência. *Dissertação de Mestrado* [Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco]. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

Oliveira, Thiago. Pulsão de morte: um elemento propulsor da intolerância ideológico-religiosa. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 24, n. 1. São Paulo, mar. 2021b, p. 92-114.

Oraison, Marc. *Ilusão e angústia*. São Paulo: Herder, 1961.

Ortega y Gasset, José. *Estudos sobre o amor* [1941]. Campinas: Vide Editorial, 2019.

Otto, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional* [1917]. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes, 2017.

Papa Bento XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est: sobre o amor cristão*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

Papa Francisco. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

Passos, João Décio; Ursaki, Frank. (Orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

Passos, João Décio. Teologia e Ciência da Religião: identidades e relações. *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, v. 1, n. 0. Porto: Universidade Católica Editora, 2019, p. 113-136.

Passos, João Décio. Teologia na universidade: coisa eclesial ou coisa pública? *Rever*, ano 16, n. 1. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2016, p. 80-93.

Patte, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Pellegrino, Hélio. *Lucidez embriagada*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2004.

Pereira, Mariavi de Oliveira de Aquino. Que Deus?: reflexão teológico-pastoral acerca da fé adulta no Deus de Jesus em contraposição à fé no Deus da onipotência infantil, conforme Domínguez Morano. *Tese de doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Departamento de Teologia. Rio de Janeiro, 2005, 137 p.

Pfister, Oskar. Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie. *Protestantische Monatshefte*, v. 7, 1903.

Pfister, Oskar. *Die Willensfreiheit*: eine Kritisch-Systematische Untersuchung. Berlin: Druck and Verlag von Georg Reimer, 1904.

Pfister, Oskar. Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. *Schweizerische theologische Zeitschrift*, v. 22, 1905, p. 209-212.

Pfister, Oskar. Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer. *Schweizerische theologische Zeitschrift*, v. 24, 1907, p. 30-37, 83-90, 122-135, 169-183.

Pfister, Oskar. Wahnvorstellungen und Schülerselbstmord. *Schweizerische Blätter für Schulgesundheitspflege und Kinderschutz*, v. 7, 1909a, p. 8-15.

Pfister, Oskar. Ein Fall von psychoanalytischer Seelsorge und Seelenheilung. *Evangelische Freiheit*, n. 9, p. 108-114; 139-149; 175-189, 1909b.

Pfister, Oskar. *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf*: ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der Religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig/Viena: Franz Deuticke, 1910a.

Pfister, Oskar. Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351). *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, ano 1, 1910b, p. 468-485.

Pfister, Oskar. Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 1, n. 1-2, 1911, p. 30-37.

Pfister, Oskar. *The Psychoanalytic Method* [1913]. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Company, 1917.

Pfister, Oskar. *El psicoanálisis y la educación* [1917]. 2. ed. Buenos Aires: Losada, 1947.

Pfister, Oskar. *Wahrheit und Schönheit in der Psychoanalyse* (Schweizer Schriften für allgemeines Wissen, n. 6). Zürich: Rascher, 1918.

Pfister, Oskar. Die Entwicklung des Apostels Paulus: eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze. *Imago*, v. 6, n. 3, 1920a, p. 243-290.

Pfister, Oskar. *Zum Kampf um die Psychoanalyse*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1920b.

Pfister, Oskar. *Expressionism in art: its psychological and biological basis* [1920]. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, 1922.

Pfister, Oskar. *Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen: ein Buch für Eltern und Berufserzieher*. Bern: Bircher, 1922a.

Pfister, Oskar. Plato, a fore-runner of Psycho-analysis. *The International Journal of Psycho-Analysis*, v. 3, 1922b, p. 169-174.

Pfister, Oskar. *Love in children and its aberrations: a book for parents and teachers* [1922]. New York: Dodd, Mead and Company, 1924.

Pfister, Oskar. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud [1928]. In: Wondracek, Karin Hellen Kepler. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 17-56.

Pfister, Oskar. Instinktive Psychoanalyse unter den Navaho-Indianern. *Imago*, ano XVIII, 1932, p. 81-109.

Pfister, Oskar. Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. *Imago*, ano XX, 1934.

Pfister, Oskar. Zur Psychologie des hyster. Madonnenkultus. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, versão revisada em *Schweiz. Reform. Volksblatt*, 1941.

Pfister, Oskar. Religionshygiene, die psychohygienische Aufgabe des theologischen Seelsorgers. In: Meng, Heinrich. *Praxis der Psychohygiene*. Basileia, 1943.

Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst: eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*. Zürich: Artemis, 1944.

Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst* [1944] (mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer). Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein Materialien, 1985.

- Pfister, Oskar. *Christianity and Fear: a Study in History and in the Psychology and Hygiene of Religion* [1944]. London: George Allen & Unwin LTD, 1948.
- Pfister, Oskar. *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart: ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und zur gegenwärtigen Calvin-Renaissance*. Zürich: Artemis, 1947.
- Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 1: von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters*. Zürich: Zwingli Verlag, 1964.
- Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 2: von der Reformation bis zum 2. Villmerger Krieg*. Zürich: Theologischer Verlag, 1974.
- Pfister, Rudolf. *Kirchengeschichte der Schweiz, band 3: von 1720 bis 1950*. Zürich: Theologischer Verlag, 1985.
- Pikaza, Xabier; Silanes, Nereo. (Orgs.). *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.
- Pikaza, Xabier. *Palabras de amor: guía del amor humano y cristiano*. Bilbao: Desclée de Brower, 2007.
- Platão. *O banquete* [Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza]. São Paulo: Editora 34, 2016.
- Plotino. *Do amor: Enéada III.5* [Introdução, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva]. São Paulo: Edipro, 2015.
- Plutarco. *Do amor fraterno* [Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva]. São Paulo: Edipro, 2019.
- Pruyser, Paul. Psychoanalysis and Faith: the Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister, edited by Heinrich Meng and Ernst Freud [Review]. *American Imago*, v. 21, n. 1/2 [Psychoanalysis as a Science and as an Art], 1964, p. 180-182.
- Rank, Otto. *O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos* [1909]. São Paulo: Cienbook, 2015.
- Rank, Otto. *O trauma do nascimento e seu significado para a psicanálise* [1924]. São Paulo: Cienbook, 2015.
- Rauchfleisch, Udo. *Quem cuida da alma? Controle de fronteiras entre psicoterapia e poimênica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014.
- Reichel, Hellmut. Frères moraves. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.03.2017, traduit de l'allemand], 2017. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/027804/2017-03-16/>>. Acesso em 19/02/2021.
- Reik, Theodor. *Religião e psicanálise: o Deus próprio e o Deus alheio* [1922]. Rio de Janeiro: Guanabara, 1934.

Reik, Theodor. *Trente ans avec Freud, suivi des lettres inédites de Sigmund Freud à Theodor Reik*. Bruxelles: Complexe/Presses Universitaires de France, 1956.

Rezende, Antônio Martinez de; Bianchet, Sandra Braga. *Dicionário de latim essencial*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Rieff, Philip. Psychoanalysis and Faith: the Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister, edited by Heinrich Meng and Ernst Freud (Translated by Erich Mosbacher) [Review]. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 4, n. 1, 1964, p. 104-105.

Riemann, Fritz. *Formas básicas de la angustia: estudio de psicología profunda*. Barcelona: Herder, 1978.

Rizzuto, Ana-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico* [1979]. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

Rizzuto, Ana-Maria. *Por que Freud rejeitou Deus?: uma interpretação psicodinâmica* [1998] 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

Rossi, Leandro; Valsecchi, Ambrogio. (Orgs.). *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. 5. ed. Roma: Paoline, 1981.

Roudinesco, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Roudinesco, Elisabeth. *Freud na sua época e em nosso tempo* [2014]. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

Roudinesco, Elisabeth. *Dicionário amoroso da psicanálise* [2017]. Rio da Janeiro: Zahar, 2019.

Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Rougemont, Denis de. *O amor e o ocidente* [1939]. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

Rüegger, Heinz. Eglises évangéliques réformées. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 16.10.2006]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011430/2006-10-16/>>. Acesso em: 08/07/2021.

Sachs, Hanns. *Freud: master and friend*. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

Hanns, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Sallmann, Martin. Zwinglianisme. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.02.2015]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011420/2015-02-03/>>. Acesso em: 08/07/2021.

Santos, Francisco de Assis Souza dos. É possível aliar a psicanálise ao aconselhamento religioso? *Dissertação de Mestrado* [Orientadora: Valburga Schmiedt Streck]. Escola Superior de Teologia – Programa de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2010. 97p.

Santos, Francisco de Assis Souza dos. Audição equilibrada: relações entre aconselhamento pastoral e psicanálise. *Tese de doutorado* [Orientador: Joel Portella Amado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em Teologia. Rio de Janeiro, 2015. 215p.

Santos, Neusa; Hanna, Maria. (Orgs.). *O objeto da angústia*. Rio de Janeiro: Letras, 2005.

Saussure, Raymond de. *La méthode psychanalytique*. Lausanne/Genebra: Payot, 1922.

Schetino, Maria Conceição. Angústia, culpa e sublimação: caminhos para uma interpretação psicanalítica da *Commedia* de Dante. Dissertação de mestrado [Orientador: Sidnei Vilmar Noé]. Universidade Federal de Juiz de Fora – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2018. 156 p.

Schindler, Alfred. Prof. Dr. Rudolf Pfister: 23. Juli 1909 bis 11. Mai 2000. In: Universität Zürich. *Nekrologe 2000 der Universität Zürich*: zum Gedenken an unsere verstorbenen Professorinnen und Professoren. Zürich: Universität Zürich, 2000, p. 15-16. Disponível em: <https://www.archiv.uzh.ch/dam/jcr:000000000-2425-222d-ffff-ffffbfc8a58f/Nekrologe_2000.pdf>. Acesso em: 17/07/2021.

Schjelderup, Harald. *Psykologi*. Oslo: Gyldendal, 1928.

Schleiermacher, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

Schweitzer, Albert. *A busca do Jesus histórico* [1911]. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

Schweitzer, Albert. *O misticismo de Paulo, o Apóstolo* [1930]. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

Senra, Flávio. O teólogo e o cientista da religião: religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. *Rever*, v. 16, n. 1. São Paulo, jan. 2016.

Senra, Flávio. Ciências da religião: o que é isso, afinal? *Interações*, v. 15, n. 2. Belo Horizonte, jul.-dez. 2020, p. 243-247.

Shamdasani, Sonu. *C. G. Jung: uma biografia em livros*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Shamdasani, Sonu. *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

Silva, Josenildo José; Vasconcelos, Sérgio Sezino Douets. Psicanálise e fenômeno religioso: construindo pontes para um diálogo. *Paralellus*: Revista Eletrônica em Ciências da Religião [online], v. 8, n. 17. Universidade Católica de Pernambuco. Recife, jan.-abr. 2017, p. 97-116.

Silva, Lauren Manuela de Paula. Psicologia e espiritualidade na produção científica brasileira: uma revisão de literatura. *Numen: revista da estudo e pesquisa da religião*, v. 23, n. 2, Juiz de Fora, jul.-dez. 2020, p. 39-49.

Silveira, Nise da. *Jung: vida e obra* [1994]. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2001.

Ska, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulinas, 2015.

Spicq, Ceslas. O amor de Deus revelado aos homens nos escritos de São João. São Paulo: Paulinas, 1981.

Spicq, Ceslas. *Agapè dans le Nouveau Testament: analyse des textes*, tome 1. Paris: Gabalda, 1958.

Spicq, Ceslas. *Agapè dans le Nouveau Testament: analyse des textes*, tome 2. Paris: Gabalda, 1959a.

Spicq, Ceslas. *Agapè dans le Nouveau Testament: analyse des textes*, tome 3. Paris: Gabalda, 1959b.

Spielrein, Sabina. A destruição como origem do devir [1912] [Curadoria e introdução: Renata Udler Cromberg]. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.

Spielrein, Sabina. *Sabina Spielrein, uma pioneira da psicanálise: obras completas, volume 1* [Organização, textos e notas de Renata Udler Cromberg]. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2021a.

Spielrein, Sabina. *Sabina Spielrein, uma pioneira da psicanálise: obras completas, volume 2* [Organização, textos e notas de Renata Udler Cromberg]. São Paulo: Blucher, 2021b.

Stekel, Wilhelm. *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*. Berlin/Wien: Urban & Schwarzenberg, 1908.

Stettner, John. Oskar Pfister Centennial Symposium. *Journal of Pastoral Care*, v. 27, n. 2, 1973a, p. 126-128.

Stettner, John. Pfister as Pastoral Theologian. *Journal of Religion and Health*, v. 12, n. 3, jul. 1973b, p. 211-222.

Stettner, John. Panel Discussion at the Oskar Pfister Centennial Symposium. *Journal of Religion and Health*, v. 13, n. 1, jan. 1974, p. 62-64.

Teixeira, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Terêncio, Marlos Gonçalves. *Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Terêncio, Marlos Gonçalves. O horror e o outro: um estudo psicanalítico sobre a angústia sob o prisma do “Unheimlich” freudiano [Orientador: Fernando Aguiar; Co-orientador: Marco

Antonio Coutinho Jorge]. *Tese de doutorado*. Universidade Federal de Santa Catarina – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Florianópolis, 2013. 276p.

Tomás de Aquino, Santo. *Suma teológica, volume 1, parte I, questões 1-43*: Teologia – Deus – Trindade. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

Ulrich Balsiger, Max. Werner, Martin. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 03.10.2013, traduit de l'allemand]. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/010911/2013-10-03/>>. Acesso em 23/02/2021.

Usarski, Frank. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

Utsch, Michael. Tarefas e limites da psicologia da religião: uma perspectiva dialógica. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 16, n. 2. Juiz de Fora, 2013a, p. 539-555.

Utsch, Michael. Religião e psicologia. *Estudos teológicos*, v. 2, n. 53. São Leopoldo, jul.-dez. 2013b, p. 364-381.

Valle, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

Varone, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento* [1993]. São Paulo: Santuário, 2001.

Vauchez, André. (Org.). *Christianisme: dictionnaire des temps, des lieux et des figures*. Paris: Seuil, 2010.

Vaz, Glauber. Sigmund Freud e Oskar Pfister: o diálogo entre a psicanálise e a religião. *Dissertação de mestrado* [Orientador: Rodolfo Gaete Neto]. Faculdades EST – Programa de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2021.

Vermorel, Henri. *Sigmund Freud et Romain Rolland: un dialogue (1923-1936)*. Paris: Albin Michel, 2018.

Vincent, Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969.

Warnach, Viktor. *Agape: der Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1951.

Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* [1905]. São Paulo: Martin Claret, 2013.

Wehr, Gerhard. Das Christentum und die Angst, by Oskar Pfister [Review]. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 30, n. 3, 1978, p. 286-287.

Widmer, Peter. Situation de la psychanalyse en Suisse alémanique. *Le Bloc-notes de la Psychanalyse*, n. 10, 1991, p. 69-81.

Wijnkoop Lüthi, Marc van. Eglises libres. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)* [version du 09.11.2004, traduit de l'allemand], 2004. Disponível em: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011431/2004-11-09/>>. Acesso em 09/03/2021.

Wilhelmsen, Frederick. *La metafísica del amor* [1962]. Madrid: Rialp, 1964.

Wiser, Annatina. Zur frühen Psychoanalyse in Zürich: 1900-1914 [Leitung: Christian Müller]. *Inaugural-Dissertation*. Doktorwürde der Medizinischen – Medizinhistorisches Institut und Museum der Universität Zürich. Zürich, 2001.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. Psicanálise e religião – abismo escancarado ou útil variação? Reflexões sobre a correspondência entre Freud e o pastor Pfister. *Estudos teológicos*, v. 39, n. 2, 1999, p. 186-191. 164p.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. O amor e seus destinos: um estudo de Oskar Pfister como contribuição para o diálogo entre a teologia cristã e a metapsicologia. *Dissertação de Mestrado* [Orientador: Enio Ronald Mueller]. Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2002.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: Sinodal, 2005a.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. Entre o desamparo humano e o amparo divino: um caso clínico numa ótica interdisciplinar. *Estudos de psicanálise*, n. 28. Rio de Janeiro, set. 2005b, p. 75-82.

Wondracek, Karin Hellen Kepler. Religião, política e o mundo mais-que-humano. In: Dias, Rosimar José de Lima; Freitas, Marta Helena de. (Orgs.). *Sufrimento psíquico e sentido de vida no mundo contemporâneo: contribuições da psicologia da religião*. Curitiba: CRV, 2022, p. 191-208.

Wondracek, Karin; Albuquerque, Bruno; Jávera, João Pedro; Caon, José Luis. As raízes religiosas de Freud, Pfister, Winnicott e Lacan. In: Antúnez, Andrés; Safra, Gilberto (Orgs.). *Psicologia clínica da graduação à pós-graduação*. Rio de Janeiro: Atheneu, 2018, v.1, p. 341-348.