

CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA PROFUNDA À TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*
e Marcos Vieira das Neves**

RESUMO

Objetiva-se apresentar a psicologia profunda em Carl Gustav Jung como mediação para a teologia, realizando a intuição rahneriana que, ao articular teologia e antropologia, com fundamentação na filosofia transcendental, afirmava ser o homem canal para se alcançar a Deus. Para atingir este objetivo, tomar-se-á a obra JUNG, Carl Gustav. Psicologia e religião. Petrópolis: Vozes, 1987, como base para a afirmação de suas contribuições à teologia. Em seguida visualizar-se-á um conjunto de elementos denotativos dessa contribuição, trazendo à tona a possibilidade da produção de um

ABSTRACT

In this article, the objective is show the deep psychology by Carl Gustav Jung as mediation of the theology, it is making the Rahners intuition that to make the relationship between the theology and anthropology, whit the fundament by transcendental philosophy, said the God can to understand towards the man. For to make this objective, I am making the investigation to book JUNG, Carl Gustav. Psicologia e religião. Petrópolis: Vozes, 1987 as the base to say about the assessment to theology. After, I am going show the elements about this assessment, showing the possibility of the produc-

* Bacharel e licenciado em Filosofia, e bacharel em Teologia pela PUC-Campinas. Mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália). É professor de Teologia Sistemática e Diretor do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da PUC-Campinas. É docente convidado do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Teologia da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade de Évora. É autor de artigos e livros de Teologia e de seu diálogo com a Filosofia.

** Bacharel em Administração e estudante do último semestre do curso de Bacharelado em Filosofia da PUC-Campinas. Foi bolsista de iniciação científica da PUC-Campinas no período de agosto de 2008 a julho de 2009.

complexo teológico imbuído de caráter contemporâneo.

tion the theology at the contemporary character.

Palavras-chave: *psicologia, teologia, Jung, mediação.*

Keywords: *Psychology, Theology, Jung, mediation.*

1. POR QUE APROPRIAR-SE DA PSICOLOGIA NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA?

Uma das maiores novidades na teologia contemporânea é a centralidade antropológica em sua constituição epistemológica. Isso significa que a reflexão sistemática, metódica e cientificamente organizada sobre Deus e seus derivados, que é próprio da teologia, há de considerar a constituição e o desenvolvimento antropológico do ser humano. Para isso e considerando que é impossível elaborar uma teologia isenta de alguma mediação de ciência ôntica ou da ciência ontológica — a filosofia —, o complexo teológico necessita de mediações científicas que possibilitem a melhor compreensão da vida humana. Uma das mediações a ser utilizada na afirmação do *humanum* para alcançar o *divinum* é a psicologia, especificamente sua contribuição na compreensão da profundidade da própria existência humana.

Dentre as experiências que o ser humano realiza, situa-se a religiosa, marcada pelo seu encontro com o que se denomina Deus. Nessa experiência, o eu e o tu se encontram, desenvolvem a alteridade, manifestam reciprocidade e propiciam a emergência do *novum*. Para a teologia cristã, a experiência religiosa é importante e fundamental para compreender a revelação de Deus, que é o centro da própria ciência teológica.¹ A experiência religiosa, institucionalizada ou não, propicia o encontro do ser humano com a divindade mediante caminhos próprios de religião que conduzem as pessoas à experiência do mistério, visto como mistério revelado. Mediante a alteridade do ser humano e de Deus, emerge a experiência da revelação, com etapas e processos históricos próprios.² Ao centrar-se na revelação, a teologia cristã haverá de realizar sua reflexão científica sem prescindir da experiência religiosa que propicia experimentar e compreender a revelação. Para isso,

¹ FISICHELLA, R. *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale*. Bologna: Dehoniane, 1994.

² HAUGTH, J. *Religião e Revelação*. In: *Mistério e Promessa. Teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 81-111.

não poderá desenvolver ingenuamente a passagem da experiência religiosa à revelação cristã, mas deverá fazê-lo com todo o rigor necessário que é próprio da ciência teológica. Neste sentido, toda experiência religiosa deverá passar pela análise científica, a fim de que não se valorize a experiência apenas com aparência religiosa, sem ser propriamente religiosa. A análise científica realizada com a devida seriedade propicia a compreensão do ser humano, possibilitando que a teologia utilize tal mediação científica para desenvolver a investigação sobre o seu objeto ôntico: Deus.³

Por se tratar de um encontro histórico-existencial, a revelação necessita de uma compreensão teológica, cuja eficácia exige a mediação científica, além daquela ontológica efetuada pela filosofia.⁴ Uma das mediações científicas que tem aprofundado a análise do fenômeno religioso, cuja compreensão é imprescindível ao desenvolvimento da revelação cristã na perspectiva teológica, é a psicologia, tanto em sua visão clássica quanto na contemporânea.⁵ Um dos marcos referenciais para uma análise psicológica da religião é a psicologia profunda elaborada por Carl Gustav Jung, cuja fonte principal está em sua obra *Psicologia e religião*,⁶ que congrega três grandes conferências realizadas por esse pensador: “A autonomia do consciente”, “Dogma e símbolos naturais”, “História e psicologia de um símbolo natural”. Nessa obra, o autor reconhece a importância das experiências religiosas na compreensão da mente humana, na configuração dos arquétipos que constituem a alma humana e a potencialidade para procurar e experimentar o que se denomina Deus.

³ HEIDEGGER, M. Fenomenologia e Teologia. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 56-88. Neste texto, Heidegger denomina a teologia de ciência ôntica, por ser uma ciência de fé e, por consequência, por seguir uma metodologia que lhe dê condições de investigar seu objeto ôntico: Deus. Na relação com a filosofia, a teologia haverá de ter uma contribuição da filosofia, de cunho ontológico corretivo, capaz de indicar o objeto ôntico à teologia, a fim de que esta não deixe de ser propriamente o que é: uma ciência de fé. Para RAHNER, K. “Sul rapporto odierno tra Filosofia e Teologia”, in: *Nuovi Saggi(V)* (Roma: Paoline, 1975, pp. 95-118), a teologia tem na filosofia uma “irmã” que a apoia na compreensão do mundo em que o ser humano está situado, não obstante poder também apropriar-se de outras ciências para obter outras possibilidades de tal compreensão.

⁴ Sobre a relação entre filosofia e teologia, especialmente seu desenvolvimento ao longo da história da cultura ocidental cristã veja: PANNEBERG, W. *Theologie und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

⁵ FILORAMO, G.; PRANDI, C. As escolas psicológicas clássicas. In: *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 186-203. Id., As escolas psicológicas contemporâneas. In: *Ibid.*, pp. 204-222.

⁶ JUNG, C. G. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1987.

Diante do exposto, objetiva-se, neste texto, apresentar a psicologia profunda na vertente de Jung como uma mediação relevante, pertinente e necessária à produção de um complexo teológico que discursar sistematicamente e metodicamente sobre Deus, considerando a compreensão do ser humano em sua profundidade existencial. Para isso, expor-se-á a contribuição de Jung na obra supramencionada, em função de que é demasiado pretensioso apresentar todo o pensamento de Jung em seu vasto trabalho, e inferir-se-á um conjunto de elementos que possam ser articulados na produção teológica contemporânea que considera central o ser humano para se discursar sobre Deus.

2. A CONTRIBUIÇÃO DE JUNG

A consciência moderna nasce em meio ao abalo representado pela tensão entre fé e razão, carregando esta como um de seus mais típicos traços e mais dolorosos problemas. A divergência razão-fé torna-se mais intensa e, no arraigar da modernidade industrial-tecnológica, anuncia o dilaceramento que se traduzirá como sofrimento espiritual para o ser humano, o qual buscará alívio e se deparará com vários caminhos, entre eles o que a psicologia oferece. Em face deste dilema moderno, observa-se que uma das vias que se abre à psicoterapia, quando esta se defronta com os efeitos psicológicos da supressão ou obsolescência das formas tradicionais de comportamento religioso, é a de reconhecer a perda, pretendendo superá-la atendendo às exigências constitutivas da consciência moderna e recuperando a experiência religiosa segundo os critérios de legitimidade postos por estas mesmas exigências. Este caminho não é outro a não ser o traçado por Jung, que vê na religiosidade um impulso ou instinto humano universal — um fenômeno genuíno —, de cuja satisfatória realização depende a saúde psíquica do indivíduo e, por extensão, da sociedade humana.

Segundo Jung, a “religião é uma terapêutica revelada por Deus, caso isso seja passível de afirmação”.⁷ Para ele as ideias do homem provêm de um conhecimento pré-consciente, que se expressa, sempre e por toda parte, através dos símbolos. Embora nossa inteligência não as apreenda, elas estão em ação porque nosso inconsciente as reconhece como expressão de fatos psíquicos de caráter universal. Toda ampliação e fortalecimento da

⁷ JUNG, C. G. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. Vozes: Petrópolis, 1979, p. 49.

consciência racional, entretanto, levam-nos para longe da fonte dos símbolos. É a sua prepotência que impede a compreensão de tais símbolos. Tal é a situação que se enfrenta atualmente. Não se pode fazer a roda girar para trás, nem voltar a acreditar obstinadamente naquilo que se sabe não existir. Mas bem se poderia prestar atenção ao significado real dos símbolos. Isso permitiria aos seres humanos não apenas conservar os tesouros incomparáveis da cultura, como também abrir um novo caminho que lhes devolveria às verdades antigas, as quais, por causa do caráter singular de sua simbólica, desapareceram da razão moderna. Ao homem de hoje falta a capacidade de compreensão, que poderia ajudá-lo a crer.⁸

Entretanto, íntima e inextricavelmente articulada à consideração psicoterapêutica das práticas religiosas por Jung, encontra-se uma determinada teorização acerca da natureza da experiência religiosa e do objeto que nela se apresenta à consciência, teorização esta assentada em certos pressupostos epistemológicos dogmaticamente assumidos como verdadeiros. Trata-se de uma confluência das dimensões teórica e prática da concepção junguiana acerca da experiência religiosa, que se faz pertinente para a investigação aqui proposta.

Uma das ideias básicas de Jung para a análise da experiência religiosa é a distinção entre “crer” e “saber”. Quando questionado se ele acreditava em Deus, Jung respondeu: “*I do not believe, I know*” [*I know* — Eu sei] em uma entrevista a uma rede televisão inglesa.⁹

Crer e saber distinguem-se, e por vezes se opõem, nos quadros da compreensão psicológica que Jung propõe. Saber, em um primeiro momento significa fazer a experiência de algo, experimentar originalmente por si mesmo e, por outro lado, a distinção entre saber e fé ou crença não significa necessariamente uma contestação da fé, mas antes a reivindicação — de fato, tipicamente moderna — de uma anterioridade da experiência como condição para a validação de qualquer conteúdo de conhecimento. Fé ou crença opõe-se à experiência, que se identifica com “saber”, mas também corresponde à atitude que afirma aquilo que não pode ser alcançado pela razão. Esses dois sentidos não são coincidentes e nem se juntam facilmente.¹⁰

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 42-49.

⁹ JUNG, C. G. Prefácio à edição alemã. In: *Psicologia e religião*, cit., p. IX.

¹⁰ Cf. JUNG, C. G. *Psicologia e religião*, cit., pp. 7-38. Por exemplo: em sua declaração feita na entrevista à TV inglesa, Jung refere-se implicitamente à experiência imediata de Deus como modalidade de experiência religiosa, que supostamente prescinde da fé ou crença.

Todavia, pode-se concluir previamente que no primeiro sentido mencionado acima, não há fé ou crença nessa experiência/saber, pois trata justamente de uma experiência direta semelhante às experiências em que se baseiam os enunciados dos dogmas e símbolos religiosos instituídos — e, portanto, não é uma crença nestes dogmas e símbolos. Mas, se passamos à questão de estabelecer a possível objetividade extrapsíquica daquilo que foi experimentado, então intervém o segundo sentido, que impõe a abstenção cética de juízo, e nesse segundo sentido a decisão acerca da objetividade do “Deus” encontrado na experiência transpõe-se para a fé ou crença pessoal, impulsionada pelo impacto efetivo produzido pela presença de uma alteridade numinosa na estrutura da própria experiência religiosa. Jung observa que nessa experiência, o Eu é confrontado com um não-Eu psíquico (referência ao arquétipo do Si-mesmo), e este é empiricamente indistinguível de “Deus”.¹¹

No caso do saber sobre “Deus”, o elemento que vem especificar a experiência — religiosa — é a qualidade ou totalidade efetiva da numinosidade. Jung apropria-se livremente da categoria de numinoso, proposta por Rudolf Otto,¹² para apontar a essência do fenômeno religioso e caracterizar a experiência do sagrado. Entretanto, o sentido do numinoso, característico da experiência religiosa, expressa em primeira mão uma relação subjetiva originária — se concordarmos com a posição de Rudolf Otto, assimilada por Jung —, mas a sua correspondência real a um objeto não coincidente com a profundidade — mesmo que inconsciente e estruturalmente cindida — da subjetividade que realiza a experiência é um problema espinhoso, insolúvel para a posição epistêmica cética. Para Jung, o pragmatismo médico, aliado ao ceticismo epistêmico, só pode resultar em uma forma velada de fideísmo razoável que se assenta na experiência subjetiva, e que não está em condições de oferecer critérios para distinguir entre uma ilusão real e uma experiência religiosa curativa.¹³

Conforme o exposto, fica claro que Jung evidencia uma função religiosa no inconsciente. Entretanto, o falar de religião de Jung não se refere a uma determinada profissão religiosa, mas pode-se afirmar que “o termo

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 39-68.

¹² Cf. OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 37-147. Neste texto, Otto denomina o numinoso como uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário.

¹³ Cf. JUNG, C. G. *Psicologia e religião*, cit., pp. 7-38.

religião designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência no numinoso”.¹⁴

Se, para Jung, em uma prévia conclusão, a destruição da religiosidade de um grupo étnico parece significar condená-lo à neurose, segue-se que a consciência moderna, ao desaguar no ateísmo, desaguaria também na neurose, cuja cura, por conseguinte, estaria condicionada a uma satisfatória restituição da função religiosa antropologicamente “natural”, de que a consciência moderna se aliena em seu percurso histórico. De fato, Jung vê na ruptura com a tradição, e em especial com a tradição religiosa, um dos mais graves problemas com que se defronta a consciência moderna, responsável por seu mal-estar espiritual e psicológico. Ao mesmo tempo, Jung percebe o vazio de um anseio nostálgico de retorno a uma situação já historicamente superada, o que significa que a resposta a tal problema só pode se dar reconhecendo a ruptura e a impossibilidade de um retorno simples à vida na fé. Em outros termos: para uma consciência estruturada de acordo com as diretrizes modernas, a possível restauração do vínculo religioso perdido só pode ser progressiva, e não regressiva, atendendo, portanto, às condições que estruturam o regime mental moderno.¹⁵

Outro fator de evidente importância estudado por Jung é o símbolo, compreendido como uma noção absolutamente fundamental, que possui um estatuto epistemológico bem definido: é a melhor formulação possível de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo, ser mais clara ou típica.¹⁶ Constata-se, em Jung, a existência de dois planos que devem ser necessariamente distinguidos. Em primeiro lugar, ele insiste sobre a incerteza da expressão simbólica: os símbolos são alusões indicativas mutáveis, duvidosas, de validade incerta, humildes, expressões de experiências. Isso significa que a expressão simbólica não deve ser tomada como “gnose”, nem como “afirmação metafísica”, tampouco sendo fundamento para convicções religiosas (caso contrário tratar-se-ia de mera e ingênua idolatria). Em segundo lugar, o autor aparenta ter uma inequívoca pressuposição de algo que é experimentado, e que não se confunde com a expressão simbólica que lhe é dada: o segredo da existência, o inefável, o inexprimível, um mistério. Na atitude simbólica da consciência, o sujeito pode

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 9.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 88-112.

¹⁶ Cf. *id.*, *Chegando ao inconsciente*. In: *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, pp. 93-103.

fazer a experiência do “segredo da existência”, mas forçosamente tem que suplementá-la com alguma crença, já que este fundamento transcendente de sua experiência por princípio subtrai-se quer à afirmação, quer à negação por parte de uma inteligência cética.¹⁷

Assim, no mínimo a crença na existência desse segredo ou mistério inefável, ao qual o símbolo alude, necessariamente é assumida pelo sujeito que toma a sério a própria experiência simbólica, atribuindo-lhe valência religiosa, e que, portanto, não consente em encará-la apenas como uma brincadeira ociosa e absurda da sua imaginação.¹⁸

Mediante as investigações expostas, poder-se-ia afirmar que, para ultrapassar essa situação imposta pela opção epistemológica de Jung, necessariamente se impõe um salto fideísta irracional e que a alternativa a este fideísmo, que tem alcance tanto epistemológico quanto pragmático, seria ir além da barreira epistemológica assumida por esse autor, e mediante uma reflexão ulterior, elaborar racionalmente a legitimidade de categoria — metafísica — da transcendência. Esse movimento viria dar consistência à noção de experiência simbólica, legitimando a postulação de que ela aponta para o segredo da existência; forneceria também um critério para a difícil tarefa de distinguir entre ilusão real e experiência religiosa curativa, ou pelo menos para exigir legitimamente uma diferença entre ambas.¹⁹

3. A POSSIBILIDADE DE APROPRIAÇÃO DA PSICOLOGIA PELA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A teologia é uma ciência de fé, cuja cientificidade encontra-se na sua metodologia constituída por dois elementos: o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*. No primeiro, a teologia escuta a fé mediante suas fontes primordiais — a Escritura bíblica e a Tradição eclesial e teológica —, inferindo delas os dados próprios da revelação cristã. No segundo, efetua-se um movimento de racionalidade que coloca todos os dados coletados do *auditus fidei* em diálogo com a história atual e com a análise das mediações científicas que foram utilizadas para a compreensão dessa mesma história em que o ser

¹⁷ Cf. BARRETO, M. H. Crer, saber e experiência religiosa em C. G. Jung: um comentário crítico. In: *Síntese* 34 (2007), pp. 411-423. JUNG, C. G. *Psicologia e religião*, cit., pp. 69-112.

¹⁸ Cf. JUNG, C. G. Chegando ao inconsciente, cit., pp. 54-103.

¹⁹ Cf. JUNG, C. G. *Psicologia e religião*, cit., pp. 109-112.

humano está situado e buscando o seu sentido de existência.²⁰ Dessa forma, a mediação da psicologia profunda interessa à teologia à medida que fornecem a esta última elementos que serão utilizados na compreensão da revelação cristã. Nesse sentido, a contribuição da psicologia profunda vista na obra de Jung é importante à teologia contemporânea porque possibilita distinguir fenômenos meramente psíquicos e até patológicos, de fenômenos religiosos que denotam o movimento da revelação divina em relação ao ser humano.

Uma primeira contribuição constatada é que a discriminação da experiência religiosa na compreensão do ser humano é efetivamente um equívoco. Essa experiência é uma terapia, um canal de expressão do inconsciente, no qual a profundidade humana se situa e se potencializa a manifestar-se. Nesse sentido, saber e crer não são necessariamente opostos, mas distintos e passíveis de articulação entre ambos. O fato de não crer não significa que não se possa saber a respeito da religião e do que ela produz no e para o ser humano. O saber indica também um respeito ao crer e uma atitude plausível ao discernimento que possibilite compreender a dita experiência religiosa. Para a ciência teológica, isso significa que a experiência religiosa, por insignificante que possa aparentar, não pode ser desprezada e nem descartada da análise. Mediante a psicologia, torna-se possível saber o que é experiência religiosa e o que ela produz no ser humano em termos de sua própria humanidade. A partir desse saber, a teologia possui condições para fazer a passagem da experiência religiosa à revelação, de articular os dados coletados das fontes da fé com a realidade humana, tal como se apresenta na psicologia, quando esta está livre de prévias conceituais, totalmente distantes da verdadeira realidade apresentada sobre o ser humano. E, sabendo o que é psicologicamente esse fenômeno religioso, a teologia possui melhores condições de afirmar a autenticidade da experiência religiosa, em sua identidade propriamente religiosa. Desse modo, a psicologia aponta o fenômeno religioso como elemento constitutivo possível da estrutura antropológica fundamental do ser humano.²¹

Outra contribuição corresponde à relevância do símbolo na estrutura psicológica do ser humano. O símbolo propicia a atividade do pensamento,²²

²⁰ Cf. GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica. A teologia na pós-modernidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

²¹ Cf. RAHNER, K. Introdução. In: *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 11-36.

²² Cf. RICOEUR, P. Conclusion: Le symbole donne a penser. In: *Philosophie de la volonté (II). Finitude et culpabilité*. Aubier: Paris, 1960, pp. 479-488.

porque ele é uma determinada realidade que exprime a linguagem — a casa do ser em termos heideggerianos —²³ subjacente ao ser humano, denotativo do mundo em que ele vive. Por isso, o símbolo não é uma representação sem sentido e irônico da vida, mas está imbuído de um significado da própria profundidade humana. A valorização do símbolo em Jung possibilita o desenvolvimento do conceito de arquétipo, tão importante não apenas na compreensão do inconsciente humano, tanto em forma individual quanto coletiva, mas também para compreender a força do passado das religiões que atinge a humanidade em sua própria história. Pelo arquétipo são concebidas ações presentes já no inconsciente do ser humano, na sua trajetória histórica, cultural e psiquicamente assumida e trazida à tona em linguagem específica. Os arquétipos se manifestam nas formas religiosas atuais e denotam que uma determinada expressão religiosa emerge a partir de uma construção histórica. Isso significa que nenhuma experiência religiosa está isenta dos arquétipos, de suas manifestações e de sua força em incidir nas diversas realidades, em qualquer época histórica. Os arquétipos adquirem importância para a teologia cristã à medida que os símbolos cristãos não surgem abruptamente na história do cristianismo ou na própria cultura cristã, assimilados pelas diferentes pessoas, mesmo as que não praticam a religião cristã.

Os símbolos estão fundamentados nos arquétipos e, por isso, imbuídos de uma força de originalidade histórica e de sentido que está na própria *arché* ou no *fundamentum* da religião cristã: Cristo. Nesse sentido, pode-se compreender que, à medida que a experiência religiosa dos apóstolos em relação a Cristo tornou-se significativamente imbuída de sentido existencial, formularam-se símbolos denotativos dessa realidade que passou a ser concebida como revelação do próprio mistério divino. Por isso, a água do batismo, por exemplo, articula o evento Cristo experimentado pelos apóstolos com todas as passagens veterotestamentárias relativas à água, interpretadas à luz da fé. Dessa forma, aderir a Cristo implica lavar-se dos pecados, purificar-se e tornar-se pessoa nova. Todos os símbolos do batismo — água, veste branca, círio aceso, óleo dos catecúmenos e óleo do crisma, *épheta* e sal — são direcionados à explicitação do significado fundamental desse sacramento.²⁴

²³ Cf. HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do Caminho*, cit., p. 326.

²⁴ Cf. TABORDA, F. Nas fontes cristãs. Uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001. ELORRIAGA, C.; MOLINERO, A. C. (orgs.). *Bautismo y catecumenato en la tradición patristica y litúrgica (Una selección de textos)*. Baracaldo (Vizcaya): Grafite Ediciones, 1998.

Diante do exposto, os símbolos cristãos indicam e desvelam o mistério, em linguagem apropriada, propiciando a elaboração de uma teologia do mistério emergente da profundidade humana. Disso surge a terceira contribuição da psicologia de Jung à teologia. Trata-se de afirmar que a religião é elemento constitutivo da *psiché* humana, que conduz o ser humano à experiência do mistério, do *numinoso* e, em termos teológicos, da revelação divina. À medida que o ser humano experimenta a religião na sua profundidade psíquica, lhe é possibilitado melhor processo de humanização. É isso porque, a humanização do ser humano requer a possibilidade da experiência religiosa, do religar numinosamente, do experimentar o Outro que, teologicamente, é o totalmente Outro.²⁵ Retirar a experiência religiosa do ser humano é possibilitar situações de neurose e de outras patologias psíquicas que penetram o indivíduo e a cultura. A humanização do ser humano, vista à luz da psicologia, é a densidade do humano como tal, em seu casamento interior dos denominados parceiros *anima* e *animus* em termos individuais e sociais. O recalque desse casamento denota repressão e implicações profundamente perversas.²⁶ A abertura a esse casamento interior possibilita a aceitação do *humanum* e o seu desenvolvimento, proporcionando ao ser humano a experiência religiosa que traz à tona a densidade do mistério e que propicia a elaboração de uma mística que fundamente uma espiritualidade concebida como modo de viver, sendo caminho fundamental para uma teologia séria e eficaz.

Ao abrir-se à psicologia profunda, enquanto mediação científica que possibilita uma determinada compreensão do ser humano, a teologia ratifica seu caminho epistemológico assumido na era contemporânea, especialmente em função da contribuição de Karl Rahner, de que não é possível afirmar Deus sem afirmar o ser humano em sua própria existência. Por isso, apropriar-se da humanização apresentada na psicologia profunda, em que são valorizados os arquétipos, os símbolos e o caráter da experiência

No caso do batismo, o próprio ritual cristão menciona o episódio do dilúvio, a presença da *ruah* de Deus nas águas no início da criação, a passagem do povo pelo mar vermelho, o batismo de Jesus e a água que sai com o sangue do fígado de Jesus na cruz, como arquétipos do próprio batismo cristão. Não são rituais batismais, mas, lidos em chave cristã, são indicativos para o batismo.

²⁵ Cf. BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

²⁶ Cf. BOFF, L.; MURARO, R. M. *Feminino e masculino. Uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002; SANFORD, J. *Os parceiros invisíveis*. São Paulo: Paulinas, 1987.

religiosa, é um caminho plausível, legítimo e necessário para que a teologia seja efetivamente contemporânea desta época histórica. Essa sua contemporaneidade deve apresentar a superação de uma ontologia do ser humano isenta do dinamismo e da historicidade humana e de um Deus que se situa fora da realidade histórico-existencial do ser humano.²⁷

Com toda a evidência, a apropriação da psicologia profunda pela teologia não se efetua isenta da operação hermenêutica, tão importante e fundamental para a ciência teológica na atualidade. A questão do crer e do saber de Jung transforma-se na teologia em crer e interpretar,²⁸ com a consciência de que a teologia não pode e nem deve se constituir em um complexo teórico fechado e isento de ontologia hermenêutica que possibilite a apropriação da mediação científica, neste caso, da psicologia. A hermenêutica é mediação da apropriação da psicologia pela teologia que possibilita uma perspectiva dialógica entre as ciências envolvidas, isentando a teologia de um caráter de superioridade que se apropria da psicologia quando e como lhe convém. Além disso, isenta também a psicologia de colocar-se em uma posição de apresentar verdades absolutas que devam ser apropriadas, sem nenhum juízo crítico, pela teologia. Enfim, a contribuição da psicologia à teologia possibilita compreender que o caráter transcendental de Deus não se afirma por uma operação de descendência, mas de ascendência que parte do ser humano, de sua transcendentalidade visualizada na sua história e na sua existência. Pois, para falar de Deus, é preciso falar, antes de tudo, do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOFF, L.; MURARO, R. M. *Feminino e masculino. Uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GEFFRÈ, C. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica na teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

²⁷ Uma orientação hermenêutica pertinente à psicologia na análise da experiência religiosa é aquela desenvolvida por HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. Nesta obra, o filósofo alemão apresenta a experiência religiosa de São Paulo, de Santo Agostinho e dos místicos medievais, além de aludir a alguns modernos. Destaca-se na obra a insistência do autor em afirmar o caráter existencial e fático do fenômeno religioso da vida humana.

²⁸ Cf. GEFFRÈ, C. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica na teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

- GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica. A teologia na pós-modernidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- HAUGTH, J. Religião e Revelação. In: *Mistério e Promessa. Teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HEIDEGGER, M. Fenomenologia e teologia. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. Chegando ao inconsciente. In: *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- _____. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. Vozes: Petrópolis, 1979.
- OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- RAHNER, K. Introdução. In: *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SANFORD, J. *Os parceiros invisíveis*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- TABORDA, F. *Nas fontes cristãs. Uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.