

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ELIZA SILVA DIAS

**A TRANSFORMAÇÃO DA VISÃO DE JÓ:
UM DIÁLOGO ENTRE O LIVRO DE JÓ E A TEORIA DA RELIGIÃO DE CARL JUNG**

CAMPINAS

2025

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
ELIZA SILVA DIAS**

**A TRANSFORMAÇÃO DA VISÃO DE JÓ:
UM DIÁLOGO ENTRE O LIVRO DE JÓ E A TEORIA DA RELIGIÃO DE CARL JUNG**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes
Gonçalves

**CAMPINAS
2025**

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pela autora.

Silva Dias, Eliza

D541t A transformação da visão de Jó: um diálogo entre o Livro de Jó e a teoria da religião de Carl Jung / Eliza Silva Dias. - Campinas: PUC-Campinas, 2025.

122 f.

Orientador: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Psicologia analítica. 2. Livro de Jó. 3. Sofrimento. I. Lopes Gonçalves, Paulo Sérgio. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ELIZA SILVA DIAS

A TRANSFORMAÇÃO DA VISÃO DE JÓ: Um diálogo entre O Livro De Jó e a Teoria da Religião de Carl Jung

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 15 de dezembro de 2025.

Date:

2025.12.18

18:08:49

-03'00'

PROFA. DRA. SONIA REGINA LYRA (FAVI)

PROF. DR. RENATO KIRCHNER (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES - PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Aos meus pais,
Elizabeth e Roberto

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, pela orientação e apoio ao longo desta pesquisa.

Aos professores da banca examinadora, Profa. Dra. Sonia Lyra e Prof. Dr. Renato Kirchner, agradeço pela leitura atenta, pelas sugestões precisas e pelo tempo dedicado a este trabalho.

Aos professores e colegas da PUC Campinas e do ICHTHYS Instituto, que compartilharam comigo um pouco de seu próprio Jó, pelas experiências e afetos trocados que contribuíram para a construção deste estudo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio financeiro concedido por meio de bolsa de mestrado (130367/2024-9), sem o qual a realização desta pesquisa não seria possível.

À minha amiga Renata, pela companhia e boas risadas, que tornaram as longas viagens a Campinas mais leves e divertidas.

Aos meus avós, que partiram ao longo deste estudo, mas cujo amor ressoará em mim eternamente.

A minha família, pelo amor e incentivo. Ao meu companheiro, pela presença e compreensão. A todos que contribuíram direta ou indiretamente, meu sincero agradecimento.

E agradeço ao *Si-mesmo*, que me mostrou o caminho a ser trilhado, por meio de Jó e da beleza do olhar.

A vontade é total e reta quando ela estiver sem ligação ao próprio eu, e quando se tiver despojado de si mesma e se tiver modelado e conformado à vontade divina. E com tal vontade podes tudo, amar ou o que quiseses.

Mestre Eckhart

RESUMO

O presente trabalho investiga a relação entre sofrimento, fé e individuação por meio do diálogo entre a psicologia analítica de Carl Gustav Jung e a teologia bíblica, a partir da narrativa do *Livro de Jó*. Do ponto de vista metodológico, este estudo consiste em uma pesquisa teórico-bibliográfica e hermenêutica, de caráter interdisciplinar, fundamentada na análise qualitativa de textos clássicos da tradição bíblica e da obra junguiana. O estudo recorre a autores de referência na teologia e na exegese bíblica — como Gerhard von Rad, Richard Clifford, Raymond Scheindlin e outros — e aos escritos de Jung, especialmente a seus livros *Resposta a Jó* e *Psicologia e religião ocidental e oriental*, a fim de construir um percurso interpretativo que articule psicologia e teologia. A pesquisa parte do pressuposto junguiano de que a religião é uma manifestação espontânea e estruturante da psique humana, cuja função consiste em mediar a experiência do ser humano com o mistério divino, sendo capaz de promover a ampliação da consciência individual. Dado que o homem civilizado possui um grau de dissociabilidade elevado e que tende a evitar qualquer situação em que incorra no risco de se frustrar, o conhecimento especulativo por si mesmo não basta, nem implica transformação efetiva para o indivíduo. Nesse contexto, Jung vê a neurose, a cisão entre a consciência e o inconsciente, como um problema moral e de cunho religioso. Por esse motivo, o método da psicologia de Jung consiste na conscientização dos conteúdos inconscientes e sua síntese através do ato cognitivo, sua assimilação. Nessa perspectiva, o fenômeno religioso é compreendido como expressão do inconsciente coletivo e como processo de integração psíquica que conduz o indivíduo à totalidade. A abordagem hermenêutica visa compreender o texto de Jó como experiência simbólica de transformação, em diálogo com categorias psicológicas e espirituais. A análise evidencia que a reflexão da teologia da retribuição no *Livro de Jó* inaugura uma nova compreensão da atitude religiosa, baseada na escuta, na contemplação e na entrega diante do mistério. Em diálogo com Dietrich Bonhoeffer, com sua distinção entre *graça barata* e *graça preciosa*, o sofrimento é interpretado como circunstância da fé e da obediência, oportunos e essenciais para a transformação espiritual. Assim, o percurso de Jó é compreendido como imagem simbólica de um estágio do processo de individuação em que o sofrimento atua como catalisador da experiência. Busca-se demonstrar que o valor da atitude humana frente ao sofrimento não só é, como tem em si, o princípio formativo e revelador, capaz de conduzir o indivíduo a uma nova visão de si, de Deus e do mundo. O trabalho contribui, portanto, para o campo das ciências da religião, ao propor uma leitura integradora do fenômeno religioso, que contempla suas dimensões psicológica, teológica e espiritual.

Palavras-chave: Psicologia analítica. Livro de Jó. Sofrimento. Religião. Individuação. Fidelidade.

ABSTRACT

The present study investigates the relationship between suffering, faith, and individuation through a dialogue between Carl Gustav Jung's analytical psychology and biblical theology, based on the narrative of the *Book of Job*. From a methodological standpoint, this research is a theoretical, bibliographical, and hermeneutical study of an interdisciplinary nature, grounded in the qualitative analysis of classical texts from both the biblical tradition and Jung's works. The study draws upon key authors in theology and biblical exegesis – such as Gerhard von Rad, Richard Clifford, Raymond Scheindlin, among others – and on Jung's writings, especially *Answer to Job* and *Psychology and religion: West and East*, in order to construct an interpretative path that connects psychology and theology. The research is based on the Jungian premise that religion is a spontaneous and structuring manifestation of the human psyche, whose function is to mediate the experience between the human being and the divine mystery, thereby fostering the expansion of individual consciousness. Given that civilized man possesses a high degree of psychic dissociation and tends to avoid situations that entail the risk of frustration, speculative knowledge alone is insufficient and does not imply genuine transformation of the individual. In this context, Jung views neurosis – the split between consciousness and the unconscious – as a moral and religious problem. For this reason, Jung's psychological method consists in bringing unconscious contents to awareness and synthesizing them through the cognitive act of assimilation. From this perspective, the religious phenomenon is understood as an expression of the collective unconscious and as a process of psychic integration that leads the individual toward wholeness. The hermeneutical approach seeks to interpret the text of Job as a symbolic experience of transformation, in dialogue with psychological and spiritual categories. The analysis shows that the reflection on the theology of retribution in the Book of Job inaugurates a new understanding of the religious attitude – one grounded in listening, contemplation, and surrender before the mystery. In dialogue with Dietrich Bonhoeffer and his distinction between *cheap grace* and *costly grace*, suffering is interpreted as a circumstance of faith and obedience – both timely and essential for spiritual transformation. Thus, Job's journey is understood as the symbolic image of a stage in the individuation process, in which suffering acts as a catalyst of experience. The study seeks to demonstrate that the value of the human attitude toward suffering lies in its formative and revelatory principle, capable of leading the subject to a renewed vision of self, of God, and of the world. Therefore, this work contributes to the field of religious studies by proposing an integrative reading of the religious phenomenon that encompasses its psychological, theological, and spiritual dimensions.

Keywords: Analytical psychology. *Book of Job*. Suffering. Religion. Individuation. Faithfulness.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A INTERPRETAÇÃO JUNGUIANA DA RELIGIÃO	17
2.1 DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO A UMA ABORDAGEM ANALÍTICA DA RELIGIÃO: TECENDO CAMINHOS.....	17
2.2 JUNG E O SEU INTERESSE PELOS TEMAS RELIGIOSOS.....	22
2.3 ALGUNS CONCEITOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA.....	28
2.4 O ENTENDIMENTO JUNGUIANO DA RELIGIÃO.....	38
3 JÓ, UMA REALIDADE VIVA DA ALMA	46
3.1 NOTAS SOBRE O LIVRO DE JÓ: UM LIVRO INSERIDO NA LITERATURA SAPIENCIAL	46
3.2 SOBRE <i>RESPOSTA A JÓ</i>	58
a. O contexto histórico da obra	58
b. A interpretação junguiana do <i>Livro de Jó</i>	63
3.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEITURA TEOLÓGICA CRISTÃ E A PSICOLOGIA ANALÍTICA.....	74
4 DO SOFRIMENTO À FÉ: A VISÃO TRANSFORMADA DE JÓ.....	78
4.1 DO CONCEITO HEBRAICO DE JUSTIÇA À TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO DIVINA	79
4.1.1 A justiça divina: sobre o conceito de “ <i>sedaqah</i> ”	79
4.1.2. A teologia da retribuição divina.....	85
4.2 O <i>LIVRO DE JÓ</i> COMO CAMINHO DE DISCIPULADO	91
4.3 DO CONHECER POR <i>OUVIR FALAR AO AGORA MEUS OLHOS TE VEEM</i>: A TRANSFORMAÇÃO DA VISÃO DE JÓ	101
5 CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho resulta do propósito de investigar a experiência religiosa sob a ótica da relação do sofrimento com a atitude religiosa, a partir do diálogo entre a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a narrativa bíblica do *Livro de Jó*. Buscou-se compreender de que modo o sofrimento, bem como a atitude humana frente a ele, revelam uma dimensão mais profunda da relação entre o ser humano e o *Si-mesmo*, compreendido como a imagem divina na alma humana. O tema do sofrimento, longe de se restringir a uma questão moral, psicológica ou teológica, é aqui compreendido como experiência que convoca o sujeito à reflexão sobre si mesmo e sobre o mistério do Ser. O diálogo interdisciplinar sobre esta temática mostrou-se escasso. Poucos autores vinculados à psicologia analítica dedicaram-se a pesquisar sobre Jung e Jó, e entre os que fizeram prevaleceu uma abordagem predominantemente psicológica¹. Por sua vez, no âmbito das Ciências da Religião, pode-se dizer que Carl Jung, ainda que em pequena amplitude, é um autor que gradualmente é inserido nas pesquisas científicas da área. Quanto ao *Livro de Jó*, no Brasil o texto bíblico não é alvo de muitas pesquisas científicas na área e tampouco em âmbito interdisciplinar².

Como toda pesquisa científica, diversos caminhos que podiam ter sido escolhidos para alcançar o objetivo de compreender a transformação de atitude vista em Jó, que se converte de um conhecimento obtido pelo *ouvir falar*, para o conhecimento *dos olhos que agora veem*. O percurso da construção desta pesquisa originalmente teve como ponto de partida o interesse de compreender a atitude de Jó como exemplo de uma *atitude religiosa*, uma noção a ser buscada através da ótica da psicologia analítica clássica. Posteriormente, adicionou-se a noção de sofrimento, contexto necessário para pensar sobre a atitude. Quanto ao sofrimento, este trabalho se absteve de procurar suas causas, que em Jó se poderia elencar por suas perdas de bens materiais, dos filhos e da saúde. Procurar o motivo do sofrimento, implicaria a suposição de ele tenha uma causa unívoca, que fosse um evento de causa e consequência; simplesmente perguntar “por que sofro?” poderia resultar em uma resposta um tanto quanto racional, causal e explicativa a um sintoma universal e complexo da alma humana. Buscou-se questionar, tal

¹ Há de se citar o trabalho de Paul Bishop *Jung's Answer to Job: a commentary* (2015). No qual, o autor propõe uma análise acadêmica que busca explicar a obra *Resposta a Jó* de Jung, contextualizando-a no âmbito do comentário bíblico, da psicologia junguiana e da história cultural.

² Os dados para o *Livro de Jó* foram obtidos na plataforma CAPES, no *Catálogo de teses e dissertações*. A busca com a palavra-chave *Livro de Jó* apresenta o total de 39 estudos, distribuídos em 18 anos, três grandes áreas e 16 programas, com predomínio teológico e humanista. Quanto a Carl Jung, entre os 424 resultados na área das Ciências da Religião, as pesquisas sobre este autor correspondem a aproximadamente 5,4% do total. Ver em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>

qual a metodologia psicológica de Jung faria, “qual a finalidade, aqui e agora, desse sofrimento?”. Tal pergunta suscita uma série de outras perguntas com objetivo de encontrar o ponto nevralgico do que se quer frente a isso que chamamos de “sofrimento” e que poderia muito bem ser qualquer outro afeto. A busca pela resposta implica sua ampliação: é preciso *se curvar* sobre o afeto, isto é, refletir sobre ele, observar as fantasias que o cercam, seus efeitos no corpo, as emoções e os pensamentos que suscita. O que se pretende apontar é justamente uma questão de atitude. Além disso, claro, ao falar de um tema que toca todo ser humano, deve-se considerar os perigos que pode suscitar qualquer pergunta que se relacione ao sofrimento e ao sofrer.

O interesse deste estudo no *Livro de Jó* nasceu, principalmente, da influência das ilustrações de William Blake no *Livro de Jó*, dado a conhecer através da obra psicológica de Edward Edinger, *O encontro com o Self: um comentário junguiano sobre as ilustrações do Livro de Jó de William Blake* (1995). A descrição, em termos psicológicos, é que a literatura ilustra a imagem arquetípica de um certo tipo de encontro entre o *eu* e o *Si-mesmo*, experiência primordial representada pelas gravuras de Blake, vislumbre da fresta da cortina que vela o cosmos, aquém da capacidade humana de compreensão, mas real enquanto experiência (Edinger, 1995). Por outro lado, enquanto uma das interpretações possíveis de uma literatura religiosa que ocupa um lugar singular para se pensar o problema do sofrimento e da justiça divina, e que constitui, talvez, uma das mais notáveis expressões literárias dessa problemática. A narrativa de Jó, vista pela ótica teológica, amplia a discussão ao pôr em crise a lógica da retribuição divina, e revela uma tensão entre justiça e graça, mérito e mistério, fé e razão, tensões que continuam a atravessar a experiência humana até hoje. Essa obra bíblica, escrita há milênios, conserva em si uma atualidade que gera ainda discussões, ao narrar a estória de um homem que se vê diante da perda e de uma suposta injustiça de Deus, mas que, ao vivenciar o sofrimento, alcança uma nova visão de si e do divino.

A teoria de religião de Jung nasceu da trama de pensadores participantes da história das disciplinas Psicologia da Religião, Filosofia, Teologia e de outras áreas do conhecimento. Além disso, o atendimento aos pacientes e suas experiências pessoais moldaram o modo com que interpretou cada um desses conhecimentos. Tais características, atreladas a uma sede por conhecimento e ao valor que dava à experiência, marcaram tanto sua abordagem psicológica como seus estudos em religião (Bonaventure, 2019). Os estudos de religião de Jung partem da noção fenomenológica de Rudolf Otto exposta no livro *O sagrado*, no qual a religião é entendida como experiência do *numinoso*, descrito como uma experiência humana universal e comum a todas as religiões; é a presença de algo divino, de algo que transcende o indivíduo e

nele evoca os sentimentos de fascínio, tremor e mistério. Enquanto experiência, Jung vê a experiência religiosa como real e verdadeira, sendo que através delas é possível estabelecer o equilíbrio espiritual (Jung, 1982).

O *Livro de Jó* é um texto bíblico que o acompanhou por toda a vida. Ele esperou quarenta anos para escrever a obra conhecida como *Resposta a Jó*, onde entrelaça sua resposta a uma reação pessoal e subjetiva ao texto bíblico, interessando-se pelo problema do *Mal* e pela reação do indivíduo frente ao arquétipo. Na época em que foi escrito, a Europa e o mundo presenciavam desastres mundiais ocasionados por guerras, pandemia, genocídios, ditaduras e avançava rumo à Guerra Fria. Esse período possibilitou constelar entre os pensadores da época uma maior reflexão sobre o *Mal* e o sofrimento, diferentemente dos períodos de paz, que possibilitam meditações mais tranquilas sobre ambos os temas (Lavelle, 2014). Jung era cômico das possíveis repercussões que sua obra acarretaria, sendo este um dos motivos porque evitou escrevê-la antes.

A dificuldade e os riscos inerentes a penetrar em um terreno metodologicamente reservado a outra área constituíram uma das principais preocupações de Jung, e foram também algumas das razões que fomentaram diversas interpretações e críticas ao seu trabalho. Já no prefácio de *Resposta a Jó*, Jung adverte os leitores de que não pretende confrontar as representações religiosas como especialista em *Sagrada Escritura*, mas sim como um leigo. Por esse motivo, Jung opta por uma escrita subjetiva que elenca elementos de sua própria experiência, na expectativa de não dar aos leitores a impressão de anunciar uma verdade eterna, mas a descrição das emoções e dos pensamentos de um único indivíduo (Jung, 1973). Trata as afirmações da Sagrada Escritura como *manifestações da alma*, imagens divinas que possuem intensa numinosidade, reconhecendo-as por seu caráter espontâneo que detém livre-arbítrio e leis próprias. Os arquétipos, ao se expressarem em imagens, tornam-se acessíveis à consciência, sendo passíveis de críticas e de interpretações, correspondendo a experiências psíquicas dotadas de potência real, que afetam e transformam a psique humana.

Entre as inúmeras expressões dessas imagens, na interpretação junguiana, o *Livro de Jó* ocupa posição privilegiada por apresentar um Deus que revela onipotência, contradição e ambivalência. Em *Resposta a Jó*, Jung propõe que a narrativa de Jó representa um ponto de inflexão no desenvolvimento da consciência da humanidade. Nessa obra, o autor discute o modo como o sofrimento de Jó provoca uma transformação não apenas no homem, mas também na própria imagem de Deus. A tensão entre a justiça e a injustiça divinas atrelada ao sofrimento do inocente torna-se, assim, um símbolo da relação entre o ego e o Si-mesmo, entre a consciência e o inconsciente coletivo que quer se manifestar. Para Jung, Jó demonstra o conflito

de opostos na alma humana, também existentes na imagem divina, opostos que se orientam para um fim, uma resolução, isto é, a união dos opostos. A obra se situa no encerramento de seus estudos de religião ocidental, sendo uma chave interpretativa de sua obra e de sua própria experiência; afinal, a qual Jó estaria Jung respondendo?

Ao propor a leitura da narrativa sob a ótica da psicologia analítica, busca-se compreender de que modo Jung transforma o drama teológico em drama psíquico, interpretando-o como expressão simbólica de um estágio do processo de individuação. A figura de Jó é interpretada como um arquétipo do sofrimento humano, ou seja, como a representação de um modo de reação do ser humano frente ao sofrimento, no confronto com o *numinoso*. Jung não reduz a religião a um fenômeno psicológico, mas reconhece nela uma dimensão autônoma da experiência humana, que atua como ponte entre o consciente e o inconsciente, entre o indivíduo e o mistério. Sua abordagem situa-se na confluência entre ciência e espiritualidade³. No seu ponto de vista, a religião remete à atitude que observa atentamente e conscienciosamente os conteúdos do inconsciente, auxiliando alcançar a meta que é a realização do Si-mesmo. Nesse contexto, o Si-mesmo, enquanto centro objetivo e ordenador da personalidade, desempenha papel central, pois representa o princípio que orienta o processo de integração do inconsciente à consciência.

O interesse de Jung pelo fenômeno religioso nasce da convicção de que o indivíduo, ao perder o vínculo com o sagrado, fragmentou-se interiormente. A religião, enquanto manifestação espontânea do inconsciente, é vista como tentativa natural da psique de restaurar essa unidade perdida. Jung (1982, p. 210) aponta que “A fé e somente a fé já não tem poder - infelizmente! - para curar certas pessoas”. Sua crítica se entrelaça aos seus estudos e à sua metodologia experiencial e ela não se refere a uma fé verdadeira, a fé pautada em uma experiência numinosa, de confiança. Ela se refere à crença, à redução racional de compreensão, uma fé institucionalizada. Para Jung, a fé verdadeira é um dom, resultante de um encontro, de uma experiência do *numinoso*; para ele, fé é o sentimento de confiança que brota do conhecimento e re-conhecimento do Si-mesmo. Nesse sentido, compreender a experiência

³ A psicologia é uma situação peculiar no que concerne ao conceito de ciência, e que implica na reconstrução dos debates em torno da condição científica da psicologia, por volta do final do século XIX (Shamdasani, 2011). Para Jung, o processo psíquico não é apenas objeto, mas também sujeito, e “Se for admitido que o sujeito é sempre o mesmo em todos os casos individuais, também é possível admitir que o processo subjetivo da formação conceitual seja o mesmo sempre e em toda parte. Mas não é isto que acontece” (Jung, 2015, § 924). Nessa perspectiva, Jung afirmava que “com respeito a seu objeto e método naturais, a moderna psicologia empírica pertence às ciências naturais, mas com respeito a seu método de explicação, pertence às ciências humanas” (Shamdasani, 2011, p. 106). A opinião de Jung, de que não havia qualquer campo da iniciativa humana que fosse irrelevante para a psicologia, moldou seus estudos: “Jung assumiu como seu dever a máxima de Terêncio, ‘nada que seja humano é alheio a mim’, a amplitude dos temas discutidos em suas obras corrobora essa declaração (Shamdasani, 2011, p. 31).

religiosa é compreender o próprio processo de cura e transformação da alma. O pensamento junguiano não busca provar ou negar a existência de Deus, mas descrever como a imagem de Deus atua e se transforma na psique humana.

A relevância deste estudo reside na possibilidade de contribuir para o campo das Ciências da Religião, ao oferecer uma leitura integradora do fenômeno religioso que contempla suas dimensões psicológica, teológica e espiritual. Em um contexto contemporâneo marcado pelo sofrimento existencial, pela fragmentação interior e pela perda de sentido, revisitar o *Livro de Jó* é também revisitar o drama arquetípico, que busca reconciliar-se com o mistério e reencontrar a totalidade perdida. Dessa forma, este trabalho propõe uma leitura interdisciplinar e dialética entre teologia e psicologia, reconhecendo nelas expressões complementares do esforço humano para compreender o mistério da existência. A relação entre sofrimento, fé e individuação constitui o eixo central desta investigação, cujo propósito é evidenciar que o sofrimento, longe de ser mero obstáculo, pode tornar-se princípio de revelação e de consciência, caminho de superação e integração dos opostos que habitam a alma humana.

A psicologia analítica de Carl Gustav Jung ocupa uma posição singular em relação às Ciências da Religião, pois transita entre as dimensões epistemológica e empírica do estudo do fenômeno religioso. No plano epistemológico, a reflexão junguiana sobre a religião parte de uma compreensão simbólica e fenomenológica da psique, concebendo o sagrado como um fato psíquico originário e a experiência religiosa como expressão arquetípica do inconsciente coletivo. Assim, a psicologia da religião, em Jung, não se limita à análise de comportamentos ou crenças, mas propõe uma teoria do conhecimento religioso fundada na dinâmica entre consciência e inconsciente, configurando-se como uma epistemologia da experiência simbólica. Por outro lado, no campo das ciências empíricas da religião, a abordagem junguiana também se mostra relevante, pois observa e descreve os meios pelos quais o fenômeno religioso se manifesta, nos sonhos, mitos, ritos, símbolos e visões, articulando método clínico e hermenêutico. Desta forma, a psicologia analítica estabelece uma ponte entre a investigação empírica e a reflexão teórica, constituindo um saber de fronteira que permite compreender a religião simultaneamente como experiência interior e como fenômeno cultural, situando-se, portanto, em diálogo fecundo com as Ciências da Religião.

Reunir a teoria religiosa de Jung e um texto religioso não é uma tarefa simples. Primeiro por ser um campo dialético pouco explorado e segundo por reunir dois grandes temas que pressupõem a compreensão de alguns conceitos essenciais para a discussão. Em Jung, faz-se necessária a compreensão de seus conceitos psicológicos de *inconsciente*, *consciência*, *arquetipo* e *processo de individuação*, conceitos esses intrínsecos à sua teoria de religião. Em

paralelo, o *Livro de Jó*, por se tratar de uma literatura bíblica sapiencial, deve ser tratado como tal e isso pressupõe apresentá-lo pela visão de teólogos e exegetas; neste ponto, é essencial a compreensão do que seria uma literatura sapiencial, seu contexto histórico e a teologia da retribuição divina que perfaz toda a narrativa e os diálogos do livro. O desafio é articular os conceitos de modo que sejam coerentes e compreensíveis para dialogar com cientistas da religião – da psicologia ou da teologia –, respeitando os limites de ambas as áreas, dispondo-as ao diálogo, o que é um método da própria área das Ciências da Religião.

Esta pesquisa será, portanto, dividida em três capítulos. O primeiro deles tem como principal objetivo apresentar as reflexões sobre religião nas obras de psicologia analítica desenvolvidas por Jung, do âmbito mais amplo ao mais específico. O pensamento junguiano sobre religião nasceu da convergência entre suas experiências pessoais, sua prática clínica e o diálogo com tradições religiosas e filosóficas. Por essa razão, fez-se necessário situar a psicologia analítica no interior da tradição mais ampla da psicologia da religião, evidenciando tanto sua continuidade quanto sua originalidade, para possibilitar a compreensão das condições intelectuais gerais que tornaram possível o surgimento dessa abordagem singular da religião. Assim, decidiu-se fundamentar os alicerces iniciais partindo do contexto geral e histórico da psicologia da religião, selecionando e relacionando *alguns* dos antecedentes que influenciaram a construção da psicologia de Jung. Em seguida, propôs-se relacionar essas concepções ao fenômeno religioso e o *Livro de Jó* aos comentários autobiográficos de Jung, que ilustram como sua própria experiência interior se enlaça com a formulação de sua psicologia, gradualmente delimitando o tema. Até, por fim, apresentar-se alguns conceitos da psicologia analítica, como *inconsciente*, *consciência*, *arquétipo* e *processo de individuação*. A psicologia analítica, enquanto herdeira de um percurso que remonta à psicologia experimental do século XIX, ao pensamento simbólico e à teologia protestante, na proposta junguiana distingue-se por interpretar o fenômeno religioso pelo viés do indivíduo. Dessa forma, vê o fenômeno religioso não como construção cultural ou uma projeção do inconsciente, mas como manifestação espontânea e inata da psique, expressão do movimento intrínseco da alma humana orientada rumo a totalidade e, portanto, elemento imprescindível para o amadurecimento da consciência.

No capítulo seguinte apresenta-se uma leitura contextual do *Livro de Jó*, com base nos estudos teológicos, tendo como principais autores Gerhard von Rad, Richard Clifford, Raymond Scheindlin e Gustavo Gutiérrez, para distinguir a interpretação teológica tradicional daquela da psicologia analítica. Nesse ponto a intenção é apresentar a interdisciplinaridade da pesquisa, por um lado evidenciando algumas notas pelo viés da teologia, e, de outro, uma análise da obra junguiana *Resposta a Jó*, que, além da sua importância no conjunto de suas

obras completas, é também uma herança cultural da época em que foi escrita. Assim, apresenta-se a obra correlacionando-a a seu contexto histórico e às motivações que levaram o autor a escrever; essas considerações são articuladas com a teoria da religião de Jung, fundamentada principalmente no livro *Psicologia e religião ocidental e oriental*, tendo em vista correlacionar a ideia junguiana da imagem de Deus na alma humana com o tema do sofrimento humano e o papel da consciência em relação à transformação da imagem divina. Por fim, são tecidas algumas comparações entre as interpretações teológica e junguiana, com base nos subcapítulos anteriores. O objetivo central é compreender como Jung, ao interpretar o *Livro de Jó*, propõe uma leitura inovadora que ressignifica elementos religiosos à luz da psicologia analítica. Tal análise constitui etapa fundamental da pesquisa, pois oferece os fundamentos conceituais necessários para a reflexão posterior sobre a atitude religiosa diante do sofrimento humano.

O conteúdo desses dois capítulos iniciais visou fornecer material contextual e introdutório para a pergunta que norteou esta pesquisa. O objetivo principal do capítulo seguinte é compreender a visão transformada de Jó como ponto central do livro, visão que inaugura um novo modo de relação do ego com o Si-mesmo, que não mais se contenta com conhecer por *ouvir falar*, mas ousa “ver”, ou seja, supera o conhecimento especulativo e conceitual de um *ouvir falar* para alcançar um conhecimento experiencial, adquirido por meio da experiência sensível, dos *olhos que agora veem*. Nesse horizonte, o sofrimento deixa de ser considerado punição e passa a ser reconhecido como a porta para a introspecção e para o caminho de individuação, como processo pelo qual o indivíduo se torna si mesmo, unificando em sua psique os opostos que o constituem.

Para fundamentar tal objetivo, o terceiro e último capítulo buscou aprofundar a compreensão sobre a *teologia da retribuição divina*, propondo apresentar alguns dos dados exegéticos que a fundamentam enquanto *noção de retribuição* interpretada por autores da área. A retribuição divina comumente é compreendida pela síntese de que o justo é recompensado e o ímpio punido, mas essa ideia põe a perder nuances importantes de sua profundidade conceitual. Por esse motivo, buscou-se relacioná-la ao conceito hebraico de justiça (“*sedaqah*”), a fim de se pensar sobre a própria ideia de justiça no Antigo Testamento, visto que o termo perdeu riqueza e características em virtude das traduções, além de hoje esbarar com a própria interpretação atual de justiça. O *Livro de Jó* perpassa a teologia da retribuição e apresenta críticas e reflexões à noção retributiva, o que significa que a experiência de Jó ultrapassa a noção de fidelidade, de fé. Por isso, procurou-se relacionar a atitude de Jó ao caminho do discipulado, como é apresentado por Dietrich Bonhoeffer em sua obra *O Discipulado*, onde o autor faz a distinção entre a *graça barata*, que justifica o pecado, e a *graça preciosa*, que redime

o pecador arrependido. É importante frisar que análise proposta não é fruto de um trabalho exegético técnico de um especialista em Bíblia, mas de uma leitura situada no campo das Ciências da Religião, que dialoga com a teologia bíblica e dela se serve como interlocutora.

A proposta desse último capítulo é construir um caminho dialético e reflexivo inspirado no *Livro de Jó*, em que a atitude religiosa em Jó é demonstrada por sua disposição para refletir, debater, resistir, questionar, e *sentir* em meio à dor. Jó não se sujeita passivamente ao sofrimento, ele o transforma em espaço de reflexão radical sobre sua relação com Deus, sobre o mundo e sobre si mesmo. Para buscar a transformação da visão de Jó, utilizou-se como substrato reflexivo o versículo “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem” (*Jó* 42,5). Essa passagem marca a travessia de Jó de uma fé herdada, conceitual e mediada, para uma fé experiencial, nascida da visão direta e interior. A passagem do *ouvir falar* para o *ver* é símbolo de um novo estágio de consciência: o conhecimento enraizado na experiência e não apenas na tradição. Na linguagem junguiana, trata-se da experiência consciente do Si-mesmo.

A partir daí, nas páginas seguintes a intenção foi traçar um percurso reflexivo que, à semelhança de Jó, não exclui o afeto, mas caminha junto a ele. Nessa proposta, o método reflexivo se torna um instrumento de lapidação da visão, do olhar, um modo de apreender as manifestações do inconsciente, aprender a sua própria linguagem e reconhecer nelas uma via de transformação interior. Que as reflexões a seguir possam suscitar questionamentos, dúvidas, sensações e afetos e, quem sabe, ao final da leitura elas sejam vistas como manifestações da própria alma. Diante disso, que seja possível acompanhar o movimento dialético desta travessia, do *ouvir falar* ao *ver*, e talvez entrever nas sombras do sofrimento a possibilidade de uma *troca de olhares*.

2 A INTERPRETAÇÃO JUNGUIANA DA RELIGIÃO

Este capítulo tem como principal objetivo apresentar os estudos de religião da psicologia analítica clássica, tendo como pergunta norteadora “Por que a psicologia analítica de Jung se interessa pela religião?”. O pensamento junguiano sobre a religião nasceu da convergência entre suas experiências pessoais, sua prática clínica e o diálogo com tradições religiosas e filosóficas. Por esse motivo, sua compreensão exige conhecer a contextualização histórica e teórica que permitiu seu surgimento. Nesta perspectiva, considerou-se necessário esclarecer como a psicologia analítica se insere na tradição mais ampla da psicologia da religião, ao mesmo tempo em que se propõe uma leitura singular da experiência religiosa. Esta abordagem busca revelar como, para Jung, a religião é uma manifestação espontânea e inata da psique, assim como um fator imprescindível para o amadurecimento da consciência.

Para cumprir este objetivo, procurou-se inicialmente formular uma visão sintetizada da trajetória histórica da psicologia da religião, pretendendo tecer um caminho que permita visualizar *alguns* dos antecedentes cujas contribuições influenciaram a construção do pensamento de Jung. Assim, a partir de um contexto histórico-teórico, examina-se a abordagem analítica, com a intenção de costurar seus estudos sobre o fenômeno religioso, a experiência religiosa, o *Livro de Jó* e alguns comentários e experiências pessoais de Jung.

2.1 DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO A UMA ABORDAGEM ANALÍTICA DA RELIGIÃO: TECENDO CAMINHOS

A despeito de diversas ciências – história, antropologia, sociologia, economia, política, filosofia e teologia – se interessarem pelo estudo da religião, não há consenso sobre a definição do termo. O mesmo acontece nos estudos psicológicos da religião, apesar de ter a centralidade de seu estudo no comportamento humano, sem, contudo, ignorar a sua relação com a sociedade e com a cultura. “Note-se que por comportamento entende-se tanto o exteriorizado e observável, como o internalizado e inferido, o ato de dirigir-se a um templo e o sentimento que o acompanha” (Paiva, 2019, p. 11). A psicologia da religião costuma ser vista como algo nebuloso, pois a religião foi se tornando uma espécie de tabu em ambientes científicos no início do século XX. Observa-se em pesquisas, por exemplo, “serem os psicólogos os mais arreligiosos dos grupos de profissionais das ciências que se dedicam a estudar a religião” (Belzen, 2013, p. 319).

No entanto, a iniciativa de se compreender o fenômeno religioso remonta à Antiguidade, podendo ser observada em pensadores greco-romanos e judaico-cristãos, além de muitos pensadores orientais (Rodrigues e Gomes, 2013). Como ancestrais conceituais, serviram de base e orientação. Até o século XIX, a psicologia era um estudo que pertencia à filosofia e/ou à teologia, e, aos poucos, conquistou sua autonomia sem perder a conexão conceitual com as disciplinas de que se originou (Valle, 2010). A partir do século XVIII, certos autores no campo da Filosofia⁴, da Sociologia e da Teologia foram relevantes aos estudos psicológicos, como Jonathan Edwards, Friedrich Schleiermacher, David Hume e Søren Kierkegaard, que refletiram sobre a natureza psicológica do comportamento religioso e são considerados exemplos de antecedentes conceituais da psicologia (Rodrigues e Gomes, 2013).

Desta forma, o uso e estudo do termo *experiência* na psicologia da religião deve levar em consideração a associação histórica do termo. Associação essa que teve início com o teólogo protestante alemão, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), influenciando o psicólogo americano William James (1842-1910) e o teólogo luterano Rudolf Otto (1869-1937) (Paiva, 2019).

O uso do termo partiu do interesse de libertar a doutrina e a prática religiosa da dependência de crenças metafísicas e das instituições eclesiásticas e fundamentá-las na experiência humana. Sua principal motivação foi pela defesa da autonomia da experiência religiosa (Proudfoot, 1985). No final do século XVIII evidencia-se, principalmente por meio do trabalho de Schleiermacher, *Über die Religion* (1799)⁵, que enfatiza o caráter subjetivo e individual da religião, ao apreciá-la como um *momento* autônomo da experiência humana. Schleiermacher considerou como fonte da religião um sentimento imediato ou uma tomada de consciência, de forma a ver as narrativas da experiência religiosa como uma construção que se dava a partir da perspectiva do sujeito, de modo que: “Qualquer outra perspectiva, ou qualquer tentativa de explicar a experiência em termos diferentes dos adotados pelo sujeito, é considerada redutiva, e o reducionismo em qualquer forma é algo a ser evitado”⁶ (Proudfoot, 1985, p. xiv, tradução nossa⁷). Nesse contexto, a descrição da experiência religiosa pela perspectiva do

⁴ Cabe lembrar a importância atual da filosofia para a psicologia analítica, isso por se considerar como: “herdeira de três nobres tradições: a tradição médica do tratamento dos pacientes, a tradição religiosa da preocupação com a alma e a tradição filosófica do diálogo em busca da verdade” (Edinger, 2005, p.7). De forma que Jung encontrou na filosofia análogos históricos que o ajudaram a elaborar “[...] ideias fundadoras de sua psicologia. Alguns decisivos encontros intelectuais foram com os trabalhos de Immanuel Kant (1724-1804), Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Edward von Hartmann (1842-1906)” (Miranda, 2019, p.4).

⁵ Há uma versão em português, intitulada *Sobre a religião*.

⁶ No original: “Any other perspective, or any attempt to explain the experience in terms other than those adopted by the subject, is regarded as reductive, and reductionism in any form is to be opposed.”

⁷ A expressão *tradução nossa* será abreviada deste ponto em diante por **t.n.**

indivíduo influenciou os subsequentes estudos do fenômeno religioso⁸ (Proudfoot, 1985). Jung, em uma carta endereçada a Henry Corbin, datada de 4 de maio de 1953, escreveu: “Schleiermacher realmente é um dos meus ancestrais espirituais. [...] esotérico e individual espírito de Schleiermacher era uma parte da atmosfera intelectual da família do meu pai. Eu nunca o estudei, mas, inconscientemente, ele foi para mim um *spiritus rector*.”⁹ (Jung, 1975a, p. 115, t.n.).

A psicologia como ciência independente se estabeleceu em 1879, com os estudos laboratoriais de psicologia experimental de Wilhelm Wundt. Para Wundt, a psicologia era uma ciência experimental que teria a função de descobrir as leis que ligavam os elementos formadores dos processos conscientes (Filoramo e Prandi, 1999). E, embora não tenha examinado o fenômeno religioso, favoreceu diretamente os estudos psicológicos da religião pela forma de ver “o comportamento religioso destituído de aspectos intelectuais, mas carregado de conteúdo afetivo” (Rodrigues e Gomes, 2013, p.336). No fim do século XIX e início do século XX, Charcot, Janet e outros psicólogos da escola francesa fizeram contribuições à psicologia da religião, realizando estudos do comportamento religioso, encontrando correlações entre a emoção religiosa e a depressão. Em seus trabalhos, também relacionam a relevância da religião para a estabilidade social, a adaptação do sujeito, o crescimento da cultura e outros (Rodrigues e Gomes, 2013).

A psicologia da religião é uma ciência ocidental moderna que se originou no contexto científico do Ocidente do século XIX (Proudfoot, 2018). Considera-se que, dezessete anos após a psicologia se estabelecer como ciência, tenha surgido a psicologia da religião nos EUA, em 1896, com William James¹⁰ (Rodrigues e Gomes, 2013). A primeira obra publicada sobre o tema foi autoria de um dos alunos de James, Edwin Starbuck, em 1899. James é autor de um dos clássicos da disciplina, *As variedades da experiência religiosa* (1902), livro que teve grande

⁸ O próprio Jung foi influenciado por dois conhecidos nomes da nova abordagem de Schleiermacher: o filósofo e psicólogo americano William James e o teólogo luterano alemão Rudolf Otto (Miranda, 2019). Veremos no terceiro tópico deste capítulo, que a concepção ottoniana de sagrado como numinoso foi apropriada por Jung em seus estudos psicológicos de religião.

⁹ Schleiermacher really is one of my spiritual ancestors. He even baptized my grandfather — born a Catholic — who by then was a doctor. This grandfather became a great friend of the theologian de Wette, who had connections of his own with Schleiermacher. The vast, esoteric, and individual spirit of Schleiermacher was a part of the intellectual atmosphere of my father's family. I never studied him, but unconsciously he was for me a *spiritus rector*.

¹⁰ Adiciona-se quanto a William James: James e Jung se conheceram pessoalmente em 1909 em uma conferência na Universidade de Clark (EUA), mesmo participando de diferentes contextos históricos e sociais. Em duas ocasiões tiveram a oportunidade de conversar sobre suas perspectivas e ideias, “[...] tendo se dado excelentemente bem em relação à avaliação do fator religioso da psique” (Bair, 2003, p.167, t.n.). A influência de James sobre Jung ocorreu em um período em que ele se afastava da psicanálise. Jung nutria grande admiração pelo trabalho de James, como pode ser verificado em suas Cartas, volume II, citando-o como uma das personalidades que lhe causaram uma impressão profunda e duradoura.

importância para os estudos de Rudolf Otto e Carl Jung. Nele, “James afirma que a experiência afetiva antecede as crenças religiosas, e que a experiência religiosa pode apresentar caráter sadio ou patológico, conforme a sanidade psicológica do sujeito”¹¹ (Rodrigues e Gomes, 2013, p.336). James, e também G. Stanley Hall, seguidos por E. Starbuck e J. Leuba, deram início à psicologia da religião como uma ciência, desvinculando-a dos estudos teológicos e filosóficos (Proudfoot, 2018).

Sigmund Freud (1856-1939), fundador da psicanálise, interessou-se pela religião de modo contínuo e sistemático. Autodenominava-se ateu, cresceu apartado de qualquer crença em Deus ou religião, apesar de suas raízes judaicas. Em uma carta endereçada a Jung, de 2 de janeiro de 1910, Freud relata que, por inspiração, percebeu que a “base última da necessidade humana pela religião é a impotência infantil [...] Após a infância, ele não consegue conceber um mundo sem pais e cria para si um Deus justo e uma natureza benevolente”¹² (Freud, 1994, 283-284, t.n.). Freud tem três principais trabalhos sobre a religião. A primeira obra *Totem e tabu* (1912-1913) como uma resposta ao livro *Símbolos de transformação* de Jung, trabalho em que Jung critica a natureza sexual da libido da visão freudiana. Seguido pelo *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), composto por três ensaios escritos entre 1934 e 1939.

Em *Totem e tabu* (2013b), Freud aponta os ensaios apresentados neste livro como uma “primeira tentativa de aplicar perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados da psicologia dos povos” (idem, p.5). Na obra, ele traça um paralelo entre o comportamento neurótico obsessivo¹³ e o tabu, sugerindo que ambos compartilham uma estrutura psíquica semelhante. Uma estrutura psíquica marcada por inconsciência, afetos ambivalentes, restrições e rituais; Freud diz: “uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião” (id., p.119). Em *O futuro de uma ilusão*, Freud aponta sua disposição de pensar sobre a cultura e o que a aguarda, seu destino e as transformações que sofrerá. Ao falar sobre cultura ele diz estar se referindo a: “tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas

¹¹ Estudos mais recentes têm retomado essa interface entre psicologia, psiquiatria e mística sob perspectivas neurocientíficas e fenomenológicas, a exemplo de: Álvarez, J. **Mística y depresión**: San Juan de la Cruz. 1996. Tese de Doutorado. Universidad de León. León.1996.

¹² “Of my own flashes of inspiration — I am quite well again and correspondingly unproductive — I can confide only one. It has occurred to me that the ultimate basis of man’s need for religion is infantile helplessness, which is so much greater in man than in animals. After infancy he cannot conceive of a world without parents and makes for himself a just God and a kindly nature, the two worst anthropomorphic falsifications he could have imagined. But all that is very banal. Derived, incidentally, from the instinct of self-preservation, not the sexual instinct, which adds its spice later on.”

¹³ Ver sobre neurose obsessiva em FREUD, S. **Observações sobre um caso de Neurose Obsessiva** (O homem dos ratos, 1909). In: Obras completas, v. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a, p. 10-85.

condições animais e em que se diferencia da vida animal — e *eu me recuso a distinguir cultura de civilização*” (Freud, 2010, p.188).

Tendo a cultura e a civilização como equivalentes, Freud argumenta que a importância primeva da civilização, a principal tarefa que tem para com o ser humano, “sua autêntica razão de ser, é nos defender contra a natureza” (id., p.198). Ele sugere que a religião é como uma *espécie* de necessidade, isto é, como o resquício de um sentimento arcaico, que brota do conhecido e vivido desejo infantil por proteção, “pois o indivíduo já se encontrou assim desamparado: quando pequeno, perante o pai e a mãe, que ele tinha razões para temer, sobretudo o pai, cuja proteção, porém, também estava seguro de ter, ante os perigos que então conhecia” (id., p.200-201), um desejo de um pai protetor que se projeta em Deus. Nessa perspectiva, Freud reflete sobre a religião enquanto *um fenômeno cultural*, dessa forma, sua abordagem e análise psicológica é sobre o coletivo social, sobre as massas.

A ideia de inconsciente freudiano¹⁴, elaborada na época em que Jung começava sua carreira como médico psiquiatra, interessou Jung principalmente pelo uso da noção de *mecanismo de recalque* na abordagem do sonho; por outro lado, Jung interpretava que: “No que concerne ao conteúdo do recalque eu não concordava com Freud. Como causa do recalque, ele apontava o trauma sexual, e eu achava isso insatisfatório” (Jung, 2019, p.155). Sabe-se que os pacientes de Freud tinham como principal característica a neurose, influenciando sua visão do inconsciente como um *reservatório* de repressões de tendências incompatíveis com o ego. Por outro lado, Jung, enquanto médico psiquiatra, teve experiência com casos de pacientes “paranoides, de loucura maníaco-depressiva e de perturbações psicógenas”, o que teve grande influência em sua teoria (Jung, 2019).

A visão de que a abordagem de Jung teve Freud e a psicanálise como principal fonte, levou a uma compreensão equivocada de seu trabalho. Jung esclarece: “De forma alguma eu descendo exclusivamente de Freud. Eu tinha minha atitude científica e a teoria dos complexos antes de encontrá-lo. Os mestres que mais me influenciaram acima de todos são Bleuler, Pierre Janet e Theodore Flornoy” (Jung apud Shamdasani, 2015, p. 10). Não por acaso, *Símbolos da Transformação* (2016) marcou definitivamente sua ruptura com Freud. Jung menciona como o

¹⁴ Jung comenta sobre a dificuldade em assumir uma atitude justa frente à Freud no início, isso porque Freud era considerado uma “[...] *persona non grata* no mundo universitário, sendo prejudicial a todo cientista de renome ter relações com ele” (Jung, 2019, p. 156). Foi ao expor suas ideias no trabalho *Psicologia da demência precoce* e defender as ideias freudianas, que se estabeleceu o contato com Freud, conhecendo-o pessoalmente em 1907 em Viena, onde conversaram ininterruptamente, durante 13 horas. Além disso, as discordâncias de pensamentos os acompanhavam desde o início da amizade, apesar de ter sido considerado como “príncipe herdeiro” de Freud e da psicanálise. Jung chega a citar algumas das diferenças do seu ponto de vista, tendo como marco do fim da relação entre os dois o livro *Símbolos da Transformação*, que apresenta alguns apontamentos críticos contra a psicanálise. Para aprofundamento, ver em *Memórias, sonhos e reflexões* (2019, p.173).

livro foi uma tentativa de ampliar o espaço da psicologia e incluir a totalidade com que considerava o fenômeno psíquico: “Um de meus objetivos principais foi libertar a psicologia médica do caráter subjetivo e personalista com que era considerada na época, ao menos a ponto de possibilitar compreender o inconsciente como uma psique objetiva e coletiva” (Jung 2016, p. 12). No mesmo texto, comenta que o personalismo das ideias de Freud e Adler concomitante ao individualismo da época não o satisfazia, portanto, foram nessas circunstâncias que Jung justifica: “Freud não conseguiu admitir uma justificativa objetiva para minhas experiências, fazendo-o suspeitar de motivos pessoais. Assim, este livro se tornou um marco, colocado no lugar onde dois caminhos se separaram” (id., *ibidem*).

Esta breve exposição histórica buscou contextualizar, de forma resumida, o campo de onde parte o principal pensamento teórico que fundamenta esta pesquisa, deixando de relacionar, em face da complexidade do tema, muitos nomes importantes da psicologia da época e outras influências teóricas recebidas por Jung. O ponto principal é que vários pesquisadores ocidentais, ao final do século XIX, buscaram estabelecer uma psicologia científica independente de outras áreas do conhecimento, ao mesmo tempo que incorporava objetos de estudo tradicionais. Esperava-se que a psicologia como ciência fosse capaz de trazer solução às questões desafiadoras e substituir a superstição, o senso comum e a especulação metafísica (Shamdasani, 2011). Sobre essa discussão, Jung (1936) comenta que embora a consciência da época pareça ter se esquecido da antiga abordagem psicológica não empírica, “sua atitude básica continua a mesma, ou seja, a psicologia identificando-se com uma teoria acerca do fato psíquico” (2014b, §111)¹⁵. Para Jung, a psicologia deveria englobar a totalidade com que considerava o fenômeno psíquico. Essa sua consideração médica com a objetividade da psique é um dos reflexos dos caminhos escolhidos por ele em seus estudos e em suas experiências pessoais.

2.2 JUNG E O SEU INTERESSE PELOS TEMAS RELIGIOSOS

Nascido em um ambiente familiar religioso, havia em sua família materna seis pastores protestantes e, na paterna, seu pai e dois de seus irmãos, Jung expressa ter ouvido inúmeras conversas religiosas, discussões teológicas e sermões (Jung, 2019). Seu pai o inseriu desde cedo nos estudos religiosos, levando-o desde os seis anos a iniciar os estudos de latim. Além disso, Jung presenciou a perda de fé de seu pai, o que, para ele, fazia o pai soar vazio como alguém

¹⁵ Utilizaremos o símbolo “§” para referenciar ao respectivo parágrafo encontrado nas Obras Completas de Jung.

que repete uma história ensaiada sem tampouco acreditar (Jung, 1975b). Em uma carta de 1955 ao pastor bernês Walter Bernet, Jung reflete e comenta sobre a perda de fé e morte prematura de seu pai: “Foi a tragédia da minha juventude ver meu pai desmoronar diante de meus olhos por causa do problema de sua fé e morrer precocemente. Esse foi o acontecimento objetivo e externo que me abriu os olhos para a importância da religião” (Jung, 1975b, p. 257, t.n.)¹⁶. Também o relacionamento com sua mãe, seu isolamento e interesses na infância, os sonhos, as fantasias, seus estudos e reflexões o direcionaram à formulação científica tanto de suas próprias experiências quanto de suas observações empíricas com seus pacientes (Bonaventure, 2019).

Jung cresceu na época áurea do materialismo científico, estudou ciências naturais e se formou como médico psiquiatra. Por um lado, sua formação oferecia argumentos contra a religião, e, paralelamente, afirmava que lhe foi negado o carisma da fé; tais aspectos, de certa forma, fomentaram a importância da experiência para Jung, amparando-se nela a sua busca por conhecimento:

Sempre tive diante dos olhos a experiência de Paulo na estrada de Damasco, e me perguntava como teria sido o destino dele, não fosse a visão que teve. Ainda assim, essa experiência o atingiu enquanto ele seguia, às cegas, o próprio caminho. Quando jovem, concluí que era obviamente necessário cumprir o destino para chegar ao ponto em que um *donum gratiae* pudesse ocorrer. Mas eu estava longe de ter certeza, e sempre mantive em mente a possibilidade de, nessa estrada, acabar em um “buraco negro”. Permaneci fiel a essa atitude por toda a minha vida. (Jung, 1975b, p. 257-258, t.n.)¹⁷.

Em sua vida, diversos caminhos o levaram ao confronto com questões religiosas. Jung tinha “uma fome insaciável de conhecimento, que se apossava de tudo o que dissesse a respeito à alma, seus conteúdos e manifestações; uma curiosidade que o caracterizava como homem de ciência e — *last but not least* — sua consciência de médico” (Jaffé, 2019, p.21). Em *Memórias, sonhos e reflexões* (2019), livro conhecido como a *autobiografia*¹⁸ de Jung, ele descreve com detalhes o que denomina *vivências interiores*, vivências essas que, em sua opinião, devem ser

¹⁶ No original: “It was the tragedy of my youth to see my father cracking up before my eyes on the problem of his faith and dying an early death. This was the objective outer event that opened my eyes to the importance of religion.”

¹⁷ No original: “Always Paul's experience on the road to Damascus hovered before me, and I asked myself how his fate would have fallen out but for his vision. Yet this experience came upon him while he was blindly pursuing his own way. As a young man I drew the conclusion that you must obviously fulfill your destiny in order to get to the point where a *donum gratiae* might happen along. But I was far from certain, and always kept the possibility in mind that on this road I might end up in a black hole. I have remained true to this attitude all my life.”

¹⁸ O livro foi escrito por meio da compilação de entrevistas e outros materiais escritos por Jung. Jung escreveu um manuscrito no início de 1958 intitulado “Sobre as primeiras experiências de minha vida”, que Jaffé incorporou à parte *Memórias*. Jung não chegou a ver ou aprovar o manuscrito final, o texto sofreu várias interferências editoriais, após sua morte. Para mais informações sobre este tópico, ver em Shamdasani: *Jung e a construção da psicologia moderna* (2013).

consideradas como biográficas. Jaffé observa: “Essas experiências refletem em primeiro lugar seus pensamentos religiosos. Este livro contém, portanto, o credo de Jung” (Jaffé, 2019, p.21). Apesar de sua participação ativa na elaboração da obra, Jung permaneceu por muito tempo numa reação crítica e negativa, pois temia a reação do público frente a suas ideias e experiências religiosas:

Se meu livro sobre Jó deu margem a tantos equívocos, minhas Memórias provavelmente despertarão uma incompreensão ainda maior. Elas representam o testemunho da minha vida elaborada segundo meus conhecimentos científicos. Minha vida e minha obra são idênticas. A leitura deste livro será, portanto, difícil para aqueles que não conhecem meus pensamentos ou não os compreendem. De certa maneira, minha vida é a quintessência do que escrevi e não inversamente. O que sou e o que escrevo são uma só coisa. Todas as minhas ideias e todos os meus esforços, eis o que sou. Assim, a "autobiografia" representa apenas o pequeno ponto que se põe sobre o i. (Jung, s.d., apud Jaffé, 2019, p. 23, grifo do autor)

A obra é introduzida com a frase “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou” (Jung, 2019, p. 25); a simples afirmação, prenhe de significado, descreve a própria meta experienciada de seus estudos e escritos. Para Jung, é como se o que ali repousava aspirasse por se tornar acontecimento e como se a sua personalidade estivesse buscando se experimentar como totalidade. Enquanto livro de memórias, aborda as experiências, sentimentos religiosos e a vivência de sua própria teoria, quase como se fizesse um convite ao leitor para que o seguisse através de caminhos semelhantes; ou, como diz Jaffé (2019, p. 22) “que traga dentro da alma uma imagem de Deus de traços análogos ou então que reconheça como válidas por si mesmas as afirmações subjetivas de Jung”. Jung menciona que as lembranças da vida concreta se empalidecem diante dos acontecimentos interiores, “os encontros com a outra realidade, o embate com o inconsciente, se impregnam de maneira indelével em minha memória. Nessa região sempre houve abundância e riqueza; o restante sempre ocupava o segundo plano” (Jung, 2019, p. 26).

Nas *Memórias*, Jung fala de Deus e de suas próprias experiências religiosas: “Recordando sua rebelião juvenil contra a Igreja, ele me disse certa vez: ‘Naquele tempo compreendi que Deus — pelo menos para mim — era uma das experiências mais imediatas’” (Jaffé, 2019, p. 21). Em seus estudos, por meio da psicologia aborda a “imagem de Deus na alma humana”, para ele uma constatação científica e objetiva. Por outro lado, em suas recordações quem fala é “o homem cujos pensamentos são influenciados por sentimentos poderosos e apaixonados, por instituições e experiências interiores e exteriores de uma vida longa e fecunda” (id., ibid.). Em suas obras, é o médico e psicólogo que toma a frente, com

afirmações que partem do conhecimento científico, restringindo-se a fatos demonstráveis (Jaffé, 2019).

Algumas das descobertas na psicologia analítica divergiram de certos aspectos importantes do cristianismo tradicional. Do ponto de vista do cristianismo dogmático, Jung era um *outsider*, e o desapontava o fato de que suas ideias não tivessem sido totalmente compreendidas (Bonaventure, 2019). Declarava-se cristão, de forma que a maioria e as mais importantes de suas obras “tratam dos problemas religiosos do homem cristão. Ele os interpretava do ponto de vista da psicologia, limitando conscientemente as fronteiras com as perspectivas teológicas” (Bonaventure, 2019, p. 21). Colocando em termos de teoria junguiana, recorre-se a Léon Bonaventure, ao apresentar dois pontos de sua visão sobre Jung que merecem destaque para esta discussão:

Se Carl Gustav Jung, como qualquer outro, não é possuidor da Verdade, aparece, porém, mais como um inovador ao traçar um caminho novo para o conhecimento experimental¹⁹ das realidades vivas da alma. Sua vida é um testemunho concreto do que consiste uma vida vivida em termos de busca e de descoberta. Não se pode insistir o bastante em mostrar que sua vida e sua obra científica são a expressão duma abordagem empírica e experimental. Assim como Rilke, diz: “é a natureza de sua origem que julga uma obra de arte” — vida e obra são reflexos de uma experiência contínua das realidades da alma. (Bonaventure, 2019, p.12).

O primeiro ponto apresentado por Bonaventure é o da vida de Jung ser um testemunho concreto de busca e descoberta. O segundo, é o de Jung traçar um novo caminho empírico e *experiential* para as realidades vivas da alma. Não se trata de experimentação objetivamente; há de se ter em mente que o autor destaca como empírico na abordagem junguiana sua característica de ser um estudo baseado na observação dos fatos²⁰, isto é, Jung se baseia na observação clínica de seus pacientes, nos sonhos, nas associações, valorizando os elementos sensíveis e intuitivos da experiência. “É antes experiential ou empírico no sentido de um serviço humilde, receptivo, ao desvelamento do próprio fenômeno, um auscultar, um estar atento às indicações que a própria estrutura da Psique vai ditando ao observador” (Harada, 1971, p. 130). A psicologia proposta por Jung, “não é propriamente um sistema *sobre* o qual possamos nos informar objetivamente, por assim dizer, de fora. Ela é antes um processo de análise interior que devo experimentar como uma transformação de mim mesmo” (id., p.119). Para Jung, as

¹⁹ O correto seria experiential. A palavra experimental não se adequa a psicologia analítica, visto que a abordagem de Jung não se relaciona à realização de experimentos controlados, geralmente em contexto científico, para testar hipóteses e observar resultados, como a psicologia de Wundt. Deve-se ler como “conhecimento experiential”, isto é, relaciona-se à experiência vivida subjetivamente.

²⁰ Abbagnano, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

formulações psicológicas devem e podem ser confrontadas e verificadas por meio das experiências psíquicas, como o próprio conceito de arquétipo que veremos a frente, verificável por meio de suas manifestações.

Em meados de 1909, em uma viagem, ao observar seus próprios sonhos, Jung a princípio tentou interpretá-los pelo viés da psicanálise freudiana, sem sucesso, o que o levou a pressupor a existência do inconsciente coletivo (McGuire e Hull, 1982, p. 212). A experiência enquanto psiquiatra também foi fundamental para seu aprendizado e construção teórica de sua abordagem, e seu interesse pela religião aparece desde seus estudos em medicina, ao apresentar a dissertação sobre “a psicogênese dos fenômenos espiritualísticos” (Shamdasani, 2015, p.7). Segundo Jung, sua “contribuição relativa ao problema religioso provém exclusivamente da experiência prática com meus pacientes, e com as pessoas ditas normais” (Jung, 2022e, §11). Ele, contudo, não desconsidera uma dependência considerável de sua influência pessoal, de forma que seu estudo oferece a ideia geral de seu próprio trabalho enquanto psiquiatra.

O retorno de Jung aos estudos de mitologia, folclore e religião culminara com o livro *Símbolos da transformação*, um marco do “retorno de Jung a suas raízes intelectuais e às suas preocupações culturais e religiosas” (Shamdasani, 2015, p.11), e uma espécie de pivô do rompimento de sua amizade com Freud, em 1913. A ruptura dessa relação não se passou sem danos, tendo também se afastado da comunidade psicanalítica e de amigos, em uma crise profissional que desencadeou um período de desorientação. Nessa obra, Jung argumenta que os mitos são como símbolos da libido; “Ele defendia que haveria mitos típicos, que correspondem ao desenvolvimento etnopsicológico dos complexos” (Shamdasani, 2015, p. 12), chamando-os de imagens primordiais, ou arquetípicas. O livro foi escrito aos 36 anos de idade, época que Jung considera crítica por representar o início da segunda metade da vida de um homem, em que não raro ocorre uma metanoia²¹; após a conclusão do trabalho, percebeu que aquele que vive sem um mito não tem contato verdadeiro com o passado, com seus ancestrais e nem mesmo com a sociedade atual, questionando-se a si próprio:

O mito parecia-me ter um sentido, que eu não captaria se vivesse fora dele, na névoa de minhas próprias especulações. Eu me senti compelido a perguntar-me com toda seriedade: “O que é o mito que você vive?” Não achei a resposta e tive de confessar-me que na verdade eu não vivia nem com um mito nem dentro de um mito, e sim numa nuvem insegura de possibilidades de conceitos, que eu olhava, aliás, com desconfiança crescente. Eu não sabia que vivia um mito e, mesmo se soubesse, não

²¹ O conceito de metanoia tem origem no grego *metánoia* (μετάνοια), é composto por *meta* (além ou depois) e *noia* (de *nous*, mente, pensamento), e pode ser traduzido como *mudança de mente* ou *mudança de direção*. “Essa breve expressão quer significar toda uma mudança radical na disposição do indivíduo, sendo a mudança de mente referente ao seu julgamento sobre si próprio e seu pecado, juntamente com uma avaliação das exigências de Deus a respeito de sua pessoa” (Ferguson; Wright, 2009, p.94).

teria reconhecido o mito que minha vida tecia por cima de minha cabeça. Veio-me então, naturalmente, a decisão de conhecer “meu mito”. E considerei isto como tarefa por excelência, pois – assim eu me dizia – como poderia prestar contas corretamente de meu fator pessoal, de minha equação pessoal, diante de meus pacientes, se nada sabia a respeito, e sendo isto, no entanto, tão fundamental para o reconhecimento do outro? (Jung, 2016, p. 13)

É possível perguntar, em meio às reflexões de Jung: teria Jó alguma relação com o mito pessoal e o sentido que Jung se propôs a buscar e conhecer?²² A falta de sentido e da vivência de um mito com a qual Jung se deparava levou-o, de 1913 a 1929, a um período de profunda autoexperimentação²³: “escreveu suas fantasias em registros datados, junto a reflexões sobre seu estado mental e suas dificuldades em compreender as fantasias” (Shamdasani, 2015, p. 21). Mais tarde, utilizou esse método experiencial como um método terapêutico para seus pacientes, chamando-o de *imaginação ativa* – uma ferramenta dialética de interação entre a consciência e o inconsciente, que possibilita traduzir elementos deste último em imagens, afetos e pensamentos, e compreender as fantasias (Lyra, s.d.). No confronto com o próprio inconsciente, procedimento que ele já conhecia devido ao seu trabalho com pacientes e aos seus estudos, Jung percebeu que “O processo no qual ele estava envolvido tinha um objetivo; ele levava o indivíduo à descoberta dos elementos mais íntimos de sua personalidade, o Si-mesmo”²⁴ (Ellenberg, 1994, p. 672, t.n.). A essa conscientização dos elementos do inconsciente Jung chamou de *individuação*²⁵.

A preocupação de toda uma vida com o fenômeno religioso e sua relação com o sofrimento humano levaram Jung a buscar compreender os aspectos psicológicos e históricos do cristianismo e o problema do Mal. Jung reconheceu a existência do inconsciente coletivo e “aplicou-se a decifrar as suas estruturas e a sua ‘dialética’, com vistas a facilitar a reconciliação do homem com a parte inconsciente de sua vida psíquica e a conduzi-lo no sentido da integração de sua personalidade” (McGuire e Hull, 1982, p. 211). O inconsciente, em Jung, é mais do que uma espontaneidade natural e o resultado de repressões de cada indivíduo, é um “imenso reservatório de lembranças históricas, uma memória coletiva na qual é preservada, em essência, a história de toda a humanidade [...] o seu método analítico dedica-se, precisamente, a encontrar os meios adequados para usá-lo” (McGuire e Hull, 1982, p. 211-212).

²² Ver em 2.3.

²³ Conhecidos como *Os livros negros de Jung*, os registros foram lançados postumamente em 2009, quando a Fundação Philemon começou a publicar suas obras inéditas, chegando ao Brasil em 2021.

²⁴ “[...] the process in which he had been engaged had an aim; it led the individual to the discovery of the most intimate elements of his personality, the self.”

²⁵ Ver em 2.3.

2.3 ALGUNS CONCEITOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Antes de entrar no tema da religião, é primordial ter em mente os conceitos junguianos de *inconsciente*, *consciência*, *arquétipo* e *individuação*, por serem fundamentais na construção da interpretação psicológica da abordagem ao tema. Considera-se demonstrar a relação da religião com tais conceitos, em razão desta desempenhar um papel intrínseco ao processo denominado *individuação*, processo esse equiparável à formação da personalidade e que representa um caminho para a integração da psique e a para a realização do *arquétipo* na consciência humana.

No entanto, é preciso levar em consideração que introduzir o conceito de *individuação* exige cautela. Isso porque, em consonância com o pensamento de Jacobi, abordar com detalhe e profundidade a vasta e ramificada obra de Jung, e um conceito que compreende cerca de 200 escritos principais e secundários (Jacobi, 1983), ultrapassa o escopo desta pesquisa. Tentaremos, portanto, trabalhar o conceito tal qual refere um velho ditado alquímico ao advertir: “Dissolve a matéria em sua própria água” (Edinger, 2018, p.21), isto quer dizer que o conceito de *individuação* é um meio necessário e imprescindível para analisar posteriormente o tema do sofrimento e da atitude em Jó. Por esse motivo, abordaremos o conceito priorizando o recorte temático do trabalho.

A visão de inconsciente em Jung se desenvolveu entre estudos e análises de si e de seus pacientes. Ele comenta a importância de um de seus sonhos que o levou à noção de *inconsciente coletivo* e que constituiu uma espécie de prelúdio de seu livro *Símbolos da transformação*. Eis o sonho:

[...] eu estava numa casa desconhecida, de dois andares, era a "minha" casa. Estava no segundo andar onde havia uma espécie de sala de estar, com belos móveis de estilo rococó. As paredes eram ornadas de quadros valiosos. Surpreso de que essa casa fosse minha, pensava: "Nada mau!" De repente, lembrei-me de que ainda não sabia qual era o aspecto do andar inferior. Desci a escada e cheguei ao andar térreo. Ali, tudo era mais antigo. Essa parte da casa datava do século XV ou XVI. A instalação era medieval e o ladrilho vermelho. Tudo estava mergulhado na penumbra. Eu passeava pelos quartos, dizendo: "Quero explorar a casa inteira!" Cheguei diante de uma porta pesada e a abri. Deparei com uma escada de pedra que conduzia à adega. Descendo-a, cheguei a uma sala muito antiga, cujo teto era em abóbada. Examinando as paredes descobri que entre as pedras comuns de que eram feitas, havia camadas de tijolos e pedaços de tijolo na argamassa. Reconheci que essas paredes datavam da época romana. Meu interesse chegara ao máximo. Examinei também o piso recoberto de lajes. Numa delas, descobri uma argola. Puxei-a, a laje deslocou-se e sob ela vi outra escada de degraus estreitos de pedra, que desci, chegando enfim a uma gruta baixa e rochosa. Na poeira espessa que recobria o solo havia ossadas, restos de vasos, e vestígios de uma civilização primitiva. Descobri dois crânios humanos, provavelmente muito velhos, já meio desintegrados. (Jung, 2019, p. 143)

Harada (1971, p. 121) comenta que a descrição junguiana desse sonho como se fosse o desenho da própria psique: a casa como uma espécie de diagrama estrutural tem a consciência representada no andar superior como uma moradia de atmosfera familiar, enquanto o andar inferior representa o início do inconsciente, onde, quanto mais profundo nele se penetra, tanto mais escuro e estranho se torna. O inconsciente junguiano é abordado através de dois momentos diferenciados, de duas camadas, a pessoal e a coletiva. A primeira, como o nome indica, é pessoal e contém um material reconhecível, são aquisições do indivíduo ao longo da vida, é a zona das emoções, dos afetos e dos instintos elementares (Harada, 1971; Jung, 2017). Essa camada contém as lembranças perdidas ou reprimidas, as evocações dolorosas e “percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência. Corresponde à figura da *sombra* [...]” (Jung, 2013b, §103). Sobre essa camada pode-se exercer certo controle (Harada, 1971; Jung, 2017). A seguinte, e mais profunda camada, chamada de inconsciente coletivo, não tem origem nas experiências e aquisições individuais; ao contrário da esfera pessoal, é universal e “possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos” (Jung, 2014b, §3).

“Mal o inconsciente nos toca e já o somos, na medida em que nos tornamos inconscientes de nós mesmos” (id., §47)., Jung diz que instintivamente o homem primitivo reconhecia esse perigo e, por isso, temia as emoções descontroladas que poderiam fazer a consciência submergir com facilidade, dando espaço a uma espécie de *possessão* (id., *ibid.*). Assim, um dos acidentes mentais mais comuns entre os povos primitivos é o que chamam de *a perda da alma*, o que equivale a uma dissociação da consciência para o sujeito civilizado (Jung et. al, 2008, p.23). Por esse motivo, a humanidade concentrou seus esforços na consolidação da consciência. Os ritos e os dogmas serviam de muros construídos contra os perigos do inconsciente: “São esses muros erigidos desde os primórdios que se tornaram mais tarde os fundamentos da Igreja” (id., §48), posteriormente, a própria ciência fez esse papel (Jung, 2014b).

A ideia de se achar unificado, a “chamada unidade da consciência”, para Jung, não passa de uma ilusão, como se fossemos hóspedes na nossa própria casa; por mais agradável que seja ao indivíduo ver-se como senhor de sua vontade e energia, não é o que ocorre na prática (Jung, 2017). Há de se deparar no caminho com “esses pequenos demônios, os complexos. Eles são grupos autônomos de associações, com tendência de movimento próprio, de viverem sua vida independentemente de nossa intenção” (Jung, 2017, p.65). O inconsciente se constitui, assim,

de um indefinido e desconhecido número de complexos ou de personalidades fragmentárias (Jung, 2017). Para Jung, o inconsciente coletivo é objetividade ampla e aberta ao mundo:

Eu sou o objeto de todos os sujeitos, numa total inversão de minha consciência habitual, em que sempre sou sujeito que tem objetos. Lá eu estou na mais direta ligação com o mundo, de forma que facilmente esqueço quem sou na realidade. “Perdido em si mesmo” é uma boa expressão para caracterizar este estado. Este si-mesmo, porém, é o mundo, ou melhor, um mundo, se uma consciência pudesse vê-lo. Por isso, devemos saber quem somos. (Jung, 2014b, §46).

Jung aponta o modo como o inconsciente é geralmente visto, como uma espécie de intimidade pessoal encapsulada, mais ou menos como o que a Bíblia chama de *coração*, considerando-o como a fonte de todos os maus pensamentos. Nas câmaras do coração moram os terríveis espíritos sanguinários, a ira súbita e a fraqueza dos sentidos. Este é o modo como o inconsciente é visto pelo lado consciente” (id., §42). É possivelmente por esse motivo que a psicologia se relaciona primeiramente com a consciência e, por meio dela, se dispõe a tratar dos produtos e das manifestações do inconsciente, os quais não podem ser diretamente explorados. A consciência, enquanto psique subjetiva, tem como centro aquilo que chamamos de *eu*, em termos psicológicos, o *ego*; é “o único elemento fornecedor de dados para a nossa ação. Não se pode ir além desse ponto, e não nos devemos esquecer que tais elementos são o único fator de aferição crítica de nossos julgamentos” (Jung, 2017, p.13). Jung provoca que, admitamos ou não, inexistente um critério absoluto para constatar se se tem uma experiência de fato quando se diz “eu”; a consciência, para ele, é como uma superfície que cobre uma vasta área de extensão desconhecida, que é o inconsciente (id.). Desta forma, pode-se sintetizar que tudo o que se sabe do inconsciente é consciente.

A consciência é principalmente um resultado da percepção e da orientação do indivíduo ao mundo externo, estruturada no sistema nervoso central. A visão psicológica nos tempos de Jung abordava a consciência como uma derivação específica dos sentidos, considerando-a um produto exclusivo de dados sensoriais; Freud de modo mais ou menos semelhante, concebe o inconsciente como algo derivado da consciência (id.). De modo oposto, Jung diz: “Eu consideraria a questão pelo seu reverso: coloco o inconsciente como um elemento inicial, do qual brotaria a condição consciente” (id., p. 14). Ele argumenta que o ser humano é pura inconsciência na primeira infância, e a consciência se forma e se manifesta como um produto do inconsciente. Nessa perspectiva, a consciência é uma condição que exige um esforço violento para se desenvolver (id.).

Como última e primordial camada psíquica, o inconsciente coletivo perfaz a raiz da psique humana, como um manancial central de tremendas energias psíquicas, a partir do qual nasce tanto a consciência quanto seus conteúdos (Harada, 1971). A consciência não possui controle sob essa camada, ele é uma instância autônoma, “a voz da Natureza Humana originária e universal que sustenta a Consciência, uma realidade cósmica e extrapessoal” (id., p. 122). Isso significa que o inconsciente coletivo não pode ser racionalmente manipulado ou suprimido por esforço pessoal; para Jung, a consciência é apenas uma pequena fração da psique total, sua parte visível, a ponta do *iceberg*. É no inconsciente coletivo que estão as sedimentações de *modos de reação* da humanidade, independentes de diferenciações histórico-culturais, étnicas e outras, reações surgidas das experiências relativas à natureza humana, como angústia, solidão, amor, morte, figuras fraternas etc. Os conteúdos do inconsciente coletivo são as sedimentações de modos de reação da natureza humana, chamados de *arquétipos*. Em Jung, os arquétipos podem ser compreendidos como padrões coletivos e de impressões, como uma espécie de agrupamento de caráter arcaico, em termos de forma e de sentido, que encerram motivos mitológicos (Jung, 2014b). Como as *formas* são antigas e universais, e, tem sua manifestação imediata e possível de ser observada nos sonhos e nas visões, apresentando-se de modo mais individual e incompreensível quando comparada aos mitos. Para Jung, o arquétipo “representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta” (Jung, 2014b, §6).

Jacobi (2017) expõe a impossibilidade de se oferecer uma interpretação exata de arquétipo, pois ele representa um enigma profundo que supera a capacidade humana de apreensão racional. O arquétipo expressa antes de tudo uma *metáfora* e contém sempre algo que permanece inefável e desconhecido: “Por isso, toda interpretação, necessariamente, não poderá ir além do ‘como se...’ Não se pode diretamente responder de onde vem o arquétipo, se ele foi adquirido ou não” (id., p. 45). Além disso, dentro da interpretação psicológica, é digno de nota que “Os conteúdos arquetípicos acompanham a estrutura psíquica na forma de possibilidades latentes, bem como de fatores tanto biológicos como históricos” (id., p.47), e são atualizados de acordo com a consciência em que é representado, ou seja, de acordo com a vida exterior (concreta) e interior (psíquica) do indivíduo. É, portanto, nesse lugar, em que a expressão é metafórica e simbólica, onde brotam também os símbolos religiosos, pois também “a religião é um vínculo vivo com os processos anímicos, que não dependem do consciente, mas o ultrapassam, pois acontecem no obscuro cenário anímico” (Jung, 2014b, §261).

O arquétipo em si, também chamado de *Si-mesmo*, é descrito por Jacobi (2017) como “imutável em sua ‘estrutura básica’, mas está em constante transformação em seu modo de manifestação. Mas isso também parece estabelecer o limite intransponível de sua interpretabilidade e sua definibilidade” (id., p.63); refere-se a ele como uma disposição latente na psique, ou seja, uma potência inata que, num determinado momento do desenvolvimento da personalidade, começaria a atuar na psique de um indivíduo. Segundo ela, é como se fosse um recipiente que nunca se pode esvaziar ou encher: “Ele existe em si apenas potencialmente, e se ele toma forma na matéria, ele não é mais o que era antes” (id., *ibid.*) Enquanto potência, assim como uma chave pendurada em uma porta trancada não se destranca sozinha, parece que a *materialidade* do arquétipo depende de algo ou alguém para se realizar.

Além disso, “a psicopatologia sabe muito bem o que o inconsciente causa à consciência, sendo por isso que consagra ao inconsciente uma atenção muitas vezes incompreensível para um leigo, de início” (Jung, 2022a, § 57). O Si-mesmo, desse modo, atua como um pano de fundo das disposições espirituais, ou arquétipos (Jung, 2022a), funcionando como um fator de orientação. Diferentemente da personalidade consciente, o Si-mesmo só pode ser apreendido por meio de suas manifestações. E, enquanto possibilidade inata, “pode emergir de maneira insuficiente ou então desenvolver-se de modo quase completo ao longo da nossa existência; o quanto vai evoluir²⁶ depende do desejo do ego de ouvir ou não as suas mensagens” (Von Franz, 2008, p. 161). É importante ter em mente, principalmente ao considerar o livro bíblico de Jó, que “um conteúdo só pode ser integrado quando seu duplo aspecto se tornar consciente e o conteúdo tiver sido apreendido no plano intelectual, mas em correspondência com seu valor afetivo” (Jung, 2022a, §58).

Para Marie Louise Von Franz (2008) é *ouvindo* o inconsciente que o indivíduo se torna mais completo, tratando o ego não como um produto da natureza fadado a obedecer a seus próprios impulsos arbitrários, mas sim dedicado a ajudar na realização da totalidade da psique: “É o ego que ilumina o sistema inteiro, permitindo que ganhe consciência e, portanto, que se torne realizado” (Von Franz, 2008, p. 161). Embora a noção de *totalidade* possa parecer abstrata, Jung diz que “contudo, é uma noção empírica, antecipada na psique por símbolos espontâneos ou autônomos” (Jung, 2022a, §59). Por totalidade, entende-se como o ideal de indivíduo adulto e “cuja realização consciente por meio da ‘individuação’ representa o marco final do desenvolvimento humano para o período situado além da metade da existência” (Jung,

²⁶ A palavra evoluir aqui, tem como significado o sentido etimológico da palavra latina (*evolutio*, -*ōnis*), o processo de tornar explícito aquilo que estava implicitamente contido, um movimento de desvelamento e manifestação, e não necessariamente de progresso ou melhoria. No texto citado de Von Franz, leia-se como *desenvolver*.

2022c, p.8). Em outras palavras, o processo de individuação²⁷ “é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva” (Jung, 2015, §853). A individuação é uma necessidade natural e coibi-la de alguma forma acarreta prejuízos “para a atividade vital do indivíduo” (id., ibid.), significando uma deformação artificial. O processo pode ser dividido em duas etapas: a primeira, correspondente à primeira metade da vida, e, a segunda, à segunda metade da vida.

A primeira etapa da vida é de grande importância para a formação e o fortalecimento do ego. Corresponde a essa fase a diferenciação da atitude e da função psíquica predominante²⁸, concomitantemente à formação da *sombra* e da *persona*, de modo a estabelecer o senso de autonomia do indivíduo perante os outros. A consciência pessoal, sendo como um produto da psique coletiva, consiste numa soma de fatos psíquicos sentidos como seus, na qual o ego sente-se como autor e proprietário de seus próprios conteúdos; isso ocorre “Em benefício de uma imagem ideal, à qual o indivíduo aspira moldar-se” (Jung, 2014c, §244). Nomeou este segmento psíquico de *persona*, palavra que expressa apropriadamente a máscara usada pelo ator e o papel que deve desempenhar, caracterizada como “uma simples máscara da *psique coletiva*, máscara que aparenta uma individualidade, procurando convencer aos outros e a si mesma que é uma individualidade, quando, na realidade, não passa de um papel, no qual fala a psique coletiva” (id., § 245). A *persona* é a ponte de adaptação do indivíduo com a sociedade, ela funciona como um compromisso entre o condicionamento interior estrutural do indivíduo e as exigências do ambiente, ou seja, entre indivíduo e sociedade (Jacobi, 2013). Apesar de inicialmente o ego se identificar com a *persona*, o Si-mesmo não pode ser reprimido a ponto de deixar de existir (Jung, 2013b).

A riqueza de possibilidades da psique coletiva confunde e ofusca. Com a dissolução da *persona* desencadeia-se a fantasia espontânea, a qual, aparentemente, não é mais do que a atividade específica da psique coletiva. Tal atividade traz à tona conteúdos, cuja existência era antes totalmente ignorada. Na medida em que aumenta a influência do inconsciente coletivo, a consciência perde seu poder de liderança. Imperceptivelmente, vai sendo dirigida, enquanto o processo inconsciente e impessoal toma o controle. Assim, pois, sem que o perceba, a personalidade consciente, como se fora uma peça entre outras num tabuleiro de xadrez, é movida por um jogador invisível. É este quem decide o jogo do destino e não a consciência e suas intenções. (id., § 251)

²⁷ A expressão “processo de individuação” aparece em Jung pela primeira vez em 1921 no livro **Tipos psicológicos**, porém a ideia desse processo pode ser encontrada em sua dissertação **On the psychology and pathology of so-called occult phenomena**, de 1902 (Jacobi, 1983). Segundo Jacobi, essa foi uma ideia norteadora no trabalho de Jung que o acompanhou por toda a vida e que alcançou seu ápice em sua última obra importante, **Mysterium Coniunctionis** (1955-56).

²⁸ Ver em **Tipos Psicológicos** (Jung, 2015).

Por esse motivo, é significativo para o processo de individuação que o indivíduo aprenda a diferenciar entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros. Jung (id.) explica que a atitude da consciência “produz reações da parte do inconsciente e estas, juntamente com as repressões pessoais, contêm as sementes do desenvolvimento individual, sob o invólucro de fantasias coletivas” (id., § 247), as quais mediante o trabalho com o inconsciente pessoal, “a consciência se abre e é alimentada pelo material coletivo, que traz consigo elementos da individualidade” (id., *ibid.*).

Além disso, como um resultado da necessária unilateralidade do desenvolvimento da consciência na primeira metade da vida, tem-se simultaneamente a formação da *sombra* (Jacobi, 1983). A persona e a sombra fazem parte tanto dos conteúdos do inconsciente pessoal – e por esse motivo são adquiridas através da existência individual – quanto dos conteúdos do inconsciente coletivo; dessa forma, também são arquétipos universais e sempre existentes (Jung, 2022a). A sombra é um dos arquétipos mais facilmente acessível à consciência e que frequente e intensamente influencia ou perturba o *eu* (id.). Formada desde a tenra infância de um indivíduo, ela já aparece em seus primórdios, na habilidade de recusa na infância, que demonstra o progresso e desenvolvimento da capacidade de discriminar, essencial para distanciar-se do outro. Como diz Edinger, “O ego não consegue se formar com uma concordância perpétua [...] e ao fazer essas discriminações, ele cria a sombra, o recipiente para o que não é” (2004, p. 24). É por meio da sombra “que penetramos nos arcanos do inconsciente e entramos no eterno conflito da dualidade humana” (Van de Winckel, 1985, p.66). Por isso, encontrá-la corresponde “ao problema da descoberta de material de trabalho na psicoterapia” (Edinger, 2018, p. 31-32). Para se atingir o inconsciente coletivo, “é indispensável que a zona pessoal seja raspada, trabalhada e restituída à consciência” (Van de Winckel, 1985, p.28), este é o trabalho de conscientização dos aspectos inconscientes do indivíduo.

Erna van de Winckel questiona e associa a conscientização da sombra ao reconhecimento do pecado: “Mas, pode arrepender-se e converter-se aquele que se acredita sem falta e sem pecado? Reconhecer nosso estado de pecadores é a primeira condição do arrependimento, e o que é este reconhecimento senão uma tomada de consciência de nossa sombra?” (id., p.71). Para a autora, reconhecer o próprio pecado é o caminho à humildade e a abertura para Deus, pois “A integração da sombra dissolve a persona e conduz ao conhecimento de si” (id., *ibid.*). O conceito de integração envolve mais do que o reconhecimento das qualidades da sombra, a condição prévia para a *cura* é criar e manter uma relação com essas qualidades, uma apreensão que demanda uma compreensão intelectual e de seu valor afetivo

(Jacobi, 1983). De fato, trata-se de uma tarefa compreensivelmente temida pelo indivíduo, uma vez que “a sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais” (Jung, 2022a, §14).

Para Jung, o recurso terapêutico para as pessoas que se encontram na primeira metade da vida está associado à conscientização das propriedades da sombra. A sombra pode ser encontrada tanto numa figura interior, como por exemplo numa figura do sonho, quanto em uma figura exterior e concreta, uma pessoa do mundo circunstante que, por determinadas razões estruturais, torna-se sujeito da projeção dessas propriedades, únicas ou múltiplas, abscônditas no inconsciente” (Jacobi, 2013, p.132). A figura da sombra também é um tema muito trabalhado na arte, desde a criação até a escolha do tema, o artista é nutrido por seu próprio inconsciente, e, ao criar, sua criação toca de volta o inconsciente do público: é nesse encontro onde “encontra-se o mistério de sua atuação. Isso porque são as imagens e as figuras do inconsciente que se elevam nele e falam poderosamente às pessoas, muito embora não saibam de onde provém seu ‘arrebato’” (id., ibid.).

Um modo de perceber e constatar os conteúdos da sombra é notar quando o indivíduo é tomado por emoções, pragueja ou se comporta de forma abrupta e reativa, revelando conteúdos usualmente reprimidos e escondidos, cuja existência na maioria das vezes é desconhecida (Jacobi, 2013). Mas, a tomada de consciência dos aspectos obscuros da realidade é justamente a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por esse motivo, também encontra considerável resistência. “Enquanto, por um lado, o autoconhecimento é um expediente terapêutico, por outro implica, muitas vezes, um trabalho árduo que pode se estender por um largo espaço de tempo” (Jung, 2022a, §14). Por isso, Jung considera que:

Com compreensão e boa vontade, a sombra pode ser integrada de algum modo na personalidade, enquanto certos traços, como sabemos pela experiência, opõem obstinada resistência ao controle moral, escapando, portanto, a qualquer influência. De modo geral, estas resistências ligam-se a projeções que não podem ser reconhecidas como tais e cujo conhecimento implica um esforço moral que ultrapassa os limites habituais do indivíduo. Os traços característicos da sombra podem ser reconhecidos, sem maior dificuldade, como qualidades pertinentes à personalidade, mas tanto a compreensão como a vontade falham, pois a causa da emoção parece provir, sem dúvida alguma, de outra pessoa. Talvez o observador objetivo perceba claramente que se trata de projeções. Mas há pouca esperança de que o sujeito delas tome consciência. Deve admitir-se, porém, que às vezes é possível haver engano ao pretender-se separar projeções de caráter nitidamente emocional, do objeto. (id., §16).

O encontro com a sombra é visto como “a primeira prova de coragem no caminho interior, uma prova que basta para afugentar a maioria, pois o encontro consigo mesmo pertence

às coisas desagradáveis que evitamos” (Jung, 2014b, §44). Portanto, trata-se inicialmente, de um encontro com os aspectos pessoais do inconsciente. A personalidade no início da vida, raramente, é o que será no futuro, “Por isso existe pelo menos na primeira metade da vida a possibilidade de ampliação ou modificação da mesma” (id., §215).

Com a integração da sombra, inicia-se uma segunda fase do processo, que tem como principal característica o trabalho com a *anima* ou o *animus*. Os termos se referem a imagens de alma, respectivamente à contraparte feminina do homem e à masculina da mulher (Jacobi, 2013). Jung indica ter proposto o termo “porque o mesmo deve designar algo de específico para o qual o vocábulo ‘alma’ é demasiadamente geral e vago” (Jung, 2022a, §25). O animus e a anima são correlativos, autônomos e de caráter inconsciente, descritos como o fator determinante de projeções; a anima é um arquétipo que se manifesta no homem, compensando seu lado feminino, e o animus na mulher em relação ao masculino. A definição anímica de caráter compensatório ao sexo do indivíduo resultou de um trabalho pioneiro que nasceu de inúmeras experiências para captar empiricamente sua natureza (id., §27).

Jacobi explica que o par anima/animus representa a participação da psique sexual-complementar e que a vivenciamos no sexo oposto, “não de modo diferente que vivenciamos, por exemplo, a própria sombra. Escolhemos um outro, ligamo-nos a um outro que representa as propriedades da própria alma” (Jacobi, 2013, p. 136). Os primeiros receptáculos de anima e animus são respectivamente a mãe para o filho e o pai para a filha, e “A experiência de tais relações é constituída, na prática, de numerosos casos individuais que representam todas as variantes possíveis do mesmo tema fundamental. Por isso, uma descrição condensada dela só é possível de maneira esquemática” (Jung, 2022a, §28). Vale destacar que cada personificação de um arquétipo, seja a sombra, a anima, o animus ou o Si-mesmo, apresenta tanto um aspecto luminoso quanto um aspecto sombrio. Os dois aspectos presentes no par anímico “podem trazer um desenvolvimento vivificante e criativo da personalidade ou podem provocar o empedernimento e a morte física. E mesmo o *Self*²⁹, o símbolo que abrange todo o inconsciente, tem um efeito ambivalente” (Von Franz, 2008, p. 216). Von Franz complementa que, em sua fase superior, esse arquétipo torna-se “o mediador de uma experiência religiosa através da qual a vida adquire novo sentido” (id., p.194).

O decurso do processo é uma potência dada a todos os indivíduos, sendo espontâneo, natural e autônomo; desde que não seja “impedido, barrado ou desviado por distúrbios específicos, enquanto ‘processo de maturação ou de desenvolvimento’, forma o paralelo

²⁹ O mesmo que Si-mesmo.

psíquico ao processo de crescimento e de envelhecimento do corpo” (Jacobi, 2013, p.128). Sabe-se que onde predomina o arquétipo “tem-se, como consequência psicológica inevitável, aquele estado conflituoso expresso plasticamente no símbolo cristão da *crucifixo* (crucificação), ou seja, aquele estado agudo de irredenção que só terminou com o *consummatum est* (está consumado: Jo 19,30)” (Jung, 2022a, § 125). Portanto, tornar-se a si mesmo e realizar o processo de individuação ocorre em meio a dificuldades, pela possibilidade de sofrer perturbações, visto que a consciência comumente se opõe ao processo, e se desvia de seu objetivo final; por esse motivo:

O método terapêutico da psicologia complexa consiste, por um lado, numa tomada de consciência, o mais completa possível, dos conteúdos inconscientes constelados, e, por outro, numa síntese dos mesmos com a consciência através do ato cognitivo. Dado que o homem civilizado possui um grau de dissociabilidade muito elevado e dele se utiliza continuamente a fim de evitar qualquer possibilidade de risco, não é garantido que o conhecimento seja acompanhado da ação correspondente. Pelo contrário, devemos contar com a extrema ineficácia do conhecimento e insistir por isso numa aplicação significativa do mesmo. O conhecimento por si mesmo não basta, nem implica alguma força moral. Nestes casos vemos claramente como a cura da neurose é um problema moral. (Jung, 2014b, §84).

Nesta perspectiva, cabe elencar alguns pontos importantes. Primeiro, a questão de que os conteúdos inconscientes devem ser conscientizados por meio de um *ato cognitivo*³⁰, visto que o indivíduo civilizado é dissociado, ou seja, a consciência racional (ego) está em um elevado grau de afastamento do inconsciente e de seus impulsos, afetos e imagens arquetípicas. Segundo, o fato de que só o conhecimento especulativo não basta, ele mesmo aponta, “a cura da neurose como um problema moral”. Nesse ponto de vista, Jung parece inferir que a cura da neurose (e do sofrimento psíquico) exige não apenas uma compreensão intelectual, mas também uma transformação real da atitude. O desenvolvimento da personalidade é caracterizado como um carisma e ao mesmo tempo uma maldição; Jung cita que a expressão “Muitos são os chamados, e poucos os escolhidos” é válida para a individuação. Ele aponta que a primeira consequência inevitável do processo é o isolamento do indivíduo, sua separação da grande massa. Paga-se um preço elevado por sua própria personalidade, o que pode aterrorizar profundamente “os espíritos dotados de menos vigor” (Jung, 2022c, § 294); por outro lado, mais “do que o simples temor de algo monstruoso e anormal ou do isolamento, indica também fidelidade à sua própria lei” (id., *ibid.*).

Um dos lugares buscados nesse estágio de isolamento e sofrimento, característico do processo de individuação, é o caminho da religião. Para Jung, enquanto a vida caminha bem,

³⁰ Este tópico será ampliado no capítulo 4, abordando o instinto de reflexão.

não se sente falta alguma da religião, mas “quando chega o sofrimento, a coisa muda de figura. É aí que as pessoas começam a buscar uma saída e a refletir a respeito da significação da vida e de suas incríveis e dolorosas experiências” (Jung, 2008, p. 87). Contudo, de que maneira o processo de individuação se relaciona com a religião? Ou antes disso, o que Jung entende por *religião*? Adentraremos a seguir nos estudos de religião em Jung, tendo em mente responder a esses questionamentos.

2.4 O ENTENDIMENTO JUNGUIANO DA RELIGIÃO

Para Jung, as religiões constituem uma das expressões mais antigas da alma humana, estando tão intimamente ligadas a ela que a psicologia não pode ignorá-las. Em seu estudo sobre o Dogma da Trindade Cristã, justifica ter se ocupado dos símbolos religiosos por estar convencido de seu valor psicológico (Jung, 2022b). Para ele, aqueles capazes de crer deveriam, de certa forma, ser mais tolerantes com os indivíduos que só sabem pensar, pois “A fé, evidentemente, antecipa-se na chegada ao cume que o pensamento procura atingir mediante uma cansativa ascensão” (id., §170). Os símbolos religiosos, assim como o Dogma da Trindade, são representações coletivas e possuem uma significação psicológica, sem a qual não teria alcançado um sentido universal, “Mas como o dogma se acha numa vivíssima osmose com a alma humana, da qual se originou, exprime uma infinidade de coisas que me esforço por reproduzir” (id., § 171).

O entendimento de Jung sobre religião é derivado do conceito de numinoso desenvolvido por Rudolf Otto (1869-1937), teólogo alemão. Em seu livro *O Sagrado* (2021), Otto explica que “Detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que [...] apresenta um elemento ou ‘momento’ bem específico” (2021, p.38). Ele descreve o numinoso como a experiência da presença de algo divino ou transcendente que evoca um sentimento de fascínio, tremor e mistério nos indivíduos. Otto explica que o termo era utilizado em diversas línguas para tratar somente do aspecto *peculiar*, isto é, excluindo seu aspecto racional. Ao relacionar o “sentimento de dependência ou de criatura” como reflexo do elemento numinoso, Otto quer se referir a “uma categoria numinosa de interpretação e valoração, bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar de um objeto numinoso” (id., p.38).

O encontro com o sagrado, segundo Otto, é uma revelação da “consciência numinosa”, e se trata de uma experiência direta do numinoso, uma experiência de participação em uma dimensão sagrada, o que denominou *mysterium tremendum et fascinans* (id.). Para ele, a

experiência numinosa abrange uma universalidade implícita em todas as religiões, de forma que a(s) divindade(s) produzem tais reações em seus devotos. O numinoso, "em vez disso, está em um 'momento' peculiar da consciência, a saber: o estupor diante de algo 'totalmente outro', seja esse outro chamado 'espírito', daemon ou deusa, ou deixado sem qualquer nome" (id., p.41). Na fala de Jung, sobre esse tipo de experiência: "A experiência religiosa é numinosa, como Rudolf Otto a designa, e, para mim, como psicólogo, essa experiência difere de todas as outras de um modo que transcende as categorias ordinárias de espaço, tempo e causalidade" (Jung, 1982, p.211).

Em *Psicologia e religião ocidental e oriental* (2022), Jung reconhece a importância da pesquisa de Otto ao explicar o que entende pelo termo religião: "como diz o vocábulo latino *religere* — uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de "numinoso", isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário." (Jung, 2022e, §6, grifos do autor). O numinoso se constitui de uma condição do ser humano que não depende de sua vontade; é um efeito dinâmico que tanto apodera quanto domina o indivíduo, fazendo deste "mais sua vítima do que seu criador" e produzindo uma modificação especial na consciência (id., *ibid.*). Para Jung, como se demonstra através do *consensus gentium* e da doutrina religiosa, invariavelmente e em toda a parte, enquanto regra universal, o efeito do numinoso deve estar ligado a: "uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível" (id., *ibid.*)

Com essa perspectiva, tem-se que o ponto de partida da psicologia analítica é o *homo religiosus*, ou seja, o indivíduo que observa cuidadosa e atentamente certos *fatores* que agem sobre ele. (id. §11). Em uma entrevista, Jung afirma que um conflito interno é sempre a origem de crises psicológicas profundas e perigosas, capazes de ameaçar e até mesmo destruir a integridade de um indivíduo. Para ele, "Esse conflito interno manifesta-se psicologicamente nas mesmas imagens e no mesmo simbolismo testemunhados por toda e qualquer religião no mundo, e utilizados também pelos alquimistas." (Jung, 1982, p. 211).

Jung entende a religião a partir de uma definição de caráter universal para todas as formas de religião, inclusive para as primitivas (Jung, 2013). Ao estudar as mais variadas religiões, ele não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa, no seu entendimento, as profissões de fé se fundam em sua origem na experiência do numinoso, e "na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta" (Jung, 2022e, §9). Neste último ponto, considera o termo religião também como uma *atitude*:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma *consideração e observação cuidadosa* de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. Em inglês, diz-se de uma pessoa entusiasticamente interessada por uma empresa qualquer, "*that he is almost religiously devoted to his cause*". William James, p. ex., observa que um homem de ciência muitas vezes não tem fé, embora seu "temperamento seja religioso". (Jung, 2022a, §8).

Dessa forma, caracteriza a atitude religiosa como uma consideração e uma observação cuidadosa aos seus próprios fatores psíquicos, tal qual a um indivíduo comprometido com um trabalho sagrado: "Certas virtudes são requisitos indispensáveis. [...] não podemos atingir resultados úteis senão com uma alma paciente, laboriosa e solícita, com uma coragem perseverante e com uma dedicação contínua" (Edinger, 2006, p. 24-25). Por *religião*, a psicologia junguiana também designa a atitude de uma consciência que se transformou por meio de uma experiência numinosa, enquanto as confissões de fé seriam as "formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. [...] O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável" (Jung, 2022e, §10), não significando que se trata de uma estrutura petrificada e sem vida. Ele apresenta como exemplo as figuras de Buda, Confúcio, Zaratustra, Mitra e diversos outros, que são, do mesmo modo, fenômenos religiosos, advertindo que o dever do psicólogo é se colocar numa posição científica, focando no "aspecto humano do problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele." (id., *ibid.*).

Jung menciona que se considera um empírico e que se mantém fiel ao ponto de vista *fenomenológico*. Ele acredita que "não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a "experiência" constitui um *processo de assimilação*, sem o qual não há compreensão alguma" (id., §2). Desse modo, ele aborda o fenômeno religioso de uma perspectiva empírica, limitando-se a observar os fenômenos e, sem negar as outras formas de abordá-lo, abstém-se delas (id.). Assim, quando a psicologia analítica se refere a um fenômeno religioso, como por exemplo ao da concepção virginal, ela se ocupa da *existência da ideia*, que é verdadeira na medida em que existe, não se preocupando se em algum sentido o fenômeno é verdadeiro ou falso. Ideias essas que se formam espontaneamente e independentemente de fatores como migração e tradição, que irrompem na consciência do sujeito em toda parte e em todas as épocas (Jung, 2022e). Tendo em vista que: "A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma ideia

só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior” (id., §4). Tal ponto de vista é similar ao das ciências naturais. Segundo o teórico, ver os conteúdos psíquicos como um fenômeno opõe-se ao preconceito de que os acontecimentos psíquicos sejam apenas “produtos arbitrários do livre-arbítrio, e mesmo invenções de seu criador humano” (id., §5).

A crítica de Jung considera que tratar os conteúdos psíquicos como um produto criado pelo ser humano parte do ponto de vista de que a psique³¹ é um epifenômeno, ou seja, produto de um processo orgânico cerebral. Como consequência, os transtornos psíquicos são vistos como alterações apenas de ordem orgânica ou física. Se de um lado, a conexão entre a psique e o cérebro é inegável, por outro, “Não sabemos se na neurose existe ou não um transtorno efetivo dos processos orgânicos do cérebro; quando se trata dos transtornos de origem endócrina, não temos também condições de saber se elas são causa ou efeito da enfermidade” (Jung, 2022e, §14). Jung argumenta que o conhecimento imediato da existência se dá unicamente por meio do psíquico e complementa:

Poderíamos igualmente dizer que a existência física é pura dedução uma vez que só temos alguma noção da matéria através de imagens psíquicas, transmitidas pelos sentidos. Seguramente cometeríamos um grave erro se esquecêssemos da verdade simples, mas fundamental, pois mesmo que a imaginação fosse a única causa da neurose, ainda assim ela seria algo de muito real. Se um homem imaginasse que eu sou o seu pior inimigo e me matasse, eu estaria morto por causa de uma mera fantasia. As fantasias existem e podem ser tão reais, nocivas e perigosas quanto os estados físicos. Acredito mesmo que os transtornos psíquicos são mais perigosos do que as epidemias e os terremotos. Nem mesmo as epidemias de cólera ou de varíola da Idade Média roubaram a vida a tantos homens como certas divergências de opinião por volta de 1914 ou certos “ideais” políticos na Rússia. (Jung, 2022e, § 17).

Ele entende que, aludindo-se à psique, há uma espécie de responsabilização do indivíduo como produtor de seus próprios estados psíquicos. Essa situação é algo que acontece aos indivíduos civilizados, pois, “Não há muito tempo, [...] Havia magos, bruxas, espíritos, demônios e anjos, e até mesmo deuses que podiam provocar certas mudanças psicológicas no homem” (Jung, 2022e, § 20).

Na psicologia analítica, a psique humana vai além do reducionismo racional e pessoal que se encaixa nas ocupações e relações diárias habituais; a partir dos imprevistos, as forças dos instintos se manifestam sob formas novas e estranhas, assemelhando-se a eventos

³¹ “Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como “personalidade”.” (Jung, 2015, §752).

primitivos: “A tentativa de reduzir, p.ex., a explosão sangrenta das ideias bolchevistas a um complexo paterno de ordem pessoal parece-me extremamente insatisfatória” (id., § 24). Do mesmo modo, há transformação de caráter individual, quando irrompem as forças coletivas em um único indivíduo: “Um homem afável pode tornar-se um louco varrido ou uma fera selvagem. Temos a propensão de inculpar as circunstâncias externas, mas nada poderia explodir em nós que já não existisse de antemão” (id., §25). Na realidade, diz Jung, “basta uma neurose para desencadear uma força impossível de controlar por meios racionais” (id., § 26).

O ponto de vista científico de Jung não exclui os objetos da fé religiosa. Ele aponta que os que se ocupam com tais objetos sofrem o risco de serem despedaçados pelo entrelaço entre as duas partes, a parte que defende a realidade física e a que defende a realidade simbólica, uma divergência cuja solução se encontra justamente na realização do processo de individuação. Jung parte do argumento de que a realidade *física* não constitui o único critério de verdade, há as verdades psíquicas, por exemplo, que não podem ser demonstradas, explicadas ou negadas sob o ponto de vista físico; para ele, os enunciados religiosos são desta mesma categoria (Jung, 2013c). Sob a ótica física, os enunciados religiosos estariam entre os objetos que não podem ser comprovados: “Seriam simples milagres, passíveis de dúvida, incapazes de evidenciar a realidade objetiva de um espírito, ou seja, de um *sentido*, pois o sentido sempre se evidencia por si mesmo.” (id., § 554). A oposição entre os enunciados religiosos e os fenômenos fisicamente comprovados demonstra a autonomia do espírito da realidade de ordem física e, de modo semelhante, uma certa independência psíquica dos fenômenos físicos. Para Jung:

A alma é um fator autônomo, e os enunciados religiosos são uma espécie de confissão da alma, os quais, em última análise, têm suas raízes em processos inconscientes e, por conseguinte, também transcendentais. Estes processos são inacessíveis ao domínio da percepção física, mas revelam sua presença mediante as confissões correspondentes da alma. Tais enunciados chegam até nós por meio da consciência humana, isto é, são expressos em formas vivas e dinâmicas que se acham, por sua vez, expostas a múltiplas influências de natureza tanto interna como externa. Por isso, quando falamos de conteúdos religiosos, situamo-nos em um mundo de imagens que se referem a um determinado inefável. Não sabemos se estas imagens, comparações e conceitos exprimem ou não com clareza seu objeto transcendental. (id., § 555).

Ele exemplifica que o termo *Deus* representa uma imagem ou um conceito que passa por mudanças ao longo do tempo, apesar da impossibilidade de comprovar se essas mudanças são sofridas apenas através de suas imagens e conceitos, ou se atingem o ser inefável. “É verdade que podemos conceber a Deus não só como um agir em perpétuo fluxo, transbordante de vitalidade, que se transfunde em um número interminável de formas, mas também como um

Ser eternamente imóvel e imutável” (id., *ibid.*). O que se pode afirmar, de acordo com Jung, é que se expressa por imagens e representações *dependentes* da fantasia humana e de seus condicionamentos de espaço, tempo, cultura, história, e por isso, sofreu mudanças ao longo do tempo (id.).

Para Jung, a ativação do inconsciente é um fenômeno peculiar no homem civilizado. Ele conjectura que, em uma comparação do inconsciente de um indivíduo de duzentos ou trezentos anos atrás com o de um indivíduo hoje, ver-se-ia uma grande diferença. Isso porque no primeiro estaria inativo e em repouso, enquanto no indivíduo de hoje estaria extremamente ativo. Tempos atrás, o inconsciente era contido e se mantinha dormente sob a predominância da igreja cristã, diferentemente dos dias de hoje. “A energia psíquica associada a esses conteúdos [arquetípicos] está sendo mais estimulada do que nunca; não podemos permanecer alheados disso. Camadas inteiras da psique estão vindo à luz pela primeira vez” (Jung, 1936 in McGuire e Hull, 1982, p.101). A Jung

Não lhe escapara o fato de que a atitude religiosa desempenha um papel decisivo no que diz respeito à terapêutica dos males da alma. Isto correspondia à sua descoberta de que a alma cria espontaneamente imagens de conteúdo religioso e que são, portanto, “de natureza religiosa”. Afastar-se desta sua natureza fundamental seria, segundo Jung, a origem de inúmeras neuroses, particularmente na segunda metade da vida. (Jaffé, 2019, p.21).

Desse modo, é possível afirmar que a origem dessas imagens se encontra em algo que transcende a própria consciência; Jung diz que apesar de todo o universo de representações ser “constituído de imagens antropomórficas e, portanto, [...] incapazes de resistir a uma crítica racional”, é preciso lembrar que “ele assenta em arquétipos numinosos, ou seja, em um fundamento emocional que parece inacessível à razão crítica.” (2013c, §556). O fato de os arquétipos serem apreendidos por meio da consciência tem como consequência que a estrutura básica de suas imagens e enunciados não varie de maneira ilimitada e caótica. “Estes princípios são incognoscíveis em si mesmos, como a psique ou a matéria, e só podemos traçar os seus perfis, que, bem o sabemos, são incompletos, fato constantemente comprovado também pelos enunciados religiosos” (id., §555). Por este motivo, Jung adverte seus leitores de que trata dessas realidades metafísicas com a plena consciência de se mover no mundo das imagens e de que nenhuma de suas reflexões toca o inefável, em virtude das limitações humanas que ele reconhece: tanto da capacidade de representação quanto da pobreza de linguagem. (id., §556).

Os enunciados da consciência podem ser meros enganos, falsidades e outras arbitrariedades, e isto não ocorre com os enunciados da alma, por se referirem a realidades que

escapam, transcendem à consciência. O autor considera as afirmações e imagens da Sagrada Escritura como um enunciado, como manifestações da alma (id., § 557). Tais manifestações da alma, revelam-se num número ilimitado de imagens, com extraordinária numinosidade: “A eficácia extraordinária (= *mana*³²) dessas representações é de tal intensidade, que se tem a impressão de que elas não só indicam o ‘*Ens realissimum*’³³, como também parecem expressá-lo e mesmo produzi-lo” (id., § 558). Para Jung, essa constatação é justamente o que torna a discussão difícil, até impossível, o que faz com que se recorra às imagens que surgiram, tanto de forma espontânea quanto consagradas pela tradição, “cujos efeitos psíquicos a razão distinguiu de seu fundamento metafísico, inacessível ao conhecimento. A razão simplesmente confunde a imagem viva e atuante com o X transcendental a que esta última está ligada” (id., *ibid.*). Ele defende que deve ser levado em consideração que a imagem e o enunciado são, portanto, “processos psíquicos que não se confundem com o seu objeto transcendental. Eles não o produzem; simplesmente o indicam” (id., *ibid.*).

Essas imagens, ou *representações arquetípicas*, brotam espontaneamente do *inconsciente coletivo* sob a forma de temas mitológicos, “devemos considerá-los não só como objetos em si, mas como sujeitos dotados de leis próprias. Podemos, naturalmente, descrevê-los e até certo ponto interpretá-los como objetos” (id., § 557). Em sua proposta de confrontar certas representações religiosas tradicionais, Jung esclarece que precisa deixar de lado a autonomia desses objetos a fim de tratá-los como sujeitos, reconhecendo sua espontaneidade e intencionalidade, “isto é, uma espécie de consciência e de *liberum arbitrium* (livre-arbítrio). [...] Observamos o seu modo de comportar-se e consideramos os seus enunciados” (id., *ibid.*). Como consequência, chega-se a um duplo resultado:

[...] de um lado, a uma espécie de relato sobre aquilo que faço com esse objeto e, de outro, ao relato do que ele faz (ocasionalmente em relação a mim). Não há dúvida de que esta duplicidade de aspectos [...] causa no início uma certa confusão [...], e isto de modo particular [por se tratar] do arquétipo da divindade” (id., *ibid.*).

A apresentação das bases da interpretação junguiana da religião buscou responder por que a psicologia analítica se ocupa desse fenômeno. No início, abordou-se um contexto mais amplo da psicologia da religião com a intenção de traçar um percurso desde suas raízes e

³² Jung aponta o significado de *mana* como um arquétipo da energia psíquica percebida como poder sagrado: “tomemos o conceito da energia, que designa um acontecimento físico. Antigamente, era o fogo misterioso dos alquimistas, o *phlogiston*, ou a força do calor inerente à matéria, tal como o calor primordial dos estoicos, ou o *πῦρ ἀεὶ ζῶν* (o fogo eternamente vivo) de Heráclito, que já se aproxima muito da noção primitiva de uma onipresente força viva de crescimento e mágico poder de cura, habitualmente designado por *mana*.” (2014b, §68).

³³ Expressão em latim que significa *o ser mais real*.

demonstrar sua singularidade. A partir do estudo da articulação entre vivências pessoais, prática clínica e diálogo com tradições filosóficas e religiosas, constatou-se que a psicologia analítica concebe a religião como uma manifestação espontânea e estrutural da psique, essencial ao processo de amadurecimento da consciência. Para Jung, a religião atua não apenas como mediação simbólica entre o inconsciente e a consciência, mas também como um modo de ser da própria relação entre essas duas instâncias psíquicas — ego e Si-mesmo —, favorecendo a integração da psique e o processo de individuação. Esses fundamentos são importantes na preparação do terreno para o próximo capítulo, dedicado ao estudo do *Livro de Jó* em diálogo com a análise e a contextualização da obra *Resposta a Jó*; nesta, Jung interpreta esse drama bíblico à luz dos conceitos de *arquétipo*, *sombra* e *Si-mesmo*, contrapondo sua leitura psicológica à exegese teológica tradicional e aprofundando a função do sofrimento como via de transformação da consciência e do sagrado.

3 JÓ, UMA REALIDADE VIVA DA ALMA

Jung dedicou um capítulo de seu livro *Psicologia e religião ocidental e oriental* à análise do *Livro de Jó*. Esse capítulo, intitulado *Resposta a Jó*, representa não apenas o encerramento de seus estudos sobre a religião ocidental, como também uma das suas reflexões mais ousadas e das que gerou mais controvérsias. Com base na importância dada por Jung ao *Livro de Jó*, serão expostos alguns aspectos importantes de seu conteúdo e de sua estrutura. Para tecer essa fundamentação, foram utilizados principalmente os estudos de Gerard Von Rad, Richard Clifford, Raymond Scheindlin e Gustavo Gutiérrez. Em seguida, analisa-se a obra *Resposta a Jó* com base nessa fundamentação. Parte-se do contexto histórico em que o livro foi escrito para captar a relação da obra com a época em que se insere e entender a interrelação entre os níveis individual e social. Aborda-se o livro verificando as motivações do autor em escrevê-lo e examinando suas principais análises: a articulação entre a imagem de Deus, o sofrimento humano e a função da consciência. No terceiro subcapítulo, serão feitas algumas considerações sobre a interpretação teológica e a interpretação junguiana, utilizando-se alguns pontos apresentados nos subcapítulos anteriores.

O objetivo desta parte do trabalho é analisar a obra *Resposta a Jó* de Jung por meio do diálogo entre os estudos teológicos e a esfera histórico-cultural em que está inserida. Essa análise busca compreender em que medida Jung, ao interpretar o *Livro de Jó*, propõe uma leitura inovadora em que elementos religiosos são ressignificados por meio da psicologia analítica, oferecendo novas possibilidades de compreensão. A escolha desse percurso se justifica pela natureza interdisciplinar dos campos da teologia, da psicologia e da hermenêutica. Compreender o sofrimento humano à luz da narrativa de Jó exige cuidado e sensibilidade, tanto em relação às formulações dogmáticas quanto às expressões simbólicas e psíquicas presentes na tradição religiosa. Por esta razão a análise de *Resposta a Jó* apresenta-se como uma etapa fundamental desta pesquisa, por fornecer elementos conceituais e interpretativos que possibilitam, no capítulo seguinte, aprofundar a questão da atitude religiosa diante do sofrimento humano.

3.1 NOTAS SOBRE O LIVRO DE JÓ: UM LIVRO INSERIDO NA LITERATURA SAPIENCIAL

Os livros sapienciais³⁴ expressam o pensamento do povo de Deus na vida cotidiana. A partir do dia a dia, o pensamento se verbaliza, organiza-se, e a vontade de Deus se dá a conhecer; ensinando o ser humano a se conformar à ordem do universo; com a perspectiva que a vida melhora, busca ser uma arte de viver bem (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 797). Por isso, é possível dizer que os livros da sabedoria colocam o ser humano a caminhar e a descobrir novos caminhos de ser (Rossi, 2018). São caminhos que antigamente o povo de Deus buscava para viver melhor, e, ainda hoje, de acordo com a introdução que os apresenta na Bíblia de Jerusalém, devem ser compreendidos como um instrumento a auxiliar a interpretar a própria realidade, “a arte de viver bem e um sinal de boa educação” (id., *ibid.*). Tal gênero literário busca esclarecer a vida dos indivíduos, não apenas por meio de especulações filosóficas, como faziam os gregos, mas também a partir dos frutos da experiência humana (id.). Rossi (2018) sugere que devemos nos aproximar desses livros com a perspectiva de que eles “representam o testemunho de que o lugar de encontro privilegiado do homem e da mulher com Deus é a própria vida” (id., p. 6).

O gênero literário sapiencial é encontrado, antes da bíblia, em povos vizinhos de Israel. Clifford (2007) expõe que egiptologistas e especialistas sobre a Mesopotâmia apontam várias literaturas extrabíblicas similares à bíblia, tendo em comum o que denomina como *hokmā* (sabedoria), sendo válido que possuam uma classificação em comum. Isso demonstra que a literatura sapiencial não é exclusiva do povo bíblico, mas universal; sua origem não se prende a um povo, a uma nação, ou mesmo a determinada época. Cabe dizer que a sabedoria para o povo de Israel tem a sua particularidade, pois os sábios israelitas não se preocupavam com o futuro ou com a história do seu povo, mas buscavam entender, assim como os orientais, o destino dos indivíduos (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 797).

Na introdução aos livros sapienciais na Bíblia de Jerusalém (2002), o termo sabedoria em hebraico tem um significado complexo, podendo significar desde habilidade manual e profissional, a senso político, discernimento, astúcia e a arte da magia; assim, o termo era entendido pelo conhecimento prático, por meio da experiência das leis da vida e do mundo (Bíblia de Jerusalém, 2002; Von Rad, 2006). A sabedoria é um fenômeno multifacetado e que sofreu consideráveis mudanças a depender da época histórica, pois seu conceito é atrelado à experiência humana. Isto porque o ser humano tem a tarefa de contar sobre sua vida, sobre suas experiências e, para tanto, é necessário que esteja *atento* para conhecê-la, “para descobrir se, em meio ao emaranhado dos acontecimentos, não se consegue constatar, aqui ou ali, algo como

³⁴ São chamados “sapienciais” porque de um modo ou de outro estão envolvidos com o tema da sabedoria. Este conjunto compreende os livros de Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Eclesiástico e Sabedoria.

uma regularidade, uma ordem” (Von Rad, 2006, p. 405). Para este autor, a observação e atenção eram intensas nos primórdios dos povos, a abertura e a disposição não tinham sido controladas por uma experiência dogmatizada:

Certamente foi assim que também em Israel a sabedoria, entendida desse modo, deve ter desempenhado um importante papel num período antigo, de que nos faltam elementos para poder datar. Mas o meio de que nos podemos servir para dominar e objetivar essas ordens, que foram sendo percebidas, é a língua. Já se disse com razão que os pares gêmeos, como em alemão, Freund-Feind, Leib-Leben, Liebe-Leid (amigo-inimigo, corpo-vida, amor-sofrimento), pela sua simples assonância lingüística, já estabelecem uma boa conceituação que é fácil de manejar. Devem naturalmente ser compreendidos como tentativas primitivas de determinar uma certa ordem e articular em palavras. O hebraico também tem conhecimento de uma imensidade desses pares, mas que com o decorrer do tempo mais e mais se tornaram formas de estilo literário e perderam a sua antiga função noética (id., p. 405-406).

Von Rad (id., p.407) aponta que essa regularidade lingüística representa que “Ninguém pense que cada um vê ou percebe o mesmo objeto, a mesma coisa! [...] [pois] Pensar que o ensinamento já estivesse contido na experiência em si é uma ilusão. As moedas de ouro precisam primeiro ser cunhadas a partir da quantidade de dados da experiência bruta”. Para obter-se uma compreensão, parece que há várias perguntas ocultas ao entorno, um ir ao encontro, uma procura ativa de informações que “eventualmente pudessem ser percebidas auscultando-se o emaranhado de ocorrências que cercam o ser humano.” (id., ibid.). Para o autor:

Essa tarefa era infinita, tão infinita quanto é a multiplicidade de formas que a vida pode assumir. [...] Quando se descobria, porém, por trás desses acontecimentos ou fatos paradoxais, a existência de uma certa ordem, a satisfação era ainda mais profunda. Superava-se o caos mais uma vez. Essa espécie de sabedoria é, portanto, uma forma muito elementar de dar conta da vida (id., ibid.).

O mesmo autor, apoiando-se em Herder e Jolles³⁵, afirma que os ditos sapienciais não funcionam por lógica discursiva, nem por construção de argumentos que levam a uma conclusão; ao contrário, eles *constatam*, isto é, enunciam algo a partir da observação direta e vivida da realidade. A sabedoria examina o mundo dos fenômenos como quem busca pela ordem, para logo em seguida permitir que a experiência mantenha sua especificidade, podendo até se contradizer em certos momentos (Von Rad, 2006). De certa maneira, como se a incongruência fosse a regra, “pois uma experiência nem sequer teria sido narrada ou formulada

³⁵ Von Rad se refere aos estudos de *Einfache Formen* (1930) (Formas Simples), uma obra fundamental do teórico literário e folclorista André Jolles (1874–1946) e *Spruch und Bild bei den Morgenländern* (1792) (Dito e imagem entre os orientais) de Johann Gottfried Herder (1744–1803).

nos seus detalhes caso coincidissem com as já disponíveis. É nesse sentido, portanto, que a sabedoria não se inibe em formular, às vezes, antinomias e mantê-las sem solução” (id., p. 409).

Foi apenas no período pós-exílio que aparece a noção de que só Deus é sábio, uma sabedoria que transcende o homem (Bíblia de Jerusalém, 2002). Uma característica pós-exílica que se vê em Jó: “Mas a sabedoria de onde vem ela? [...] Só Deus conhece o caminho para ela, só ele sabe o seu lugar” (Jó, 28:12, 23). “A verdadeira sabedoria é, com efeito, o temor de Deus, e o temor de Deus é a piedade” (id., p. 797). Cabe salientar, que temor a Deus não significa ter medo Dele; Grün explica que o temor:

É, isto sim, reverência a Deus e a postura de deixar ser atingido por Ele. Em última análise, expressa a seriedade estabelecida na relação com Deus, que exerce papel decisivo em nossa vida. Temor de Deus também se refere àquilo que a psicologia da religião designa como o aspecto do *tremendum*; Deus é também aquele que nos faz estremecer, por ser majestoso, glorioso e santo. Ele é uma realidade poderosa que entra em nossa vida e nos toca. Quem, em sua ação, se deixa orientar pelo temor de Deus é sagaz e age de acordo com sua razão; é sábio. O contrário do temor de Deus é o coração endurecido. Ele não se deixa mais sensibilizar por nada. (Grün, 2015, n.p., grifo do autor)

Se o *coração endurecido* é o contrário do temor a Deus, de que maneira um indivíduo inclinado e interessado em uma experiência religiosa poderia se colocar à disposição? Que postura seria essa de “deixar ser atingido por Ele”? Com essas indagações, busca-se entender o caráter reflexivo e didático da literatura sapiencial. Em termos de assuntos pessoais, ela ensina a refletir sobre problemas e transmite suas reflexões, como se vê Clifford (2007, p. 69): “No livro de Provérbios, os aspectos pessoais e didáticos predominam.”³⁶ No *Livro de Jó*, “o lado reflexivo é predominante. Jó reflete sobre o que hoje chamamos de ‘o problema do mal’ de um modo tipicamente antigo, tratando o mal não de forma abstrata, mas como encarnado na história de um ser humano”³⁷ (id., ibid.). O que caracteriza as reflexões dos livros sapienciais bíblicos é o esforço deliberado de relacionar o fenômeno do mundo, da *natureza* e dos mistérios da criação com a revelação manifestada ao ser humano. Essa literatura se mostra menos interessada no fenômeno histórico, direcionando-se para questões mais elevadas da fé, em uma possível influência da filosofia popular helenística (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 867-868). Clifford

³⁶ In the book of Proverbs, the personal and the didactic aspects predominate. In Job, the reflective side is paramount. Job ponders what we today call “the problem of evil” in a typically ancient way, treating evil not abstractly but as embodied in the story of a human being. The book is not unique in refusing to abstract an idea from its instantiation; the biblical psalms of lament see innocence and malice in the form of innocent or malicious human beings. The book of Job discusses divine irrationality and injustice in their effects upon a particular man, Job.

³⁷ In Job, the reflective side is paramount. Job ponders what we today call ‘the problem of evil’ in a typically ancient way, treating evil not abstractly but as embodied in the story of a human being.

(2007, p. 3) acrescenta que esses textos vão além das influências dos profetas, tratando principalmente do modo de abordar a realidade.

O *Livro de Jó* é um dos sete livros do gênero literário sapiencial da Bíblia, considerado, inclusive, como a obra prima desse movimento. Assim como a maioria dos livros bíblicos e dos antigos livros do Oriente próximo, seu autor é anônimo. A data de composição também é desconhecida e estudiosos comumente o localizam no período pós-exílico, com estimativas variando entre o sétimo e o quarto séculos a.C. (Clifford, 2007; Murphy, 1983). A mensagem do livro, de acordo com Murphy (1983, p. 20), não é consenso entre os intérpretes e ele cita a contribuição de Eliú, que aponta o aspecto medicinal do sofrimento, a intervenção de Deus seguida da rendição de Jó. Ele conclui que a intenção do livro é mostrar a inadequação da doutrina da retribuição divina, segundo a qual a justiça humana assegura bênçãos de Deus (id. *ibid.*). Há certa probabilidade de que tenha existido uma história de Jó anterior ao livro, na forma de um conto ou ensino simples sobre religião, e que provavelmente não tinha um texto fixo e foi recontada pelo autor do texto bíblico como arcabouço narrativo do livro (Scheindlin, 1998). O conto, segundo Scheindlin, poderia ser chamado *A fábula de Jó, o paciente* e pode “estar refletido na profecia de Ezequiel, escrita por volta de 587 a.C., que fala de três homens antigos e lendários – Noé, Daniel e Jó [...], composta por exilados judeus na Babilônia, como modelos de piedade”³⁸ (id, p.9, t.n.). Scheindlin indica aproximadamente a narrativa básica do conto:

Certa vez, havia um homem de piedade perfeita, tão piedoso que Deus, por sugestão de um de Seus anjos cortesãos, decidiu pô-lo à prova, como fizera com Abraão. Deus afligiu esse homem com sofrimentos terríveis, tirando-lhe primeiro seus bens, depois seus filhos e, por fim, acometendo-o com uma doença dolorosa e repulsiva. A cada etapa, o homem continuava a louvar e adorar a Deus. Sua esposa o aconselhou a abandonar seus atos de piedade e obediência a Deus, já que eles se mostraram inúteis para afastar o sofrimento e garantir prosperidade; seus amigos o exortaram da mesma forma; mas Jó permaneceu firme. Ao final, Deus puniu os amigos por seus maus conselhos e recompensou Jó por sua lealdade, restaurando suas riquezas e substituindo seus filhos, de modo que ele terminou em situação melhor do que quando começou. (Scheindlin, 1998, p.9, t.n.)³⁹.

³⁸ No original: "The moralistic tale of Job the Patient may be reflected in the prophecy of Ezekiel, written around 587 B.C., which speaks of three ancient legendary men—Noah, Daniel, and Job—who were presumably already known to Ezekiel's audience of Judean exiles in Babylonia as models of piety."

³⁹ "Once there was a man of perfect piety, a man so pious that God, at the instigation of one of His courtier-angels, decided to put him to the test as He had tested Abraham. God afflicted this man with terrible suffering, taking away first his property and then his children and finally striking him with a painful, disgusting disease. At each stage, the man continued to praise and worship God. The man's wife advised him to discontinue his acts of piety and obedience to God, since they had proven worthless in warding off trouble and guaranteeing prosperity; his friends urged him likewise; but Job remained steadfast. In the end, God punished the friends for their bad counsel and rewarded Job for his loyalty, restoring his fortunes and replacing his children, so that he was better off in the end than at the beginning."

O nome do personagem, Jó (em hebreu *Iyyov*), citado em textos antigos e em Ezequiel (Bíblia de Jerusalém, 2002, *Ez.* 14:14,20) como um antigo herói religioso, chama a atenção; mesmo sem uma certeza sobre o significado do nome, um significado possível seria *Onde (está) meu Pai?* (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p.514), havendo uma similaridade com a palavra *inimigo (oyev)*, de modo que “ouvidos treinados em hebraico o entendem como significando ‘uma pessoa que é objeto de inimizade.’ Esse significado é tão apropriado ao papel de Jó na história que pode muito bem ter influenciado a escolha do nome.” (Scheindlin, 1998, p.161). Há também várias discussões sobre os adjetivos dados a Jó e a expressão “íntegro”, traduzida do hebraico *tām*, tem um significado rico e complexo: “*Tām* quer dizer inocente, com uma conotação de integridade pessoal, algo bem realizado, completo, perfeito e, portanto, exemplar. Daí também o sentido de ‘justo’”⁴⁰ (Gutiérrez, 1995, p.33); além de “íntegro”, Jó é também adjetivado como “honrado” (*yāšār*) (id.).

Scheindlin destaca também o nome de *Satã*, que vem da palavra *satan*, em hebraico, e significa “*O Acusador*”. O nome aparece sempre precedido de um artigo, “o que indica que ele ainda não havia se tornado ‘Satanás’ das tradições judaica e cristã — o inimigo eterno de Deus e do homem — mas era ainda apenas um título”⁴¹ (Scheindlin, 1998, p.162). Dessa forma, é aconselhável que o leitor de Jó afaste a imagem de Satanás ao ler a narrativa, visto que “O Acusador aparece aqui como um dos cortesãos ou assistentes de Yahweh, com a função específica de observar a terra em nome de Yahweh e relatar a conduta das pessoas”⁴² (id. *ibid.*). Desse modo, o acusador não atua como um antagonista diabólico de Deus, mas um agente de sua corte que, por ocasião de uma audiência, colocou em pauta a integridade de Jó, limitando-se a afirmar, de modo solene, que não havia nada que colocasse em dúvida a dedicação de Jó à Javé (Von Rad, 2006). O acusador, para Von Rad, parece estar relacionado com o problema da *totalidade (tummâh)*, visto em Jó (2,9)⁴³, da relação de Jó com Javé, o que indicaria ser interesse de Javé os acontecimentos e a provação, “sendo que o acusador, depois disso, atua unicamente como um prolongamento do braço do próprio Javé” (Von Rad, 2006, p.386).

⁴⁰ *Tām* quiere decir inocente con una nota de integridad personal, de algo bien logrado, completo, perfecto y por consiguiente ejemplar. De allí también “justo”.

⁴¹ The word in Hebrew is Satan. The Hebrew word is always preceded by the definite article in Job, an indication that it had not yet become Satan of the Jewish and Christian traditions, the eternal enemy of God and man, but was still merely a title.

⁴² The Accuser appears here as one of Yahweh’s courtiers or attendants, with the particular function of keeping an eye on earth on Yahweh’s behalf and reporting back on people’s conduct.

⁴³ Bíblia de Jerusalém, 2002, *Jó* 2,9: “Sua mulher disse-lhe: ‘Persistes ainda em tua integridade? Amaldiçoa Deus e morre duma vez!’”

Outro ponto digno de nota sobre a tradução é um certo tom irônico e antecipatório do autor do livro, visto por exemplo em Jó 1,5: “Terminados os dias de festa, Jó os mandava chamar para purificá-los; de manhã cedo ele oferecia um holocausto para cada um, pois dizia: ‘Talvez meus filhos tenham cometido pecado, *maldizendo a Deus em seu coração.*’” (Bíblia de Jerusalém, 2002). Scheindlin comenta que palavras ou expressões blasfemas com frequência eram substituídas por seus antônimos, e isso foi feito tanto na composição original quanto pelos copistas. Dessa forma, a palavra *amaldiçoar* é no original *abençoar*. Além disso, de todos os pecados que Jó poderia rezear que seus filhos tivessem cometido, o que ele mais temia era que pudessem ter amaldiçoado a Deus: “O autor parece estar nos dizendo que, além de ser meticuloso em suas práticas religiosas em geral, Jó era particularmente obcecado com falar bem de Deus. O autor antecipa, assim, um dos principais temas do livro”⁴⁴ (Scheindlin, 1998, p. 162). Mais à frente no texto de Jó, Scheindlin destaca Jó 2,10, “Apesar de tudo isso, Jó não cometeu pecado *com seus lábios*” (Bíblia de Jerusalém, 2002), dando ênfase ao trecho “com seus lábios”, como se o autor bíblico desse a entender que os pensamentos de Jó eram irrelevantes para sua piedade; de certo modo, a passagem traz certa contradição, pois “No poema, os maus pensamentos de Jó ultrapassarão o limite e se transformarão em fala em grande escala”⁴⁵ (Scheindlin, 1998, p. 164).

O livro começa e termina com os textos em prosa dos capítulos 1-2 e 42, 7-17, que emolduram a parte central e sem os quais não seria possível compreendê-la; a parte central é escrita em poesia (capítulos 3 ao 42, 1-6), como explica Gutiérrez. “Na parte narrativa, o autor nos dá, com breves toques, a chave para interpretar sua obra. Ela está construída literariamente sobre uma aposta a respeito do falar sobre Deus”⁴⁶ (id., p. 29, t.n.). Clifford (2007) assinala que ler o texto como um todo literário exige certo cuidado, visto que muitos estudiosos divergem quanto a várias questões controversas em Jó. Ele cita quatro: a primeira, a relação do prólogo e do epílogo, escritos em prosa, em contraposição aos diálogos poéticos; a segunda, tanto a originalidade quanto a função do capítulo 28, o poema sobre o lugar da sabedoria; a terceira, também em relação à originalidade e à função dos discursos de Eliú, o quarto amigo, encontrados nos capítulos 32-37 e que a maioria dos estudiosos considera um suplemento; e por último, a ordem original e a atribuição dos discursos nos capítulos 22-27, que consistem de

⁴⁴ The author seems to be telling us that in addition to being punctilious in his religious observances in general, Job was particularly obsessed with speaking well of God. The author thus anticipates one of the book’s main themes.

⁴⁵ In the poem, Job’s bad thoughts will cross the line into speech on a massive scale.

⁴⁶ No original: “En la parte narrativa el autor nos da con breves toques la clave para interpretar su obra. Ella está construída literariamente sobre una apuesta acerca del hablar sobre Dios.”

um problema mais técnico. Para Von Rad (2006), a parte dialogada (*Jó* 3-42) foi uma adição feita vários séculos após a narrativa em prosa, que é pré-exílica. Os diálogos situam o leitor “em um outro universo espiritual e religioso, pois nos mostra um Jó completamente diferente: [...] um homem que soçobra nos abismos do abandono de Deus, que acusa Deus, blasfema e escarnece dele” (Von Rad, 2006, p.395). Em contrapartida, Clifford (2007) afirma que para interpretar Jó adequadamente deve-se reconhecer o livro como um drama com começo, meio e fim antes de focar nas grandes ideias do livro.

A temática do *Livro de Jó* é complexa, pois abrange a transformação da imagem de Deus na alma humana, o problema do mal, o sofrimento humano e a questão da retribuição. Pimentel (2024, p.197) diz que “A teologia da retribuição é uma perspectiva teológica que se fundamenta na ideia de que as ações humanas são recompensadas ou punidas por uma força divina, geralmente associada a Deus”. Tal abordagem teológica sustenta que o destino do indivíduo está ligado ao seu comportamento durante a vida terrena. No pensamento da época, a ação trazia em si a consequência, assim como uma lei natural ou moral automática; o próprio mal gera sua destruição e o bem gera sua vitória (Koch, 1983), como se vê em *Jó* (4:7,8): “Recordas-te de um inocente que tenha perecido? Onde já se viu que justos fossem exterminados? Eu vi bem: Aqueles que cultivam a desgraça e semeiam o sofrimento são também os que os colhem”. De acordo com Gutiérrez (1995), as falas dos amigos de Jó aludem à *teologia da retribuição*, pois um dos objetivos do autor de Jó é questionar essa doutrina por ser inoperante e enganosa.

Por essa razão, o *Livro de Jó* é elencado como um texto que rompe radicalmente com a teologia oficial, ao apresentar um homem justo que sofre sem causa aparente (Von Rad, 2006). Para o autor:

[...] não se pode falar de um “dogma da retribuição” a propósito das relações existenciais entre o ato e as suas consequências, pois a noção de retribuição, na medida em que considera a “punição” como um ato judiciário suplementar, pressupõe um pensamento jurídico inteiramente estranho a todo esse conjunto de noções. A concepção da relação inelutável entre ato e experiência consequente confirmava-se pela experiência cotidiana do antigo Israel. Nada tinha de uma teoria teológica, como se tornou mais tarde, com as reflexões da sabedoria (Von Rad, 2006, p. 375).

Von Rad explica que na época de Jó nenhum ser humano era autônomo e, dessa forma, os atos de um indivíduo relacionavam-se diretamente com a coletividade. As comunidades da época tinham uma espécie de consciência de que constituíam um só corpo vivo, e por isso toda ação ou não-ação tinha importância. “Um comportamento de fidelidade comunitária favorecia a todos, mas tinha também uma repercussão feliz na honra e no bem-estar do indivíduo” (Von Rad, 2006, p. 375). Todavia, o contrário também se verifica. Era frequente que não se

encontrasse uma solução e nesses momentos de dilema apareciam as lamentações a Javé, que se encontram de forma estereotipada nos lamentos tanto coletivos quanto individuais; “devemos pressupor que, em princípio, os antigos tempos da fé em Javé aceitavam melhor um destino inexplicável. [...] ‘Esperar em Javé’ e aguardar que a sua intervenção modificasse o destino era a única solução” (id., *ibid.*).

Voltando ao texto bíblico, Von Rad destaca as duas primeiras falas de Jó ao receber os infortúnios de Deus: primeiramente, ele se limita a afirmar de maneira solene que o que Deus dá, ele também tira⁴⁷; na segunda fala, responde em forma de pergunta⁴⁸. Mas foi com essas frases que Jó justificou a *palavra de honra* que Deus disse em seu favor diante da corte celestial. “Desse modo, Jó é *mártys*, no melhor sentido desse termo grego, uma testemunha, ao assumir uma posição positiva em função de um interesse de Deus” (2006, p. 396), Von Rad aponta também uma relação entre a função de testemunha e o título de *ebed* (servo em hebraico), que aparece de modo insistente em Jó.

Gutiérrez coloca a questão: “Pode o ser humano crer em Deus em forma desinteressada, sem esperar recompensa e temer castigos? [...] existe alguém que, a partir do sofrimento injusto, seja capaz de afirmar sua fé em Deus e falar sobre Ele, gratuitamente?”⁴⁹ (Gutiérrez, 1995, p.30). Em sua opinião, o autor de Jó reconhece a dificuldade da dor humana e o que ela representa para a autêntica fé; vê, portanto, Jó como o arauto, o mensageiro da experiência de sofrimento, de Deus e da fé verdadeira. “Através de seu sofrimento, de sua queixa, de seu compromisso com os pobres e de seu reconhecimento do amor do Senhor, o *rebelde*, mas justo Jó demonstrará que sua religião é desinteressada, gratuita” (id., *ibid.*). Cabe então perguntar: como pode um indivíduo ser rebelde e justo, ao mesmo tempo? Será essa mais uma das contradições do livro de Jó? Gutiérrez interpreta que a rebeldia de Jó é “contra o sofrimento do inocente, contra a teologia que o justifica e inclusive contra a imagem de Deus que essa teologia apresenta”⁵⁰ (id., p.53), pois, se não se pode condenar o ser humano para defender Deus, o contrário também se aplicaria. Von Rad, por outro lado, vê um contraste entre a “reserva

⁴⁷ Jó 1,20: “Então Jó se levantou, rasgou seu manto, rapou sua cabeça, caiu por terra, inclinou-se no chão e disse: ‘Nu sai do ventre de minha mãe e nu voltarei para lá. Iahweh o deu, Iahweh o tirou, bendito seja o nome de Iahweh.’”

⁴⁸ Jó 2,10: “Ele respondeu: ‘Falas como uma idiota: se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?’ Apesar de tudo isso, Jó não cometeu pecado com seus lábios.”

⁴⁹ No original: “¿Puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada, sin esperar recompensa y temer castigos? Y de manera más precisa: ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de él, gratuitamente?”

⁵⁰ “Rebeldía contra el sufrimiento inocente, contra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta.”

tranquila e quase solene da narrativa, em prosa, [enquanto] o Jó dos diálogos começa maldizendo a vida e o dia do nascimento” (Von Rad, 2006, p.388).

Para Gutiérrez, o sofrimento não é exatamente a questão central do livro de Jó; por ser um tema amplo, compõe um enigma que supera a individualidade. Assim, a preocupação está na possibilidade de uma religião desinteressada, isso é, em “como encontrar uma linguagem sobre Deus *desde o sofrimento do inocente?*”⁵¹ (1995, p.47, grifos do autor). O sofrimento sobre-humano de Jó deve ser considerado como uma história que apresenta um contexto preliminar ao seu sofrimento, e não que parte de uma situação de fé profundamente abalada, pois a obra “Relata um problema levantado no céu e respondido na terra” (Von Rad, 2006, p. 396). Segundo Von Rad, soma-se a isso a grande dificuldade de leitura da parte dialogada “pela falta de progressão clara do pensamento e pela falta de definição do objeto do diálogo” (Von Rad, 2006, p.397); por esta razão, aparentemente o autor de Jó está mais preocupado em inculcar várias reflexões, ao invés de respondê-las: “No meio de considerações muito gerais sobre o sofrimento humano ou sobre o problema do mal, o leitor se esquece frequentemente de Jó” (id., *ibid.*), como se fosse o caso de buscar *pistas* da solução ao invés da verdade sobre ela. Segundo Von Rad:

Abre-se assim uma perspectiva sobre o movimento espiritual, no conjunto dos diálogos. Os interlocutores não seguem um fio condutor. Parece até que não se escutam uns aos outros, pois não se fala diretamente do problema que os reuniu. Cada um dos discursos, na considerável amplitude em que evoluem, vai da periferia para o centro, sem levar muito em conta o que já foi dito. Mesmo no meio do discurso encontram-se, ocasionalmente, incisos completamente novos. [...] O poeta consegue assim seu objetivo, por uma descontinuidade que dificilmente suportamos. Circunscreve o problema e consegue captar o objeto da discussão em sua totalidade, tentando esclarecer simultaneamente vários aspectos e apresentando vários tipos de solução (id., p. 397-398).

A falta de diálogo identificada por Von Rad parece compatível com o universo caótico relacionado por Gutiérrez ao modo como Jó passa a perceber o mundo: “como uma ausência de Deus em que ele crê; ausência de um Deus criador, forjador de um cosmos”⁵² (Gutiérrez, 1995, p. 41, t.n.). Nesse estado, Jó chega a questionar seu próprio nascimento⁵³. Para Gutiérrez, em Jó vê-se a experiência humana representada de forma tão caótica que as desigualdades não podem encontrar solução, a não ser através da morte: “Não é que Jó escolha a morte contra a vida nos termos da disjuntiva proposta pelo Deuteronômio: [...] O que acontece é que viver

⁵¹ No original: La cuestión es ancha y radical: ¿cómo encontrar un lenguaje sobre Dios *desde el sufrimiento del inocente?* [...] La cuestión que preocupa al autor es la posibilidad de una religión desinteresada, de un creer por nada”

⁵² [...] como una ausencia del Dios en el que cree; ausencia de un Dios creador, forjador de un cosmos.

⁵³ Jó 3,3: “Pereça o dia que me viu nascer, a noite que disse: ‘Um menino foi concebido!’”

‘sem paz, sem calma, sem descanso, num puro sobressalto’ (*Jó*, 3, 26) faz-lhe preferir não ter nascido” (id., p. 43). Em contraste com a devoção controlada vista no prólogo, o desespero de Jó cresce, “[...] empregando a hipérbole característica dos hebreus (ênfase por exagero), desnuda toda a humanidade de Jó. O trauma inicial da perda dá lugar ao horror total diante de sua sina.” (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p. 514); estar despojado de todos os sinais de bênção divina é como se implicitamente Deus se tornasse seu inimigo. Além disso, Jó recebe “Um consolo mais dolorido que a censura” de seus amigos, ao invés de receber deles consolo: “Cada amigo fala de uma perspectiva diferente - Elifaz como um místico bondoso e confiante (caps. 4-5; 15; 27; esp. 4.12-21), Bildade como um firme tradicionalista (caps, 8; 18; 25; esp. 8.8-10), Zofar como um dogmático determinado (cap, 11; 20; esp. 11.5s.).” (id., p.518); a mensagem dos amigos é um convite para que Jó se arrependa do que fez e que causou seu sofrimento.

Cabe dizer que Jó não se defende dizendo que não pecou, como se vê nos versículos 9,2 e 14,4⁵⁴. Jó insiste em provar sua justiça⁵⁵ e, na integridade de seu relacionamento com Deus, ele “[...] apenas pressupõe um relacionamento em que Deus se volta para o ser humano com sua graça e afirma que nunca pecou *contra esse relacionamento*” (id., p.401). O que importa a Jó não é o sentido de seu sofrimento, mas antes “a sua justificação que, ao que parece, perdeu” (id., p. 401). A partir da ótica da *teologia da retribuição*, Von Rad aponta como Israel compartilhava com outros povos da Antiguidade a ideia da relação entre o mal e o sofrimento como causa e efeito, “Entendia-se a desgraça como tendo sido posta em movimento pelo próprio ato gerador de destino, sim, como parte desse mesmo ato. Essa noção não era tão estranha assim na vida das pessoas da época” (Von Rad, 2006, p.399), como é hoje. Dentro dessa visão, Jó luta para que se evidencie o mal que corresponde ao seu sofrimento, recusando-se a ser declarado culpado. O que resta à Jó é clamar a Javé como seu defensor: “Com o desmoronamento da doutrina antiga, some tudo quanto à fé tradicional podia dizer de Deus, restando um abismo teológico em que sobrou apenas Javé com o seu poder e a sua santidade sem limites” (id., ibid.).

Jó questiona Deus: “Por que não me dás tempo de engolir a minha saliva?” (*Jó* 7,19); ele não compreende “por que esse Deus tão incomensuravelmente poderoso não desconsidera e deixa de ver simplesmente o ser humano, ao invés de insistir em persegui-lo e assediá-lo com provações” (Von Rad, 2006, p. 400). Em busca de justiça, Jó decide levar Deus ao tribunal, convicto de seu corpo ser uma falsa testemunha contra sua integridade: “Jó passa a postular que

⁵⁴ Jó 9,2: “Sei muito bem que é assim: poderia o homem justificar-se diante de Deus?”; Jó 14,4: “Quem fará o puro sair impuro? Ninguém!”

⁵⁵ “A sabedoria chamará de “justo” ao ser humano que dá conta da sua vida de maneira correta, que se insere na sua comunidade fazendo o bem, que respeita os direitos dos outros e, naturalmente, as exigências de Deus.” (Von Rad, 2006, p. 426). A fins de aprofundamento veremos o termo *sedaqah* no próximo capítulo (em 4.1.1).

no tribunal celestial há uma testemunha celeste que depõe em sua defesa [...] Parece absurdo que Deus fale contra si próprio em favor de seu servo. Mas essa dialética é a própria essência da redenção” (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p.521). A dor de Jó não diminuiu no decorrer de seus discursos, como se confrontar a Deus fosse mais importante do que encontrar alívio para seu sofrimento; de certa forma, é como se Jó tivesse certeza de que seu redentor virá em sua defesa (id.). Von Rad aponta a atitude de Jó como o aspecto mais extraordinário da situação: “Jó não se esconde, não foge diante desse Deus, mas aceita o combate com ele. Os seus discursos de contestação são, em grande parte, uma forma de pedir que Javé resgate a sua própria imagem dentro da alma de Jó” (2006, p.400).

O desfecho de sua luta, considerado o ponto culminante da obra, são os discursos de Deus (Von Rad, 2006), que cumprem várias funções. Javé estabelece uma espécie de aproximação a Jó, fazendo-lhe perguntas, talvez impossíveis de responder, e o repreende. “Javé mostra respeito por Jó ao conversar com ele, enquanto a ironia embutida nas perguntas talvez tivesse a intenção de atenuar, com um toque de humor, a amargura de sua queixa” (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p.524). Talvez o leitor se surpreenda ao observar que a resposta dada por Javé é totalmente diferente das interrogações feitas por Jó, o que não significa que Deus não esteja respondendo a ele, mas que simplesmente não é feito da forma esperada e, talvez, exigida por Jó. A resposta consiste, a princípio, de uma avalanche de contraperguntas “aludindo aos limites ridículos da perspicácia humana. Diante da pergunta de Jó, Deus levanta o véu um pouquinho, mas o suficiente para que Jó [...] vislumbre que por detrás desse véu há enigmas em número e tamanho muito maiores” (Von Rad, 2006, p. 403).

“Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido?” (Jó 38, 2). O discurso de Javé começa por atacar a ingenuidade de Jó, que acredita existir uma solução para os seus problemas. “[...] o discurso de Deus insiste no caráter absolutamente miraculoso da forma em que ele governa o mundo, pois atrás de cada prodígio há um outro, mais prodigioso ainda, e Deus não revela o mistério de nenhum deles” (Von Rad, 2006, p.403).

Javé observa que deu origem ao mar e fixou os limites para ele (38.8-11). Já que o mar passou a simbolizar para Deus forças hostis, essa seção implica que o suposto mal tem sua origem em Deus e que está confinado entre fronteiras estabelecidas. Esse quadro lembra as restrições impostas a Satanás (caps. 1-2). Ademais, a luz da manhã leva os perversos a se esconder. Javé assim admite que o mal está presente na terra - um mal que Deus limita e controla tendo em vista bons propósitos. Javé em seguida registra a incapacidade humana de visitar os longínquos recessos do mundo: as profundezas, o horizonte, as alturas (38.16-24). Como, então, homens finitos podem estabelecer uma teoria sadia para explicar como Javé governa o mundo com justiça e sabedoria? (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p.524-525).

O discurso de Javé tem a intenção de celebrar sua própria justiça em relação às criaturas, enaltecer que está voltado na direção delas para a sua salvação e bênção (Von Rad, 2006). Javé responde a Jó, apontando para a glória de sua providência, que sustenta o mundo; sua justiça não pode ser compreendida, apenas adorada. Em Jó, vê-se uma revelação pessoal e consoladora de Deus, a quem só conhecia por ouvir falar e que passou a conhecê-lo por experiência: “Eu te conhecia só de ouvir, *mas agora meus olhos te veem*”. (Jó 42,5). O livro apresenta um Deus livre, livre para realizar sua justiça, corrigir os seres humanos e *revisar* os escritos a seu respeito, livre para apostar com Satã e não dizer nada a respeito aos participantes do teste, “[...] livre para não responder às perguntas provocativas de Jó e para não concordar com as doutrinas pretensiosas dos amigos. Acima de tudo, ele é livre para preocupar-se suficientemente a fim de confrontar Jó e perdoar os amigos.” (Lasor; Hubbard; Bush, 2002, p.538).

Nem todos irão sofrer aflições da mesma magnitude vistas em Jó, mas, ainda assim, todo sofrimento é difícil de suportar e talvez seja ele mesmo que inspire a atitude que se vê em Jó: “Com certeza um dos propósitos de Jó é ajudar-nos a enfrentar tais adversidades. O livro faz isso preparando o leitor para aceitar a liberdade divina. Jó esmaga os ídolos da mente das pessoas e deixa um quadro realista de Deus” (id., *ibid.*). Dessa forma, a leitura do *Livro de Jó* revela-se como uma narrativa que articula, de maneira singular, o sofrimento humano, a busca por sentido e a reflexão sobre o mal, que se recusa a tratar de maneira abstrata, corporificando-o na experiência concreta de um homem. A densidade existencial e simbólica da figura de Jó que emerge do relato bíblico constitui o ponto de partida fundamental para as interpretações posteriores, entre as quais se destaca, de modo particular, a leitura elaborada por Carl G. Jung. No subcapítulo que se segue, será apresentada e desenvolvida a análise de Jung em *Resposta a Jó*, na qual o autor propõe uma compreensão particular da narrativa bíblica, vinculando-a à dinâmica dos opostos psíquicos e ao processo de individuação.

3.2 SOBRE *RESPOSTA A JÓ*

a. O contexto histórico da obra

“Fiquei terrivelmente chocado quando, ainda criança, li o Livro de Jó pela primeira vez” (Jung, 1982, p. 207). Como se lê na entrevista que Jung deu a Mircea Eliade na Conferência de

Eranos ⁵⁶de 1952, seu encontro com a figura de Jó ocorreu primeiramente na infância. Ele justifica que, apesar do livro sempre ter ficado em sua mente, aguardou quarenta anos para escrevê-lo. É digno de nota que, quarenta anos antes da escrita do livro, a Europa e o mundo presenciaram os desastres ocasionados por guerras, genocídios, governos ditatoriais, pandemia, que ainda desembocaram em uma conjuntura de permanente conflito mundial, a Guerra Fria. Jung descreve essa época como “conturbada em alto grau pelas paixões políticas, abalada pelo caos de revoluções de Estado e pela derrocada dos fundamentos de sua cosmovisão” (2013a, p.11). Isso torna *Resposta a Jó* uma herança notável desse período marcado por sangue, medo e instabilidade política: sua primeira publicação foi lançada em alemão (*Antwort auf Hiob*) em Zurique, no ano de 1952⁵⁷, e posteriormente traduzida para o inglês, fechando a primeira parte de seus estudos de religião ocidental⁵⁸ (Jung, 1973).

A partir da Primeira Guerra Mundial, o mundo assistiu a uma sucessão de eventos até então inimagináveis, revoluções, “alterações nos mapas geográficos, retrocessos políticos a modelos medievais e antigos, Estados absorvendo povos cujo totalitarismo superou em muito todas as tentativas teocráticas anteriores, perseguição de cristãos e judeus [...]” (Jung, 2013a, § 371). Nessa conjuntura de acontecimentos deve-se considerar, segundo o autor, que nem todo indivíduo vive psiquicamente “longe dos demais e que o seu ser inconsciente se acha ligado a todos os outros homens, então um crime nunca pode ocorrer de maneira isolada como pode parecer à consciência” (id., § 408). Argumenta que, por esse motivo, os crimes provocam tanto interesse, seja pela perseguição e julgamento do criminoso, seja em tentar compreender e esclarecer o crime. “Seduzidos pela fascinação irresistível do mal, todos nós possibilitamos, em parte, a matança coletiva em nossas mentes e na razão direta de nossa proximidade e percepção” (id., ibid.). Enquanto seres humanos, encontramos-nos:

[...] irremediavelmente imiscuídos na impureza do mal, qualquer que seja o uso que dele fizermos. [...] Graças a essa condição humana universal existe, em todas as partes,

⁵⁶ Eranos nasceu como uma iniciativa de Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962), realizada às margens do Lago Maggiore, em Ascona–Moscia, para proporcionar um lugar e oportunidades de encontro e trocas de experiências; ali podiam ser feitas contribuições interdisciplinares de especialistas e leigos, que tinham liberdade para discutir os resultados de suas pesquisas. Ao longo dos anos, reuniu alguns dos pesquisadores mais influentes do século 20 e 21. Para mais informações, ver em ERANOS FOUNDATION. History. Eranos Foundation. Disponível em: <https://www.eranosfoundation.org/page.php?page=4&pagename=history>. Acesso em: 8 ago. 2025.

⁵⁷ Jung tinha 77 anos.

⁵⁸ A versão brasileira, tem a seleção dos textos também no volume 11 (*Psicologia e religião*) das Obras Completas, editada pela Editora Vozes e dividida em 6 livros, na ordem crescente: *Psicologia e religião ocidental e oriental*; *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*; *O símbolo da transformação na missa*; *Resposta a Jó*; *Psicologia e religião oriental*, e *Escritos diversos*. Diferencia-se da versão inglesa *Collected Works* de um volume único editada pela Bollingen Series XX, Pantheon, Nova York, e Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres. Também a paragrafação, com exceção do apêndice, é a mesma do referido volume em português.

uma sugestibilidade correspondente ou propensão. A nossa época, isto é, os últimos cinquenta anos, preparou o caminho para o crime. Será que, por exemplo, o grande interesse pelos romances policiais não nos parece suspeito? (Jung, 2013a, § 408).

Com isso, Jung aponta a potencialidade universal do *Mal* em todos os seres humanos, enquanto inerente à condição humana; conseqüentemente, não há como o ser humano se desvencilhar completamente do mal. Além disso, ele afirma ter havido uma preparação do caminho para o crime, com a suspeita do interesse coletivo pelos romances policiais. Para Jung, o *Mal* inevitavelmente acende o mal na própria alma, até mesmo de forma *hereditária*: não só a vítima o sofre, mas aquele que o comete e todos que o rodeiam são por ele maculados. Ele enfatiza: “Somos inclusive as vítimas saqueadas, enganadas e violentadas, no entanto, talvez por isso, a chama do mal arda em nossa indignação moral. [...], faz-se necessário que alguém sinta indignação e se torne a espada da justiça do destino” (Jung, 2013a, § 411).

O mal já eclodiu na psique no momento em que irrompeu no mundo, por isso: “A toda ação corresponde uma reação que provoca tanta ou mais destruição do que a ação criminosa, pois o mal deve ser totalmente erradicado” (id., *ibid.*). Declara estar convencido de que os movimentos políticos de massa “são epidemias psíquicas, ou seja, psicoses de massa. Como mostram os fenômenos desumanos que os acompanham, [...] me recuso terminantemente a considerar tais coisas como normais ou erros desculpáveis.” (id., § 465). Em seu posicionamento vê a ação em uníssono das massas como uma disseminação de estados psíquicos em escala social. Tais grupos podem ser movidos por paixões, ideologias totalitárias e figuras carismáticas; operar nos movimentos políticos como uma inconsciência coletiva com potencial altamente destrutivo; ele caracteriza essa anormalidade como uma forma de “epidemia psíquica”. Um exemplo dessa “possessão coletiva” apontado por Jung é a Alemanha nazista, em que a anormalidade é justamente considerar normal a guerra e as violências que a envolvem (id.). Nesse ponto, mais do que uma crítica política, Jung apresenta também um alerta de desenvolvimento psíquico, afirmando que, se o cidadão se submete à massa e tem sua consciência suprimida em nome de ideologias, líderes e movimentos, é a inconsciência coletiva que detém o controle. Por outro lado, o indivíduo que integra em si o inconsciente, ou seja, que vive em si o processo de individuação, ainda corre o mesmo perigo? Ou seria ele capaz de resistir às ondas destrutivas da inconsciência coletiva?

Além disso, há de se ter em mente a *necessidade* de que existam certas condições para que se desenvolva uma degeneração semelhante, como, por exemplo, o deslocamento de massas inteiras de pessoas do campo para as cidades e indústrias, onde tendem a ser sufocados “[...] numa ocupação unilateral de modo a perderem todos os instintos sadios, mesmo o da

autoconservação. O nível do instinto de autopreservação cai na proporção em que aumentam as esperanças no Estado, o que é um mau sintoma” (id., § 413). Isso significa que se espera muito de todos e menos de si mesmo e, por outro lado, que “o povo está a caminho de se transformar num rebanho o qual sempre espera de seus pastores os bons pastos. Logo o cajado do pastor se converterá em vara de ferro e os pastores em lobos” (id., *ibid.*). Jung faz a provocação de que a contínua expansão da assistência estatal, apesar de ser muito bonita, é também “bastante suspeita na medida em que retira do indivíduo a responsabilidade, produzindo cordeiros e pessoas infantilizadas” (id., *ibid.*). Nessa conjuntura, Jung chama a atenção para a necessidade de ser preservado o instinto de autoconservação dos indivíduos, “pois separado da raiz nutricia de seus instintos o homem se converte num brinquedo de todos os ventos; nesse caso, ele não passa de um animal doente, desmoralizado e degenerado cuja sanidade só poderá ser restituída mediante uma catástrofe” (id., *ibid.*).

Nesse período, marcado por guerras e conflitos, ocorre uma mudança de perspectiva, tanto do mal quanto do sofrimento. Isso ocorre porque é a paz que possibilita uma meditação tranquila sobre eles; durante a paz, tanto o mal quanto o sofrimento eram eventos isolados em que se buscava determinar sua causa para poder solucioná-lo (Lavelle, 2014). Diferentemente de alguns poucos indivíduos que questionavam se o *Mal* ou o *Sofrimento* estavam relacionados à mais profunda raiz da própria vida e do ser, a maioria dos indivíduos em períodos de paz percebiam-nos por meio de algumas experiências pessoais, suas e daqueles com que tinham proximidade (Lavelle, 2014, p.28). A percepção do sofrimento e do mal era, portanto, estreita. O horizonte dessa percepção se amplia justamente durante a guerra e passa a ter lugar de destaque que não mais se limita ao individual, impossibilitando as escusas pela enfermidade ou pela maldade do outro. Diz Lavelle quanto à origem do mal e do sofrimento: “não podemos limitar-nos a acusar os que queremos responsabilizar pela guerra, visto que os povos os seguem e que Deus mesmo lhes permite executar seus desígnios.” (id., p.29). A guerra traz como consequência, mesmo à vida mais pacata, uma perspectiva trágica: o pensamento de morte se confronta de modo próximo e palpável e o sofrimento se torna iminente para si e àquilo que se ama (id., *ibid.*).

Qualquer que seja o resultado da guerra para um povo, ela impacta a consciência coletiva e o Mal se coloca diante da humanidade como uma “potência que nos impõe sua lei, à qual não é permitido entregar-se ou ceder com complacência” (id., p.30) como uma força que exige ser vencida. É próprio da guerra “exercer sobre nós uma espécie de fascinação, reter todos os pensamentos, desviá-los de seu uso mais natural [...]”. A guerra é um ofício; com ela, instala-se no indivíduo um isolamento que o mantém separado dos outros e “de todos os vínculos que

o sustentavam no meio do mundo e, por assim dizer, suspenso entre o ser e o nada, ele [o indivíduo] repentinamente se vê diante de si mesmo, como se descobrisse pela primeira vez sua existência, agora ameaçada” (id., p. 31). Jung (2013b) diz que a guerra é uma demonstração implacável de que o homem civilizado é um bárbaro, as consequências, o “açoite de ferro”, está à espera, caso ainda não queira assumir a própria responsabilidade por si mesmo e prefira culpar o próximo. Para ele, “*A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá.*” (Jung, 2013b, p.10, grifos do autor). Dessa forma, Jung entrelaça o estudo psicológico em nível do indivíduo e nível social como estruturalmente correspondentes.

Lavelle (2014) aponta que o *Mal* e o *Sofrimento* remetem o indivíduo a si mesmo, em meio a ansiedade é como se descobrisse “uma hostilidade oculta no próprio interior da criação” (p.34), como se o Criador se arrependesse de sua obra e a impusesse ao destino de ser corrompida e destruída. E, embora sua existência lhe pareça separada do mundo e “exclusivamente entregue a seus próprios recursos, numa solidão que nenhum outro ser pode penetrar, [...] ela é, contudo, a mesma para todos os homens” (id., p.34); em contrapartida, é justamente na intimidade da solidão que todos são iguais e que se aprende a tomar consciência dos males do mundo. A guerra, portanto, empurra a quem quer que seja a experiência do sofrimento e solidão:

Mas a realidade da guerra confere ao sentimento dessa solidão uma extraordinária potência: porque todos esses homens semelhantes, que se ignoram uns aos outros, que têm, cada qual, um passado misterioso para todos os outros - que surge em cada um deles assim que seu pensamento dispõe do mínimo tempo -, todos esses homens confrontados com os mesmos perigos, entre os quais, no entanto, como por uma espécie de eleição, um será atingido e outro, poupado, se veem postos de súbito diante de seu destino, cuja curva, ainda em suspenso, eles perscrutam. Assim, o próprio caráter trágico dos eventos, a brusca abolição dos hábitos familiares, a conversão de toda posse antiga em pura lembrança obriga a consciência a buscar apenas em si mesma o princípio de seu desamparo ou o princípio de sua consolação. (id., p.34).

Foi possivelmente em razão da potencialização conferida pela guerra ao mal e ao sofrimento que a teodiceia se destacou nos períodos de guerra e pós-guerra, especialmente no século XX, face as duas Guerras Mundiais e, de modo mais intenso, após o Holocausto. Encontra-se nesse período a origem de novas abordagens teológicas, como a *Teologia da Esperança*, de Jürgen Moltmann, publicada em 1960, e a *Teologia do Holocausto*, de Emil Fackenheim. Novas proposições, como a filosofia existencial e a literatura do absurdo, externadas por autores como Albert Camus (1913-1960) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), apresentam contribuições tanto no campo da filosofia quanto na literatura, especialmente

Camus, que constrói uma filosofia da existência em perspectiva da tragédia. Surgem também novas diretrizes, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em 10 de dezembro de 1948⁵⁹, uma resposta às atrocidades cometidas durante as Guerras Mundiais. Nesse mesmo contexto, Jung escreve em 1952 *Resposta a Jó*, obra em que reflete e debate o *Livro de Jó* e trata da “[...] imagem ambivalente de Deus, cuja metamorfose na alma humana pede uma interpretação psicológica.” (2013c, p. 7)

A contextualização histórica da obra nos permite situá-la no contexto de significado em que foi escrita, possibilitando elencar motivações, limitações e pressupostos que pertencem à sua época, sem o que seria difícil captar suas nuances e a forma com a qual dialoga com seu próprio tempo. *Resposta a Jó* (2013c) articula tanto valores universais e individuais, quanto um olhar particular à sociedade de circunstâncias históricas muito específicas em que se insere. Com base na contextualização apresentada, serão abordados os principais aspectos da obra e da interpretação de Jung sobre o *Livro de Jó*.

b. A interpretação junguiana do *Livro de Jó*

Preliminarmente, é essencial ressaltar a originalidade e criatividade de Jung, que se interessou por diversos campos de estudo, filosofia, teologia, literatura, mitologia, história, alquimia, entre outros. Em torno de suas descobertas e ideias, seus estudos alcançam várias áreas além da psicologia: “[...] na física atômica e na sinologia; sua interpretação psicológica dos fenômenos religiosos, na teologia; sua concepção fundamental do homem, na antropologia e na etnologia; [...] para mencionar uns poucos casos” (Von Franz, 1992, p.5). Além disso, suas percepções e insights são dotados de um grau de profundidade, uma gama de materiais referentes a muitos campos, que requer do leitor paciência, tempo e entendimento da própria infinitude que é o aprendizado (id.), e principalmente exige a experiência interna do leitor com sua própria alma.

Na entrevista para Mircea Eliade na Conferência de Eranos de 1952, Jung comenta que analisou o *Livro de Jó* sob o ponto de vista psicológico, aborda o antropomorfismo de Javé e não sua realidade teológica. Jung aponta Javé como contraditório e diz que sua contradição

⁵⁹ BRASIL. Senado Federal. **Carta de Direitos Humanos completa 70 anos em momento de incertezas.** Senado Notícias, 10 dez. 2018. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2018/12/70-anos-da-declaracao-universal-dos-direitos-humanos#:~:text=momento%20de%20incertezas-Carta%20de%20Direitos%20Humanos%20completa%2070%20anos%20em%20momento%20de,mundiais%2C%20mas%20n%C3%A3o%20s%C3%B3%20isso>. Acesso em: 22 maio 2025.

pode ser interpretada psicologicamente: “A fim de testar a fidelidade de Jó, Javé concede a Satã uma licença quase ilimitada. Ora, esse fato não está isento de consequências para a humanidade” (Jung, 1982, p.210). Ele justifica que se ocupa das experiências religiosas porque possuem estrutura e simbolismo que podem ser interpretados: “Para mim, a experiência religiosa é real, é verdadeira. Apurei que, através de tais experiências religiosas, a alma pode ser “salva”, a sua integração acelerada, e estabelecido o equilíbrio espiritual” (id., ibid.).

Para esse teórico, a experiência religiosa difere de qualquer outra por transcender as categorias ordinárias de espaço, tempo e causalidade, e ele não aplica um juízo de valor a ela. Ele afirma que um conflito interno é a raiz de crises psicológicas e tais crises podem ser tão profundas e perigosas que são capazes de destruir a integridade do indivíduo, complementando: “Esse conflito interno manifesta-se psicologicamente nas mesmas imagens e mesmo simbolismo testemunhados por toda e qualquer religião no mundo, utilizados também pelos alquimistas” (id., ibid.). Jung esclarece ser esse o motivo pelo qual se interessa pela religião:

Por isso me interessei pela religião, por Javé, Satã, Cristo, pela Virgem. Entendo muito bem que um crente veja algo muito diferente nessas imagens do que eu, como psicólogo, tenho o direito de ver. A fé de um crente é uma grande força espiritual, é a garantia de sua integridade psíquica. Mas eu sou médico e estou interessado em curar os meus semelhantes. A fé e somente a fé já não tem poder - infelizmente! - para curar certas pessoas. O mundo moderno está dessacralizado; por isso está em crise. O homem moderno deve redescobrir uma fonte mais profunda de sua própria vida espiritual. Para tanto, é obrigado a lutar com o diabo, a enfrentar sua própria sombra, a integrar o diabo. Não há outra escolha. É por isso que Javé, Jó, Satã, representam situações psicologicamente exemplares; eles são como paradigmas do eterno drama humano. (Jung, 1982, p. 210-211).

É digno de nota que, ao dizer que a “fé [somente] não tem poder [...] para curar certas pessoas”, Jung não se refere à *fé verdadeira*, que constitui, na sua visão, *experiência* de fé e de confiança. Ele se refere à fé enquanto *crença*, isto é, a fé reduzida à compreensão racional dos dogmas, institucionalizada, pertencente ao domínio egóico e cultural, e é essa fé, para Jung, que “já não tem poder de curar” certas pessoas. Ele inclusive menciona em *Psicologia e religião ocidental e oriental*: “A fé por si só também bastaria, se não acontecesse de ser um *carisma cuja posse verdadeira é algo raro*, exceto de forma esporádica. Se fosse diferente, nós, médicos, poderíamos poupar-nos de muito trabalho ingrato⁶⁰” (1973, §285). Neste sentido, a fé verdadeira⁶¹ é um dom que surge por meio de uma experiência do *numinoso*, em outras palavras, é o sentimento de confiança que brota do conhecimento empírico do *Si-mesmo*.

⁶⁰ Faith alone would suffice too, did it not happen to be a charisma whose true possession is something of a rarity, except in spasmodic form. Were it otherwise, we doctors could spare ourselves much thankless work.

⁶¹ Ver subcapítulo 4.2.

Penetrando em um terreno metodologicamente reservado para os teólogos, *Resposta a Jó*⁶² foi o livro mais pessoal de Jung no conjunto de suas *Obras Completas* e, ao mesmo tempo, o que mais suscitou polêmicas, sendo considerado inaceitável pelos teólogos cristãos. Até hoje a obra permanece elusiva, de difícil acesso, dando origem a diversas interpretações e, na opinião de Jung, a muitos mal-entendidos (Doran, 2016). Jung relata a um amigo por carta: “Concordo inteiramente que, para leitores despreparados, *Jó is a hard nut to crack*⁶³. Qualquer um que encontre no problema de Jó [...] excesso de desprezo, ironia e outras tolices semelhantes, é melhor que deixe o livro de lado”⁶⁴ (Jung, 1975b, p. 330). Ele inclusive adverte os leitores logo no prefácio da obra: “ao tratar, a seguir, destas realidades ‘metafísicas’, faço-o plenamente consciente de que estou me movendo no mundo das imagens e de que nenhuma de minhas reflexões toca o inefável” (Jung, 2013c, § 556). Enquanto esclarecimento inicial ao leitor, também escreve sua intenção e a pessoalidade com que trata seu estudo: “O que tentarei nas páginas subsequentes representa uma espécie de confrontação com certas representações religiosas tradicionais” (id., § 559). Ao tratar de fatores numinosos, Jung compreende se tratar de um desafio para seu intelecto e para seu sentimento, por esse motivo, ele diz: “Não escrevo na qualidade de perito em Sagrada Escritura (que não sou), mas como leigo e como médico a quem foi dado perscrutar as profundezas da vida da alma de inúmeras pessoas.” (id., ibid.). Do mesmo modo, ele não só sabe que sua própria subjetividade interfere em sua interpretação como afirma deixar que suas emoções falem na obra, “[...] sei que falo também em nome de muitos outros aos quais aconteceu algo de semelhante ao que se passou comigo” (id., ibid.).

Jung salienta ao leitor, nos primeiros parágrafos, que aborda as afirmações da Sagrada Escritura como manifestações da alma e que as considera como sujeitos, ou seja, que reconhece seu caráter espontâneo e sua intencionalidade, como uma espécie de consciência dotada de livre arbítrio e de leis próprias. Esse duplo ponto de vista conduz a um duplo resultado, diz Jung: “[...] de um lado, a uma espécie de relato sobre aquilo que faço com esse objeto e, de outro, ao relato do que ele faz (ocasionalmente em relação a mim)” (id., § 557). Para ele, as imagens divinas possuem uma extraordinária numinosidade que impossibilita estabelecer limites a elas,

⁶² Paul Bishop (2022) comenta que a primeira coisa é se refletir é o título em alemão, que no seu ponto de vista se perde na tradução. O título alemão, *Antwort auf Hiob*, e “**Antwort auf** é muito mais dinâmico do que simplesmente ‘Resposta a’, porque não é apenas uma resposta no sentido de dar uma solução, mas também no sentido de uma réplica, de uma reação. Trata-se de um tipo de interação muito mais dinâmica”. Ver em: **PSYCHOLOGY & THE CROSS. E14 The Great Whale: Answer to Job with Paul Bishop**. YouTube, 8 out. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hKI5AQuYXUk>. Acesso em: 20 dez. 2025.

⁶³ Expressão inglesa que significa literalmente “uma noz difícil de quebrar”, pode ser entendida como algo de difícil acesso ou de difícil compreensão.

⁶⁴ I entirely agree that for unprepared readers Job is a hard nut to crack. Anyone who finds in the problem of Job Which William James also tackled too much scorn, irony, and suchlike rubbish had better leave the book alone.

visto que os limites entrariam imediatamente em conflito com a experiência psíquica que subjaz à imagem: “A eficácia extraordinária (= mana) dessas representações é de tal intensidade, que se tem a impressão de que elas não só indicam o “*Ens realissimum*”, como também parecem expressá-lo e mesmo produzi-lo.” id., § 558). Ele enfatiza não ser possível conceber a realidade divina, a não ser recorrendo a imagens, imagens que não devem ser confundidas com seu fundamento metafísico, inacessível à consciência, mas que enquanto representações são passíveis de críticas e interpretações, tendo em mente que correspondem a experiências psíquicas dotadas de potência real, que afetam e transformam a psique (id., ibid.).

Na nota de prefácio⁶⁵ da edição inglesa da obra, Jung aponta a dificuldade de dizer em poucas palavras como seu livro veio a ser escrito. Ele conta que se ocupou por vários anos das questões apresentadas na obra, nutrindo-se de diversas fontes, até suas reflexões serem expressas em palavras. Cita, como possibilidade, que a causa mais imediata de escrevê-lo foi por conta de determinados problemas discutidos em seu livro *Aion*, “[...] especialmente nas questões de Cristo como figura simbólica e o antagonismo Cristo-Anticristo, representado no tradicional simbolismo zodiacal dos dois peixes” (Jung, 1973, p. 357, t.n.)⁶⁶. Ele destaca sua intenção em atualizar o texto bíblico a sua época: “É o objetivo do meu livro apontar sua evolução⁶⁷ histórica desde o tempo de Jó, ao longo dos séculos, até os fenômenos simbólicos mais recentes, como a Assunção de Maria etc”⁶⁸ (id., ibid., t.n.). No mesmo texto, por considerar o estudo da filosofia natural medieval de grande importância para a psicologia, o autor também apresenta a questão que norteou seus estudos e que buscou responder:

[...] qual imagem de Deus esses antigos filósofos possuíam? Ou melhor: como devem ser compreendidos os símbolos que complementam a imagem de Deus por eles concebida? Tudo isso apontava para uma *complexio oppositorum* (união dos opostos) e, assim, trouxe novamente à minha mente a história de Jó: Jó, que esperava ajuda de Deus contra o próprio Deus.⁶⁹ (Jung, 1973, p. 357, t.n.)

⁶⁵ Na edição brasileira da obra, a nota traduzida se encontra no Posfácio do livro.

⁶⁶ No original: “The most immediate cause of my writing the book is perhaps to be found in certain problems discussed in my book *Aion*, especially the problems of Christ as a symbolic figure and of the antagonism Christ-Antichrist, represented in the traditional zodiacal symbolism of the two fishes.”

⁶⁷ A “evolução histórica” mencionada por Jung deve ser compreendida no sentido de *evolutio*, isto é, como desdobramento histórico de conteúdos simbólicos que vão sendo formulados na consciência coletiva, e não como progresso linear ou melhoria.

⁶⁸ It is the aim of my book to point out its historical evolution since the time of Job down through the centuries to the most recent symbolic phenomena, such as the Assumptio Mariae, etc.

⁶⁹ Moreover, the study of medieval natural philosophy — of the greatest importance to psychology — made me try to find an answer to the question: what image of God did these old philosophers have? Or rather: how should the symbols which supplement their image of God be understood? All this pointed to a *complexio oppositorum* and thus recalled again the story of Job to my mind: Job who expected help from God against God.

Para Jung, além da situação vista em Jó, que pressupõe a concepção dos opostos em Deus, também a influência de inúmeras perguntas feitas por seus pacientes e pessoas de todo o mundo levaram-no a tentar responder de modo mais completo e explícito o que havia iniciado em *Aion*. Ele conta que hesitou por muitos anos, cômico das possíveis consequências que provocaria; sem conseguir deixar o intento de lado, assume a tarefa de tratar o problema como um todo, “na forma de uma descrição de uma experiência pessoal, carregada de emoções subjetivas. Escolhi deliberadamente essa forma porque queria evitar a impressão de que eu tivesse qualquer pretensão de anunciar uma ‘verdade eterna’”⁷⁰ (Jung, 1973, p. 358). Ele acrescenta que sua pretensão é ser apenas a voz de um único indivíduo, que espera a receptividade e reflexão do público.

Jung descreve o *Livro de Jó* como “um marco no longo desenvolvimento histórico de um drama divino”⁷¹ (1973, § 560). Ele comenta que na época em que o livro surgiu, já havia testemunhos de uma imagem contraditória de Javé como:

“[...] um Deus excessivo em suas emoções, e que sofria por causa desses excessos, um Deus que reconhecia a cólera e o ciúme que o corroíam, o que lhe era doloroso. A percepção existia ao lado da falta de percepção, a bondade ao lado da crueldade e a força criadora ao lado da vontade destruidora. Tudo havia nesse Deus, e uma coisa não impedia a outra. Semelhante estado de coisas só é concebível quando não há uma consciência reflexa ou a reflexão constitui um dado real, um fator concomitante impotente e inoperante. Uma situação de tal natureza não pode ser designada senão como *amoral*”⁷². (Jung, 2013c, §560, grifo nosso).

Nas palavras de Jung: “O livro de Jó serve de paradigma de uma forma de experiência íntima de Deus, experiência que possui um significado particular para a época em que vivemos” (2013c, § 562); trata-se de uma experiência que assalta o indivíduo interiormente, mas também a partir de fora. O autor assinala que mesmo que o mais doloroso ou violento afeto desestabilize o indivíduo, possui em si uma função; para ele, a finalidade do afeto “é precisamente penetrar no interior do homem fazendo com que ele *se curve à sua ação*. Por isso, é necessário que o homem seja afetado; contrariamente, essa ação não o atingirá” (id. *ibid.*, grifo nosso). Nesse

⁷⁰ I did so in the form of describing a personal experience, carried by subjective emotions. I deliberately chose this form because I wanted to avoid the impression that I had any idea of announcing an “eternal truth.”

⁷¹ The Book of Job is a landmark in the long historical development of a divine drama.

⁷² At the time the book was written, there were already many testimonies which had given a contradictory picture of Yahweh — the picture of a God who knew no moderation in his emotions and suffered precisely from this lack of moderation. He himself admitted that he was eaten up with rage and jealousy and that this knowledge was painful to him. Insight existed along with obtuseness, loving-kindness along with cruelty, creative power along with destructiveness. Everything was there, and none of these qualities was an obstacle to the other. Such a condition is only conceivable either when no reflecting consciousness is present at all, or when the capacity for reflection is very feeble and a more or less adventitious phenomenon. A condition of this sort can only be described as amoral.

sentido, ser afetado é a condição da possibilidade de transformar a cegueira da violência e do afeto em conhecimento (1973, §562). Desse modo, o afeto como fator de transformação não deve ser evitado, mas vivido e compreendido a fim de que a experiência se integre na consciência; qualquer fuga tentada pelo indivíduo barra o seu próprio desenvolvimento. Por essa razão, ele justifica deixar que seu próprio afeto se expresse: “[...] que a justiça responda à injustiça, a fim de que eu possa compreender a razão ou a finalidade pela qual Jó foi ferido e quais as consequências decorrentes deste acontecimento, não somente para Javé, mas também para o homem” (id., § 563).

No livro, trata-se “da forma pela qual uma pessoa criada e instruída no cristianismo se confronta com as trevas divinas tais como aparecem no livro de Jó e como essas trevas agem sobre tal pessoa” (id., § 561). Jung vê nesse texto bíblico um Deus que se deixa influenciar com espantosa facilidade por um dos anjos da corte, sem motivo aparente, visto que Jó é qualificado como “reto, justo e que se afasta do mal”, demonstrando insegurança em relação à fidelidade de seu servo (id., § 579). Jó representa o sofredor justo que é submetido a uma aposta divina e a consequentes e intensos sofrimentos. Jung enfatiza: “[...] se acumulam aqui fatos obscuros em tão curto intervalo de tempo: roubos, assassinatos, ferimentos corporais infligidos de propósito e recusa de direitos próprios” (id., § 581), nem mesmo sua esposa ou amigos o amparam. E mesmo em face de tamanha violência, “Javé não manifesta qualquer escrúpulo, arrependimento ou compaixão, mas somente falta de consideração e uma natureza cruel” (id., *ibid.*). Em contrapartida, existe a possibilidade de que seja uma questão de linguagem:

Pode ser que aquilo a que chamamos a “injustiça” e a “crueldade” de Javé sejam apenas fórmulas aproximadas e imperfeitas para expressar a transcendência total de Deus. Javé é “Aquele que é”, de modo que: é injusto acima e além do bem e do mal. Ele é impossível de ser apreendido, compreendido, formulado; por conseguinte, é misericordioso e injusto simultaneamente. Isto é uma maneira de dizer que nenhuma definição pode circunscrever Deus, nenhum atributo esgota suas potencialidades. (Jung, 1982, p. 208).

Jung aponta que não está claro o motivo pelo qual cessam abruptamente o sofrimento de Jó e a aposta divina, visto que o sofrimento poderia continuar até sua morte; parece-lhe que algo pode ter ocorrido no pano de fundo dessa relação, “[...] ou seja, uma compensação do sofrimento infligido imerecidamente e que não podia deixar Javé indiferente, mesmo que só o pressentisse de longe” (2013c, § 583). “Não deixando dissuadir-se da ideia de apresentar o seu caso a Deus, mesmo sem a esperança de ser atendido, Jó se posta diante dele, e deste modo cria aqueles obstáculos através dos quais deve manifestar-se a natureza de Javé” (i, § d.584). Jung parece sugerir que o sofrimento absurdo de Jó, mesmo sem perceber, acaba por dar a ele uma

elevação espiritual, “uma superioridade de conhecimento de Deus que o próprio Deus não tinha” (2013c, § 583). Isto é, Jó conhece por meio de sua experiência a antinomia de Javé alcançando a numinosidade divina, composta não apenas de bondade e justiça, mas também de aspectos destrutivos e irracionais. Algo muda para sempre na relação do ser humano com Deus:

O espírito inconsciente percebe corretamente, mesmo que a razão esteja obscurecida e incapacitada de agir, que o drama se consumou por toda a eternidade; que a dupla natureza de Javé se manifestou, e que alguma coisa ou alguém a viu e registrou. Uma revelação desta espécie, quer o homem tenha tomado ou não consciência dela, não poderia deixar de ter suas consequências. (id., § 608).

Jung se revolta com o comportamento de Deus e questiona se haveria algum motivo profundo por trás de tudo; se Deus é onipotente, onisciente e criador, o que o ser humano poderia ter que Ele não possui? “Terá Javé concebido a suspeita de que o homem possui uma luz infinitamente pequena, mas não obstante mais concentrada do que a dele? Um ciúme desta natureza talvez explicasse o comportamento de Javé” (id., §579). De certa forma, é como se Deus, enquanto poder absoluto, não precisasse refletir sobre si; simplesmente age como uma força da natureza. Em contrapartida, “Jó tem uma consciência aguda, decorrente de sua capacidade de autorreflexão: para poder subsistir, ele precisa manter-se sempre consciente de sua impotência em face do Deus Onipotente” (2013c, §579). Nesse ponto, a consciência e a capacidade reflexiva de Jó parecem ter uma utilidade nessa relação: teria ela a finalidade de servir como meio do próprio Javé se conhecer?

Para Jung, a ética cristã leva a conflitos de deveres insolúveis e, “consequentemente, [a] uma certa *afflictio animae*⁷³, ela aproxima o indivíduo do conhecimento de Deus: qualquer contraste pertence a Deus e por isso o homem deve tomá-lo sobre si; tão logo o faça, Deus se apossará dele, juntamente com as suas antinomias” (id., § 659) Apenas com “temor e tremor” um ser humano pode se submeter ao jogo de Deus; por outro lado, a confiança parece estar excluída da relação, pois o ser humano não pode “esperar uma satisfação moral da parte de um ser natural tão inconsciente, mas ela aconteceu a Jó, embora fosse estranha à intenção de Javé e talvez tenha acontecido sem que Jó dela se apercebesse, como o autor do poema parece querer indicar” (id., § 605). Jung parece sugerir que a narrativa de Jó evidencia a necessidade de Deus adquirir consciência sobre sua natureza de opostos. Mas como pode o mal ser integrado? Jung responde, a única possibilidade é: “assimilá-lo, ou seja, elevá-lo ao nível da consciência. Isso é feito mediante um processo simbólico muito complicado, o qual é mais ou menos idêntico ao

⁷³ Aflição da alma.

processo psicológico de individuação” (Jung, 1982, p.209). A psicologia analítica vê a integração de opostos como o “grande problema em psicologia” (id., p.208), o interesse pelo problema do mal e pela *integração* de Satã; de acordo com Jung, a integração de Satã é o meio para a cura do mundo e da salvação para o ser humano. Nessa abordagem, Satã representa o mal e integrá-lo é a primeira prova de coragem no caminho interior, encontrar-se com “o ‘diabo’ ou, como os alquimistas lhe chamavam, a ‘escuridão’, o *nigredo*, e esse encontro produz sofrimento” (id., p.209).

O sofrimento, na relação entre Javé e Jó, é delicado, pois para Jung: “Na onipotência de Javé não existe consideração pelo sofrimento humano [...]. Mas não é esse ponto que interessa; o ponto que interessa é a *reação* do crente à injustiça” (id., p.207, grifo do autor). Não lhe escapou o fato de que a atitude religiosa desempenha um papel decisivo no que diz respeito à terapêutica dos males da alma. Isso condizia com a sua descoberta de que a alma cria espontaneamente imagens de conteúdo religioso e que são, portanto, “de natureza religiosa”. Afastar-se desta sua natureza fundamental seria, segundo Jung, a origem de inúmeras neuroses, particularmente na segunda metade da vida. Desse modo, a função do sofrimento parece se relacionar com a *ampliação* da consciência, pois “impede os efeitos do recalque ou repressão de um conteúdo penoso. Ainda que pareça que a pessoa se torne mais torturada pela conscientização do mal, em compensação seu sofrimento passa a ter sentido e se refere a um mal verdadeiro” (2013c, § 154). Enquanto o recalque tem uma aparente vantagem da despreocupação, acarreta ao mesmo tempo um sofrimento indireto por um mal não verdadeiro, o que para ele equivaleria a uma neurose. Jung parece inferir que não há possibilidade de viver sem sofrimento, como se no início do processo de individuação tivéssemos duas possibilidades: uma é o desenvolvimento da consciência, e a outra a fuga de seu desenvolvimento e a sua consequente neurose.

Jung chama a atenção para o fato que, involuntariamente, ao humilhar Jó, Ele o exalta, como se anunciasse ao mesmo tempo o Seu próprio julgamento (Jung, 2013c, § 606). Para o autor, a vitória foi de Jó, que moralmente se encontrava em uma posição superior⁷⁴ a Javé: “Isto deu origem a uma situação que exigia meditação e reflexão. É então que a Sofia intervém. Ela

⁷⁴ Convém observar que o termo “superação”, por vezes empregado nas traduções (inglês e português brasileiro) para caracterizar a posição de Jó diante de Javé em *Antwort auf Hiob*, não corresponde com precisão ao vocabulário utilizado por Jung no texto original alemão. Jung evita termos como *Überwindung*, que implicariam a ideia de vitória, ultrapassagem ou domínio, e recorre antes a expressões como *Standhalten* (manter-se firme), *Aushalten* (suportar até o fim), *Widerstehen* (resistir, permanecer contra) e, *Auseinandersetzung*, que designa um confronto dialógico, um engajamento relacional sustentado no tempo. O uso de “superação” pode induzir a uma leitura progressista ou resolutiva do conflito, estranha ao pensamento junguiano, no qual a transformação se dá pela manutenção da tensão dos opostos e não por sua eliminação.

sustenta a necessidade de reflexão e, deste modo, torna possível a resolução tomada por Javé no sentido de se tornar, Ele próprio, criatura humana” (2013c, § 640). Jung aponta que Javé reconheceu o erro, e questiona “Será Jó sabedor disso?” (1982, p.208); a pergunta ressoa a quem se propuser a refleti-la. Para ele, Jó é cômico da injustiça de Deus e, por isso, é mais consciente que Javé: “É a superioridade sutil do progresso do homem em consciência moral, em face de um Deus menos consciente. Essa é a razão para a *Encarnação*” (1982, p.208). É pela injustiça cometida a Jó, que Javé deve se tornar humano. “Como defensor que é da justiça, Ele sabe que toda injustiça deve ser reparada, e a sua Sabedoria não desconhece que Ele também está submetido ao império da lei moral. Ele deve renovar-se, porque foi superado pela própria criatura” (2013c, § 640). Jung aponta que é nesse momento – em que há a necessidade de reflexão – que Sofia atua como mediadora, é ela quem “torna possível a resolução tomada por Javé no sentido de se tornar, Ele próprio, criatura humana” (2013c, § 640). A figura de Sofia, a Sabedoria, é fundamental em *Resposta a Jó*: além de mediadora, é a agente da transformação divina.

Na leitura de Jung, a encarnação é a resposta divina à superioridade ética alcançada pelo ser humano, presente em Jó na ligação do sofrimento com a injustiça divina. Nesse momento a imagem do Deus retributivo é quebrada, forçando-o a uma transformação. “Javé deve tornar-se homem, porque fez injustiça ao homem.” (2013c, §640), a presença da Sofia marca o momento em que Javé, ao reconhecer sua injustiça, passa a se transformar; Jung vê em Jó um prelúdio de Cristo. Jó, ao ver o semblante de Deus e sua dualidade, até então, inconsciente, torna Deus conhecido “e este conhecimento continuou a agir não só em Javé como também nos homens; [...] após um rápido contato com a Sofia preexistente e compensando Javé e sua atitude, realizaram ao mesmo tempo a anamnese da Sabedoria.” (id., § 623). Sofia aparece personificada, mostrando sua autonomia ela se apresenta ao ser humano “como auxiliadora amorosa e defensora junto ao trono de Jesus e lhes mostra o semblante luminoso, bom, justo e amável de seu Deus” (id., *ibid.*). No ponto de vista de Jung:

A encarnação de Deus em Cristo precisava ser continuada e complementada, pelo fato de Cristo não ser um homem empírico devido à sua partenogênese e impecabilidade; por isso, como lemos em Jó 1,5, foi uma luz que brilhou nas trevas, mas não foi compreendido por elas. Permaneceu fora e acima do gênero humano. Jó, entretanto, era um homem comum, e por isso, segundo a justiça de Deus, a injustiça praticada contra ele e toda a humanidade só podia ser reparada pela encarnação de Deus em um homem empírico. Este ato de expiação foi realizado pelo Paráclito, pois Deus deve sofrer no homem, da mesma forma que o homem em Deus. Fora disso não há qualquer forma de “reconciliação” entre as duas partes. (Jung, 2013c, § 657).

Jung interpreta que Cristo é o primogênito, depois dele um incontável número de irmãos virá. Contudo, os novos filhos não são gerados pelo Espírito Santo, ou nascidos de uma virgem; apesar da possibilidade de prejudicar seu status metafísico, “o seu nascimento puramente humano não constituirá ameaça alguma para a sua expectativa de um lugar de honra na corte celeste, como também não reduzirá sua capacidade operativa no que respeita aos milagres” (id., *ibid.*). Pode-se inclusive e em linguagem figurada, elencar um *parentesco de sangue* entre Cristo e os novos filhos de Deus, “pois eles tomam parte no sangue e na carne de Cristo, o que implica mais do que uma adoção. As mudanças profundas ocorridas no status humano foram produzidas diretamente pela obra redentora de Cristo” (id., *ibid.*). Jung fala sobre a redenção do ser humano, que pode ser vista, sob diversos aspectos, como a purificação das consequências perniciosas do pecado por meio do sangue de Cristo; “Cristo reconcilia Deus com o homem, libertando-o da ira de Deus e da condenação eterna” (id., *ibid.*).

Jung conclui que a redenção se associa fundamentalmente à ideia de sofrimento ligada ao estado do conflito de opostos, assim como a cruz, grande símbolo da fé cristã, é a própria figura sofredora de Cristo e representa a antinomia do símbolo cristão. Não é fácil ver como esse dado implica um processo de liberação “quando justamente a tomada de consciência do contraste não dá a sensação imediata de estarmos libertados, por mais penoso que seja este conhecimento no momento.” (id., *ibid.*). O processo de liberação, ao mesmo tempo que desperta o indivíduo de seu próprio estado de inconsciência “surda e impotente”, também acarreta a tomada de consciência da própria antinomia divina, “[...] das quais o homem pode tornar-se participante, desde que não se esquive aos golpes da espada separadora que é Cristo.” (id., *ibid.*), pois:

É justamente nos conflitos mais extremos e ameaçadores que o cristão sente o processo de libertação que o conduz à divindade, desde que não seja despedaçado e aceite o peso de ser alguém que foi particularmente escolhido. É deste modo, e somente deste modo, que a imago Dei, a encarnação de Deus, se realiza nele. A sétima petição do Pai-nosso: “Mas livrai-nos do mal” deve ser entendida, neste caso, no sentido da súplica feita por Cristo no Getsêmani: “Se for possível, passe de mim este cálice” e isto, em princípio, parece não corresponder ao plano divino de poupar o homem do conflito e, por conseguinte, também do mal. Por isso é muito humano que alguém formule um pedido desta natureza, mas isto não deve ser erigido em norma, pois tal fato significaria um voltar-se contra a vontade de Deus cedendo apenas à fraqueza e ao temor humanos. Mas este temor se justifica, até certo ponto, pois para que o conflito seja completo é preciso que haja dúvida e incerteza quanto à questão de saber se, afinal, não se está exigindo demais do homem. (2013c, § 659)

Neste ponto de vista, um indivíduo não pode distinguir se tal ação provém de Deus ou de seu próprio inconsciente, visto que são “conceitos-limite para conteúdos transcendentais”.

O que se pode fazer é observar a existência de um arquétipo da totalidade que se manifesta de modo autônomo e espontâneo, que objetiva colocar outros arquétipos a se relacionar com esse centro e que se aproxima da imagem de Deus. Tal semelhança, “[...] é ainda confirmada, em particular, pelo fato de este arquétipo criar um simbolismo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade.” (id., § 757). Sobre o caráter indiferenciável da imagem de Deus e do arquétipo do Si-mesmo, ele diz ser “[...] possível postular arbitrariamente uma diferença entre estas duas grandezas, mas isto de pouco adiantará; ao contrário, só contribuirá para separar o homem de Deus, impedindo, com isto, a encarnação de Deus.” (id., *ibid.*). A psique é um meio de atuação dos arquétipos que independe do querer da consciência; por outro lado, exige uma atitude reflexiva como possibilidade de encontro e transformação, que necessariamente dependem da experiência. Em outras palavras:

A fé tem razão quando faz o homem ver e sentir no mais profundo de si mesmo a imensidão e inacessibilidade de Deus; mas ela também nos ensina a proximidade, e mesmo a imediata presença de Deus. É precisamente esta proximidade que deve ser empírica, se não quisermos que ela seja inteiramente desprovida de importância. Só posso conhecer como verdadeiro aquilo que atua em mim. Mas o que não atua em mim pode também não existir. A necessidade religiosa reclama a totalidade, e é por isso que se apodera das imagens da totalidade oferecidas pelo inconsciente, que emergem das profundezas da natureza psíquica independentemente da ação da consciência. (Jung, id., *ibid.*).

Logo, Jung corresponde a transformação das imagens simbólicas com o processo de diferenciação da consciência, que pode ser entendida como “o resultado da intervenção de um dinamismo de caráter transcendental.” (id., § 758). Por não ser possível saber se o processo inicia na consciência ou no arquétipo, a relação é o vetor da transformação, a experiência psicológica reconhece tanto no arquétipo sua autonomia quanto na consciência uma certa liberdade criativa correspondente a seu próprio nível, de tal modo “[...] surge aquela interação dos dois fatores relativamente autônomos que, na descrição e explicação do processo, obrigamos a destacar ora um, ora outro fator, como sujeito ativo. Isto acontece, mesmo quando o próprio Deus quer tornar-se homem.” (id., *ibid.*). O encontro com Deus corresponde ao indivíduo ter “o seu próprio eu colocado em face daquele que habita em seu íntimo, cuja figura não tem limites definidos e reconhecíveis, e que o envolve por todos os lados, profundo como os fundamentos da terra e imenso como a vastidão dos céus.” (id., *ibid.*). Pode-se sintetizar que o processo de individuação para Jung tem como meta última o indivíduo *tornar-se quem é*.

Considerando o exposto, Jung propõe em *Resposta Jó* que o sofrimento humano tem papel central na transformação psíquica. O sofrimento, compreendido em termos arquetípicos, representa o resultado do encontro da consciência com o mal e a experiência dos opostos. O

sofrimento, intrínseco à existência humana, funciona como condição da possibilidade do autoconhecimento, da integração de conteúdos inconscientes e, da própria transformação da imagem divina interna do ser humano. Desse modo, não se trata apenas de uma teodiceia tradicional, que busca justificar o sofrimento perante uma divindade imutável, mas de uma reconfiguração da compreensão do divino a partir da experiência humana, sugerindo uma reciprocidade entre Deus e o ser humano no processo de individuação. O *Livro de Jó*, portanto, é reinterpretado como expressão da psique abrindo espaço para uma compreensão dinâmica e profundamente humana do sagrado.

3.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEITURA TEOLÓGICA CRISTÃ E A PSICOLOGIA ANALÍTICA

Este subcapítulo visa apresentar, de forma sintética e comparativa, certas diferenças entre a leitura teológica cristã tradicional e a abordagem psicológica elaborada por Jung a respeito do *Livro de Jó*. Assim como o próprio Jung esclarece, ele parte do ponto de vista psicológico para analisar Jó, por isso algumas de suas reflexões ultrapassam os limites da exegese teológica. Apesar de ambas as perspectivas já terem sido abordadas ao longo do capítulo – e por esse motivo não se traz aqui novas informações –, nesta seção pretende-se sintetizar os principais contrastes entre ambas as leituras, com o objetivo de conduzir o leitor a uma apreciação comparada. Para tanto, foram selecionados alguns eixos temáticos de discussão: a natureza de Deus; o sofrimento, a figura de Jó e a função do Mal.

A natureza de Javé pela ótica teológica é sábia e justa, segue a característica pós-exílica de que só Deus é sábio: “a sabedoria vem de Deus” (*Jó* 28,23), justificada inclusive pelo próprio Jó, ao dizer “Javé deu, Javé tirou”. Gutiérrez (1995) enfatiza o tom poético do versículo anterior, onde se diz que só Deus sabe o caminho para a sabedoria. Von Rad (2006) destaca a soberania e a liberdade absoluta de Javé, que não se deixa conduzir por um princípio jurídico ou uma moral que faça sentido ao ser humano, revelando a Jó o seu poder criador, que está além da razão humana. Ao longo da história da interpretação bíblica, o *Livro de Jó* tem sido lido sob a ótica da teologia da retribuição, segundo a qual Deus recompensa o justo e pune o ímpio; consequentemente, os autores concordam que o *Livro de Jó* rompe com a teologia da retribuição, pois o sofrimento de Jó não se explica através da justiça divina, mas sim de Sua liberdade, sabedoria e natureza insondável. Nessa visão, Deus é livre para agir, para corrigir, até para apostar com Satã e não dizer nada a respeito a quem for objeto do teste. No *Livro de Jó*, Javé glorifica Sua providência como a sustentação do mundo e cuja justiça não pode ser

compreendida. Gutiérrez (1995) critica inclusive a tentativa de justificação do sofrimento do inocente.

Em Jung (2013c), Javé é analisado como um antropomorfismo, visto através de sua natureza arquetípica e não a partir de sua realidade teológica. Em sua perspectiva, a contradição de Javé pode ser analisada e ele critica a ideia da *privatio boni*, isso porque, considera que existe no arquétipo uma tensão entre opostos, de modo que o que se chama de *bem* é dinamicamente equilibrado pelo seu contraponto, o *mal*. “Dogmaticamente, nem ‘bem’ nem ‘mal’ podem ser derivados do homem, pois o ‘Maligno’ existia antes do homem como um dos ‘Filhos de Deus’” (Jung, 1975b, p. 357, t.n.)⁷⁵. Em seu ponto de vista, é inevitável supor que os opostos estejam contidos em Deus; por outro lado, vê em Javé um deus imoral, inconsciente de sua própria natureza e que não tem consideração pelo sofrimento humano.

A leitura teológica enxerga o sofrimento de Jó como *um teste de fidelidade*, o sofrimento é visto como elemento essencial da condição humana. O valor do *Livro de Jó* está em sua capacidade de manter, dentro da tradição hebraica, um espaço para a expressão do sofrimento sem respostas fáceis, preservando a tensão entre fé e dor (Scheindlin, 1998). Neste ponto, destacam-se a linguagem poética e a estrutura sapiencial do texto como formas de afirmar a soberania divina, mesmo diante da aflição do justo (Clifford, 2007). Jó justifica a “palavra de honra” que Deus proferiu em seu favor, ao adjetivá-lo diante da corte celeste como “reto, temente a Deus e que se afasta do mal”, o que faz de Jó um mártir, uma testemunha, um servo de Deus ao assumir uma posição positiva em função do interesse divino (Von Rad, 2006). A figura de Jó, além de herói, é nesse aspecto um exemplo de paciência e fidelidade mesmo na aflição. Na teologia, a função do mal é apontada como um instrumento pedagógico ou de provação, permitido por Deus para testar a fé humana. De modo que os teólogos aconselham afastar a imagem de Satanás da narrativa; Satã em Jó é o *Acusador*, um agente da corte celestial (Scheindlin, 1998). O acusador parece estar relacionado ao problema da *totalidade*, da relação de Jó com Javé, que aposta em sua fidelidade; dessa forma, é do interesse de Javé os acontecimentos e a provação de seu servo e o acusador atua unicamente como um prolongamento do braço de Deus (Von Rad, 2006).

Em contrapartida, a leitura psicológica de Jung propõe uma mudança de perspectiva: Jó não é um herói da fé que triunfa no sofrimento, mas o protagonista de uma transformação que, como consequência, acarreta a transformação da divindade. A experiência de Jó revela a insuficiência da imagem de Javé como onipotente e justo (Jung, 2013c). O sofrimento de Jó,

⁷⁵ No original: “Dogmatically, neither ‘good’ nor ‘evil’ can be derived from Man, since the ‘Evil One’ existed before Man as one of the ‘Sons of God’.”

que não encontra explicação moral satisfatória, expõe a unilateralidade divina. Dessa forma, Jung compreende o Mal como um elemento arquetípico, estruturante e inevitável, sem negar seu perigo e sua realidade destrutiva, como percebeu ao analisar o contexto social de pós-guerra (Jung, 2013b). O que ele sugere é a necessidade da integração do mal, e não sua negação, como parte fundamental para o processo de individuação, o que é visto em Jó, que incorpora o eterno drama divino. O Mal, e o sofrimento diretamente atrelado a ele, é a condição da possibilidade da conscientização e transformação do ser humano, de Deus e de sua relação. Em *Resposta a Jó*, Jung observa que é a injustiça cometida por Deus contra Jó que o leva, com a mediação de Sofia, a refletir sobre si mesmo. Como resposta ao sofrimento de Jó, Deus encarnou em Cristo para expiar moralmente sua falha, e posteriormente, realiza-se a Assunção de Maria, evento que Jung interpreta como a elevação do elemento feminino (Sofia) à esfera divina (Jung, 2013c, § 748). Esse ponto na análise de Jung marca uma aproximação entre a leitura psicológica e os desenvolvimentos posteriores do dogma cristão.

A teologia opera com os fundamentos e os mistérios da fé, sustentando-se em dogmas e verdades transcendentais. Busca compreender e anunciar a presença de Deus na história, principalmente por meio da Sagrada Escritura. A psicologia analítica, por sua vez, analisa e interpreta a religião cristã, assim como outras religiões e símbolos religiosos, como expressões provenientes do inconsciente coletivo que seguem em direção à meta, que é realização do processo de individuação. Embora os métodos de cada campo de estudo sejam distintos, ambas as perspectivas se preocupam com a relação humana com a imagem divina, com a busca de sentido, com o sofrimento e a injustiça. O *Livro de Jó*, por sua densidade e riqueza simbólica, oferece um campo de estudo de interesse comum às duas abordagens, que, entre similaridades, convergências e complementaridade, propõem uma ampliação enriquecedora ao dinamismo simbólico da narrativa religiosa. Assim, longe de se excluírem, as leituras teológica e psicológica podem fecundar-se mutuamente, abrindo horizontes mais amplos para a compreensão do sofrimento e da dimensão espiritual da existência humana.

Assim como não se começa uma casa pelo telhado, mas pelo fundamento, os capítulos apresentados até aqui são essenciais para fundamentar a proposta interpretativa desta dissertação, na medida em que estabelecem os alicerces teóricos e hermenêuticos necessários para aprofundamento da problemática da atitude diante do sofrimento humano. Sob tal perspectiva, o início desta pesquisa contemplou uma introdução à psicologia da religião, trilhando um caminho de diálogo entre a vida e a obra de seu fundador. Sobre Jung, foram destacados os principais aspectos de sua vida que o influenciaram e despertaram seu interesse pela religião, um pequeno vislumbre de sua própria obra, ressaltando os pontos e conceitos

essenciais para a compreensão deste estudo. A abordagem da esfera profunda dos mistérios teológicos e psicológicos da leitura de Jó iniciou por um breve e sintetizado estudo de alguns exegetas do livro bíblico sapiencial. A seguir, foi focalizada a dimensão da obra junguiana *Resposta a Jó*, sua importância histórica e o período conturbado em que nasceu, sendo uma obra que demonstra a universalidade do mito de Jó, que, além da esfera individual, abrange também a social. Na sequência, discorreu-se sobre a abordagem simbólica e terapêutica da interpretação junguiana do *Livro de Jó*, interpretação essa que identifica Jó como uma figura arquetípica do sofrimento humano e o sofrimento como via do processo de individuação e transformação divina. Estes capítulos anteriores não apenas contextualizam a interpretação psicológica, mas também evidenciam a sua originalidade e profundidade. Por isso, buscou-se clarear a objetividade do livro junguiano, sem deixar de lado a pessoalidade de seu escritor, isto é, um Jung emocionado, que busca responder ao seu próprio Jó.

No próximo capítulo, buscar-se-á evidenciar como o sofrimento se insere no desenvolvimento psíquico, propondo-o como um *caminho de discipulado*. Também será discutida a atitude de Jó diante de Deus e como sua postura inaugura uma nova relação entre o ser humano e o Si-mesmo, a partir da perspectiva analítica. Além disso, a pesquisa procura responder o que se poderia caracterizar como uma atitude religiosa. Desse modo, o objetivo é não apenas aprofundar um aspecto da leitura junguiana da narrativa bíblica, mas também contribuir para a área das Ciências da Religião, ao propor uma interlocução qualificada entre teologia bíblica e psicologia analítica.

4 DO SOFRIMENTO À FÉ: A VISÃO TRANSFORMADA DE JÓ

O objetivo principal deste capítulo é investigar, por meio de conceitos da psicologia analítica, a visão transformada de Jó como ponto central do livro; ela inaugura um novo modo de relação do ego com o Si-mesmo, que não mais se contenta com o *ouvir falar*, mas ousa *ver*, ou seja, que supera o conhecimento especulativo, inautêntico e conceitual. Trata-se da passagem de um conhecimento mediado por terceiros, de um *ouvir falar*, para *olhos que agora veem*, um conhecimento empírico, baseado e adquirido por meio da experiência sensível, da observação e da prática individual. A pergunta que orienta este estudo não é “porque o justo sofre”, mas o que pode emergir no indivíduo a partir da experiência do sofrimento. Busca-se evidenciar nesta pesquisa de que maneira o sofrimento opera como catalisador do desenvolvimento psíquico, revelando-se não apenas como ruína, mas como um processo formativo espiritual capaz de conduzir o ser humano a uma nova visão de si, do divino e do mundo.

O substrato reflexivo deste capítulo é o versículo: “*Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem*” (Jó, 42:5). Ele será tomado como eixo interpretativo para compreender a transformação espiritual que ocorre em Jó: de uma fé fundada na retribuição divina e no mérito pessoal para uma atitude religiosa mais profunda, marcada pela escuta, pela contemplação e pela rendição diante do mistério. A partir desse fio condutor, será apresentada a *teologia da retribuição divina*, que pode ser sintetizada pela noção – amplamente consagrada pelo senso comum – de que o justo é recompensado e o ímpio é punido com o sofrimento. Para tanto, toma-se como ponto de partida o conceito hebraico de justiça (“*sedakah*”), a fim de pensar sobre a justiça divina, que é o elemento central dessa teologia. A crise de Jó, portanto, se entrelaça à crise da teologia da retribuição: se Deus é justo e retribui, por que o justo sofre?

A seguir, no segundo subcapítulo, ao contextualizar e relacionar o sofrimento de Jó com o conceito hebraico de justiça e a teologia retributiva, visa-se entrelaçar a relação entre a atitude religiosa e a fé. Considera-se, desse modo, traçar um caminho para analisar o sofrimento e a atitude de Jó por meio do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, expresso em seu livro *Discipulado* (2016). Importa, particularmente, sua distinção entre *graça barata* e *graça preciosa*, como chave para a compreensão da mudança na relação entre o indivíduo e o Si-mesmo, em termos de psicologia analítica. A compreensão da noção de *graça* será buscada através de Martinho Lutero e Karl Barth, autores basilares para o pensamento de Bonhoeffer. Para Bonhoeffer, a fé verdadeira nasce de uma situação impossível e eticamente irresponsável; no caso de Jó, é Satã, ou mesmo Javé, o responsável pelo sofrimento de Jó, pois é quem permite

ou mesmo *cria* o conjunto situacional em que a fé se torna uma possibilidade. Nessa perspectiva, o sofrimento é a circunstância para a fé, justificada, segundo o autor, pelo *chamado ao discipulado*.

É importante deixar claro que a exposição feita neste capítulo é apenas uma gota no oceano que é o estudo da teologia e da exegese bíblica. A análise que se segue não é fruto de um trabalho exegético técnico de um especialista em Bíblia, mas sim de uma leitura situada no campo das Ciências da Religião, que dialoga com a teologia bíblica e dela se serve como interlocutora. Nesse sentido, não se pretende impor uma interpretação rígida e distorcida ou promover um reducionismo metodológico que submeta a teologia à psicologia, ou vice-versa. A proposta é distinta; pretende-se construir um caminho dialético e reflexivo que caminhe junto ao próprio *Livro de Jó* e à própria atitude de Jó: sua disposição de pensar, de debater, de resistir, de persistir, de se questionar, de *sentir* a própria dor. Jó não se conforma, não se sujeita passivamente à dor e ao sofrimento; ao contrário, sua atitude é a de alguém que transforma o sofrimento em espaço de reflexão radical sobre Deus, o mundo e si mesmo, nos mais variados modos de ser da reflexão enquanto *verbo de ação*, isto é, como *ato*, como *ação intrínseca do próprio refletir*. Desse modo, o último subcapítulo, que encerra esse estudo, tem como finalidade ser o ponto nodal de ligação do percurso feito até então, buscando costurar o processo de individuação com a reflexão e com o problema do conhecimento.

4.1 DO CONCEITO HEBRAICO DE JUSTIÇA À TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO DIVINA

4.1.1 A justiça divina: sobre o conceito de “*sedaqah*”

O conceito de *sedaqah*⁷⁶ no Antigo Testamento é o mais importante e o mais central dos conceitos que designam as relações na vida do ser humano (Von Rad, 2006). O significado original da raiz *tsdq* é o de *ser retilíneo*, com o acréscimo de que implica, vincula-se, a uma *norma*, a uma ordem fixa (Harris, Archer e Waltke, 1998). Da raiz *tsqd* ramificam-se três verbetes: *sedeq*, substantivo masculino, o conceito mais abstrato, da justiça em si; *šēdāqâ*, substantivo feminino, como a manifestação prática da justiça, seja em atos humanos ou

⁷⁶ O termo *sedaqah* é uma transliteração da palavra hebraica e diferentes autores o escrevem a seu modo, além das variações existentes do próprio termo a partir da raiz da palavra (*tsdq* ou *sdq*). No trabalho em geral será utilizada a grafia tal qual escreve Von Rad (2006), *sedaqah*. Neste subcapítulo, que tem por objetivo apresentar o conceito e sua relação com a teologia da retribuição, escreveremos com as diferentes grafias dos autores a que se refere o argumento e a citação. Cabe acrescentar que o trabalho do autor está nos primórdios da renovação da exegese contemporânea e possui maestria na exegese bíblica. Desse modo, o autor continua sendo autoridade no estudo de exegese e na hermenêutica bíblica para a compreensão do antigo testamento.

salvíficos de Deus, e *ṣaddîq*, adjetivo/substantivo que se refere àquele que vive ou é declarado justo, em contraste com o ímpio (Brown, Driver e Briggs, 1962, p.841-843; Gzella, 2016, p. 1114-1117). Conforme mostra o Quadro 1 (adaptado de Brown, Driver e Briggs, 1962, p.841-843), os termos *ṣedeq/ṣēdāqâ/ṣaddîq* apresentam algumas gradações da diferença de seus usos e significados:

Quadro 1 – Comparação dos termos de צדק

Termo Hebraico	Transliteração	Definição
צֶדֶק	<i>ṣedeq</i>	Justiça, retidão, o que é certo/normal; atributo divino, conduta justa.
צִדְקָה	<i>ṣēdāqâ</i>	Justiça prática; retidão em governo; justificação; atos de justiça; salvação.
צַדִּיק	<i>ṣaddîq</i>	Justo, inocente, correto; pessoa justa; declarado justo em tribunal; aplicado a Deus.

Fonte: Brown, Driver e Briggs (1962, p.841-843)

Por se tratar de uma palavra secular, muitas vezes a *sedaqah* recebe sentidos especiais: “uma palavra que originariamente indicava retilineidade pode facilmente resultar num termo moral [...] *tsedeq* se refere, então, a um padrão ético e moral, e, é claro, no AT esse padrão *é a natureza e a vontade de Deus*” (Harris, Archer e Waltke, 1998, p. 1261). Este conceito precisa ser desvendado com cuidado e paciência para ser compreendido e, ao que se sabe até agora, ele tem um padrão; supõe-se que se trata de um padrão arquetípico por se tratar da divindade; todavia, a afirmação está um passo adiante por ser um padrão que *é a natureza e a vontade* de Deus. O que será que isso quer dizer? O uso do termo tem como sentido básico o de *não se desviar do padrão*, padrão esse que *é a natureza e vontade de Deus* (Harris, Archer e Waltke, 1998). Se o padrão da justiça não é algo externo ao homem, mas algo que o atravessa interiormente, ainda que de forma velada, significaria que a justiça é, mais do que uma noção ética do dever, uma participação do ser humano da ordem divina? Von Rad⁷⁷ aponta alguns

⁷⁷ É digno de nota que em sua reflexão sobre *A justiça de Javé e de Israel* e o conceito de *sedaqah*, Von Rad expõe que sua análise se estende para os conceitos semelhantes como “*héséd, yashar, tam*, etc., pois esse ciclo de noções do Antigo Testamento não se relaciona só com a raiz *sdq*” (2006, p. 316, nota de rodapé).

momentos em que a compreensão bíblica de *sedaqah* também atinge uma dimensão teológica e salvífica:

Quando Israel glorifica a justiça de Javé, lhe agradece por posicionar-se em favor de Israel e por identificar-se com ele ao atuar na história. Já o cântico de Débora fala das “manifestações da justiça de Javé” *sidqot yahweh*, designando assim seus atos salvíficos na história. Desde aquele tempo se celebra sem interrupção essa *iustitia salutifera*. Em Dêutero-Isaías atingiria um ponto culminante, mas seria equivocado afirmar que somente em Dêutero-Isaías *sedaqah* se tivesse tornado sinônimo de salvação *yeshá*. A insistência em que justiça e salvação sejam sinônimos é determinada pela própria estrutura do cântico (Is 45.8; 46.13; 51.6,8) e é, por conseguinte, anterior ao próprio Dêutero-Isaías. (Von Rad, 2006, p. 361)

Dessa forma, a justiça para Von Rad (2006) não é meramente legal, mas salvífica, uma justiça que cria vida e liberdade. E que ultrapassa o entendimento de que se trata de um conceito abstrato ou apenas escatológico, mas é algo que se manifesta na história concreta de Israel, especialmente na libertação do Egito e nos feitos históricos de Javé: “Quando Israel confessa a justiça de Javé, agradece-lhe por ter se colocado ao seu lado e por ter se identificado com ele atuando na história” (id., p. 373). A justiça e a salvação devem ser compreendidas como equivalentes, como *iustitia salutifera*, justiça que salva. De modo complementar, Harris, Archer e Waltke (1998) abordam que o sentido árabe da raiz da palavra *salvação* (*yāsha* ‘e seus derivados) “é ‘alargar’ ou ‘tornar suficiente’; essa raiz está em contraste com *tsārar*, que tem a idéia básica de ‘estreitar’ e significa ‘estar limitado’ ou ‘afligir’. [...] Para ir da aflição para a segurança é preciso haver livramento” (p.680). Os autores concordam com os apontamentos de Von Rad, segundo o qual a salvação se relacionava com os feitos históricos de Javé a Israel no Antigo Testamento: “o vocábulo [salvação] possui um forte significado religioso, pois foi Yahweh que operou o livramento [...] No AT o ponto central da obra salvadora de Deus foi o livramento de Israel da escravidão egípcia (Êx 14.30)” (Harris, Archer e Waltke, 1998, p. 680), de modo que os israelitas acreditavam que o resultado de uma batalha pertencia a Deus. As demonstrações de justiça de Javé em favor do seu povo provinham de suas ordens, visto que “eram as que primeiro criavam as condições para que a vida comunitária dos seres humanos passasse a ser capaz de existir” (Von Rad, 2006, p.362). Concomitantemente, os mandamentos divinos eram considerados um dom salvífico, instaurador de ordem, o que para Von Rad exprime uma condição basilar entre a justiça divina e Israel (Von Rad, 2006). As variações de suas expressões de justiça eram, portanto, atos, “isto é, demonstrações de salvação, atos que prestam serviços salvíficos” (Von Rad, 2006, p. 363).

Ademais, a *sedaqah* é traduzida como justiça, o que sugeria o significado de bom comportamento em função de uma norma moral absoluta. Von Rad descreve o equívoco

hermenêutico que essa tradução e seu significado ocasionaram. Muitos intérpretes supuseram que haveria uma norma fixa, absoluta e universal, uma espécie de critério objetivo de justiça do qual derivariam exigências morais absolutas, direitos absolutos de reivindicação e uma distribuição imparcial do que é devido a cada indivíduo (*iustitia distributiva*). No entanto, nunca se conseguiu encontrar uma resposta satisfatória à questão dessa norma absoluta no Antigo Testamento, isso é, a norma pela qual se mediria a justiça. O motivo por trás da impossibilidade é apontado por Von Rad, segundo o qual no antigo Israel um comportamento e uma atuação eram julgados a partir da situação em que o indivíduo se encontrava na comunidade e suas relações com ela; era na atuação comunitária que se comprovava a fidelidade de alguém, enquanto participante dessa comunidade. O uso linguístico de *sedaqah* mostra, portanto, tratar-se de um conceito essencialmente relacional, de uma relação real entre dois seres e, nesse sentido, seria no próprio relacionamento comunitário que se encontraria a norma (Von Rad, 2006).

Por outro lado, Von Rad chama a atenção para os diversificados relacionamentos simultâneos de um indivíduo, que trazem neles mesmos sua própria “lei”: o indivíduo “pertence a uma família, a uma coletividade política, tribo ou povo, está inserido na vida econômica e pode, quando as circunstâncias o propiciam, entrar em um relacionamento de comunhão com estrangeiros” (id., p. 361). Tal situação se assemelha àquela em que nos encontramos atualmente, tendo de nos adequar às normas familiares, institucionais, de um grupo de amigos, de uma região geográfica e política. Nesse ponto, parece que a própria noção de justiça é influenciada pela ignorância humana da vontade e natureza de Deus, por se desconhecer qual seria essa vontade e natureza, e o termo escapa de seu significado original a ponto de ser equiparado à moral social, a uma certa interpretação legalista em que se pode facilmente confundir o *agir corretamente* com o *agir de acordo com o que está escrito*.

Von Rad cita a diferença entre a concepção de justiça da antiga Israel e a nossa, e afirma que o nosso termo ocidental de *justiça* é insuficiente e muitas vezes leva a mal-entendidos sobre o que se referia por *sedaqah*. Isso porque a *sedaqah* constitui um critério relacional, fundado nas relações entre Javé e Israel e entre os próprios membros da comunidade, assim como dos seres humanos com os animais e seu ambiente natural. Porém, deve-se ter em mente que nessa época, “reinava uma espécie de ‘pan-sacralidade primitiva’, em que aquilo que hoje vemos como dois ambientes comunitários distintos, ainda estava unido” (Von Rad, 2006, p.363). Por ambientes comunitários entenda-se a dimensão *profana* das relações humanas e a dos seres humanos com Deus, a dimensão sagrada; de acordo com o autor, as duas dimensões estariam unidas, ou seja, a moral social e o culto a Deus eram duas faces da mesma realidade.

A *sedaqah* durante muito tempo foi interpretada a partir de pressupostos ocidentais. Sua tradução na Vulgata Latina⁷⁸, *iustitia*, e seu vernáculo correspondente, justiça, sugeria, como indicado acima, o significado de bom comportamento humano em função de uma norma moral absoluta (Von Rad, 2006). Porém, o significado do termo em hebraico abrange um sentido mais amplo do que o entendimento ocidental sugere, podendo ser apontada “como o *valor supremo da vida* e o *fundamento em que repousa toda a existência, se estiver em ordem*” (id., p. 360, grifo nosso). Antes de prosseguir, é importante parar um momento para iluminar a trama que trouxe esta pesquisa até esse ponto do conceito hebraico de justiça, o conceito de que ela é uma norma do bom comportamento humano atrelada à ideia de que é um padrão ético e moral da própria natureza e vontade de Deus. E, finalmente, a noção de que ela é o *valor supremo*, o mais alto valor, aquele que está acima de tudo e que não pode ser superado. Se a retribuição for tal como é conceituada nos moldes contemporâneos, em termos de punição e recompensa, pode-se perguntar: *o que é então aquilo que Deus retribui?* Se a chave para a compreensão da *sedaqah* é o *valor*, então a punição seria a retirada, o afastamento, ou pelo menos a percepção da falta do *valor* para o indivíduo? Enquanto a recompensa, poderia se supor, seria a oferta, a disposição ou a percepção da presença do *valor*?

O termo hebraico צדקה (*sdq*) constitui uma categoria central para compreender a teologia da retribuição no *Livro de Jó*. Enquanto os amigos de Jó argumentam em pró do princípio da retribuição, à qual a retidão assegura bênçãos e a transgressão acarreta desgraça⁷⁹, Jó insiste em sua inocência, questionando se o homem pode realmente ser declarado justo diante de Deus⁸⁰. Brown, Driver e Briggs (1962) registram as ocorrências de *sdq* em Jó como expressões do dilema entre justiça humana e divina, ressaltando a tensão entre o justo e o ímpio. Gzella (2016) interpreta a raiz *sdq* no contexto aramaico e hebraico como referência não apenas à justiça legal (*mišpāt*), mas a um princípio mais elevado de ordem e retidão, enfatizando que, em Jó, o termo exprime a impossibilidade de uma retribuição automática e proporcional entre ação humana e resposta divina. O livro como um todo, como se pode ver na Quadro 2, mostra que a palavra hebraica em questão é um termo chave que se entrelaça em toda obra:

⁷⁸ A Vulgata Latina é a tradução da Bíblia para o latim; o nome se deve à expressão latina “*vulgata editio*”, isto é, “edição para o povo”. A tradução foi feita em 382 d.C. por Jerônimo de Estridão, conhecido como São Jerônimo, a pedido do Papa Dâmaso. A partir do Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, essa tradução era a versão oficial da Bíblia católica. Em VATICAN NEWS, *São Jerônimo: a primeira tradução da Bíblia dos textos originais*. 30 set. 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-09/so-jeronimo-primeira-traducao-da-biblia-dos-textos-originais.html>. Acesso em: 31 ago. 2025.

⁷⁹ Como por exemplo vê-se em Jó 8:4,6, Baldad de Suás diz: “Se teus filhos pecaram contra ele, entregou-os ao poder de sua falta. [...] se és irrepreensível e reto, desde agora ele velará sobre ti”.

⁸⁰ Jó 9:2: “Sei muito bem que é assim: poderia o homem justificar-se diante de Deus?” e em Jó 25:4 “Como pode o homem justificar-se diante de Deus?”

Quadro 2 – Trechos em que aparece o termo *šdq* no *Livro de Jó*

Referência	Termo	Tradução/ Sentido	Contexto em Jó
Jó 4:17	<i>šaddîq</i>	justo	“Pode o homem ser justo diante de Deus?”
Jó 8:6	<i>šaddîq/šedeq</i>	justo / justiça	Baldad afirma: “se és irrepreensível e reto, desde agora ele velará sobre ti e restaurará teu lugar e teu direito”
Jó 9:2	<i>šaddîq</i>	justo	Jó pergunta: “Sei muito bem que é assim: poderia o homem justificar-se diante de Deus?”
Jó 9:15, 20	<i>šedeq</i>	justiça	Jó diz: “Ainda que tivesse razão ficaria sem resposta, teria que implorar misericórdia do meu juiz [...] Mesmo que eu fosse justo, sua boca condenar-me-ia; se fosse íntegro, declarar-me-ia culpado”
Jó 22:3	<i>šaddîq</i>	justo	Elifaz: “Que importa Shaddai que sejas justo: aproveita-lhe a tua integridade?”
Jó 25:4	<i>šaddîq</i>	justo	Baldad: “Como pode o homem ser justificar-se diante de Deus? Ou mostrar-se puro quem nasceu de mulher”
Jó 27:6	<i>šidqî</i>	minha justiça	Jó afirma: “fico firme em minha justiça e não a deixo; minha consciência não me reprova nenhum de meus dias”.
Jó 33:12	<i>šidqəḵā</i>	tua justiça	Eliú: “Não tens razão nisto, eu te digo, pois Deus é maior do que o homem”
Jó 35:7–8	<i>šidqəḵā</i>	tua justiça	“Se és justo, que lhe dás? O que recebe ele de tua mão? A tua maldade só concerne aos mortais”

Fontes: Brown, Driver e Briggs (1962, p.841-843), Gzella (2016, p. 1114-1117) e Bíblia de Jerusalém (2002).

O termo, como se vê, expressa a relação entre Javé e o ser humano; trata-se de um conceito que sustenta a discussão teológica entre Jó e seus amigos e que está relacionado à teologia da retribuição. Após esta aproximação ao significado de justiça, trilha-se agora um próximo percurso reflexivo: o que é a teologia da retribuição divina, que comumente é vista em estado de crise no *Livro de Jó*? Teria a ver com o questionamento sobre se a justiça humana pode ser medida pela lógica simplista de causa e efeito? Estaria, então, centrada em torno da relação que contrapõe a recompensa pelo bom comportamento e a punição pelo seu contrário, o mau comportamento? Ou será que há uma dimensão mais profunda e complexa, que aparece no *Livro de Jó* quase como uma provocação que o texto bíblico não se preocupa em responder:

se Jó era justo, por que lhe foi permitido sofrer? Ao ser eleito como um *justo* por Deus e diante dele, foi então recompensado⁸¹ através da lógica simplista de causa e efeito?

4.1.2. A teologia da retribuição divina

A ideia da retribuição atravessa todo o Antigo Testamento, transformando-se de acordo com momento histórico em que se insere, influenciada por características socioculturais de cada época; aparece em alguns momentos como um princípio pedagógico; perpassa pelo êxodo, de um período de crise e contestação a uma espécie de reinterpretação em que é vista como esperança de uma futura recompensa (Von Rad, 2006; Ausloos, 2023; Eichrodt, 2004). Antes mesmo de Israel, a noção de uma ordem cósmica ou de uma justiça divina que recompensava ou castigava os seres humanos já existia entre povos vizinhos⁸². A transformação da retribuição, enquanto uma *ideia*, uma percepção e um modo de viver, não só de Israel, mas do Antigo Oriente Médio, sofre influência de seu contexto histórico, de conceitos e ideias relacionadas a ele, não só da *sedaqah*, da justiça, por exemplo, mas também de diversos outros conceitos e da própria relação entre o indivíduo, sua comunidade e Javé. O que aqui é chamada de *ideia* da retribuição, explicada a seguir, é uma noção que não se restringe à compreensão elementar de uma retribuição em que os justos recebem bênçãos e os ímpios, maldições; aponta para uma elaboração teológica mais ampla. Desse modo, o que aqui se expõe sobre a teologia da retribuição divina é o pequeno recorte de um tema de estudo muito vasto e tem a intenção de ser uma breve apresentação contextual para discussão dessa ideia no *Livro de Jó*, no qual ela aparece em crise e em contestação.

As histórias bíblicas concebidas pela arte narrativa do Antigo Testamento não escondem as tragédias, violências ou ambiguidades morais, respeitando “o valor e o caráter inevitável de todos os acontecimentos, a ponto de encontrar dificuldade em oferecer ao leitor uma perspectiva espiritual de solução” (Von Rad, 2006, p. 372). Em Israel, o povo viveu com a ideia de justiça sem se preocupar criticamente, praticando-a em situações da vida cotidiana, e ela se tornou objeto de reflexões teóricas em uma fase tardia, quando “Israel teve que encontrar o seu caminho, à luz de pressupostos básicos que fossem adequados à fé, foi uma vida cheia de sofrimentos e de graves perigos, tanto para a coletividade, como para o indivíduo” (id., *ibid.*).

⁸¹ Jó 42:10–17 “Então Iahweh mudou a sorte de Jó [...] Iaweh abençoou a Jó pelo fim de sua vida mais do que no princípio [...] e Jó morreu velho e cheio de dias”.

⁸² Kramer em *History Begins at Sumer* (1981) mostra como os textos sumérios já ligavam justiça divina à prosperidade ou desgraça, ver capítulo 29 “Destruction and Deliverance - The First Liturgic Laments”.

Nesse período, Israel sentia “os sofrimentos e as ameaças da existência a que estava entregue indefeso, [...] a natureza da sua fé forçava-o a relacionar com Javé todas as peripécias da sua vida cotidiana” (id., *ibid.*). Nessa perspectiva, Von Rad aponta para o realismo sombrio do Antigo Testamento, que nasce do confronto entre as catástrofes da vida e a fé na justiça de Javé, o qual Israel buscou interpretar a partir de um entendimento *dogmático*, que ao mesmo tempo em que orientou sua visão de mundo, também colocou as ideias sobre a *sedaqah* à prova (id., *ibid.*).

A concepção e a interpretação da existência e da *realidade* para Israel era muito diferente do racionalismo ocidental, que tendia a compreender a vida através do princípio lógico de causalidade, isto é, da percepção de que um evento ocorre como consequência de um primeiro evento: Israel tinha uma visão sintética da existência (Von Rad, 2006). Assim, para Israel “há uma relação perfeitamente analisável entre o que o ser humano faz e o que lhe acontece, de tal sorte que a má ação acaba por se tornar prejudicial ao seu autor, e a boa, por lhe ser benéfica” (id., p. 373). Isso significa que a consequência ou o resultado de uma ação não eram vistas como coisas distintas da ação, mas se dava como um prolongamento do próprio ato, como um único processo contínuo, de forma que a consequência que afeta o autor da ação é quase materialmente constitutiva (id.). Como uma pedra jogada na água, “toda ação provoca um movimento para o bem ou para o mal, desfecha uma série de reações em cadeia em que, [...] só se restabelece o equilíbrio quando o culpado é atingido pela conveniente retribuição” (id., p. 373). Na mentalidade do povo israelita, o ato não se encerra no instante em que é praticado, mas se prolonga no tempo, carregando em si mesmo, no próprio ato, os efeitos inevitáveis de sua ação, de forma que os efeitos da ação, a sua consequência, não são externas, como uma autoridade que pune depois de um ato pecaminoso, mas fazem parte da própria “constituição material” do próprio ato (Von Rad, 2006).

Dessa forma, o que se apresenta sobre a justiça e retribuição no Antigo Testamento é diferente da tradição ocidental de justiça, em que existe uma norma preestabelecida, um juiz que avalia a ação de um indivíduo e que, com base na lei, decide se a pessoa deve ser ou não punida, ou recompensada. No pensamento bíblico, a ação já traz em si a consequência, não há um tribunal ou uma norma para julgá-la depois; tal qual uma lei natural ou moral automática, o próprio mal gera sua destruição e o oposto é verdadeiro para o bem (Koch, 1983). Além disso, “está em vigor uma alternativa apodítica que, de modo muito simples, oferece à pessoa ou bênção ou destruição, sem maior detalhamento baseado em atenção especial a quão importante

uma ação é julgada ser”⁸³ (id., p. 65, t.n.). Nessa visão, não há uma gradação de maleficência do pecado, como se um pecado mais leve devesse resultar em uma punição mais branda. Tal qual um jogo de causa e consequência, especialmente em *Provérbios* (Koch, 1983), a ação humana é, portanto, apresentada em um esquema de causalidade moral de dualidade: bênção ou ruína, vida ou morte, justo e injusto⁸⁴.

A concepção israelita considera “como uma unidade o que costumamos separar, ou de esfera de ação geradora de destino” (Von Rad, 2006, p. 373) e, assim, exprime uma relação entre ato e destino, ação e consequência, culpa e pena. Pela lógica israelita, a desgraça desencadeada por um ato colocava em movimento uma espécie de extensão de desgraça que podia afetar a própria comunidade e, caso não fosse enfrentada, podia recair sobre inocentes (id.). Utilizavam-se, dessa forma, estratégias de contenção com palavras de exorcismo, que poderiam redirecionar a consequência para o próprio infrator ou afastar a responsabilidade da comunidade: “Nos casos duvidosos podia-se dizer: ‘O sangue (isto é, o assassinato) recaia sobre...’ (*Js* 2.19; *Jz* 9.24; *2Sm* 1.16) ou pedir a Deus que afastasse da comunidade a responsabilidade pelo crime (*Dt* 21.8)” (id., p.374), por expiação comunitária ou execução do culpado, neutralizando a desgraça que poderia recair sobre o povo. “O Antigo Testamento usa várias expressões para exprimir essas relações que são todas muito fortes e não podem ser interpretadas unilateralmente de maneira espiritual” (id. *ibid.*), por exemplo, “cair a culpa do sangue sobre a cabeça de alguém”; “afastar a culpa do povo”; “fazer recair”. Para Von Rad, tais imagens não podem ser entendidas só de modo espiritual ou metafórico, de forma unilateral; além disso, elas estariam expressando a mentalidade de que o ato realmente gera uma força negativa quase material, que precisa ser redirecionada ou neutralizada.

A ideia de retribuição surge como uma noção complexa, embora o conceito pareça presente em todo o Antigo Testamento; em contrapartida, no conjunto das línguas contemporâneas não se tem uma terminologia precisa e específica para expressar a palavra hebraica para *retribuição*. Dessa forma, a ideia de retribuição é expressa por meio do emprego de diversos termos neutros, cujos significados dependem em grande medida do contexto (Ausloos, 2023). Por exemplo, “Os termos ‘*awon* [iniquidade, culpa] ou *hatta't* [pecado] designam tanto o ato mau como as suas consequências nefastas, isto é, a pena, que, no fundo, são idênticos para o hebraico” (Von Rad, 2006, p. 373). No Antigo Testamento, o conceito de

⁸³ [...] there is an apodictic alternative in force which very simply offers one either blessing or destruction, without further delineation based on giving special attention to how important an action is judged to be.

⁸⁴ Nesse ponto, o *Livro de Jó* questiona a falha dessa lógica, como se vê em Jó 21:7: “Por que os ímpios continuam a viver, e ao envelhecer se tornam ainda mais ricos?”.

retribuição é frequentemente relacionado à noção de benção e maldição divinas, de acordo com Ausloos, como ele aponta no Deuteronômio:

Por exemplo, na véspera da tomada de posse da Terra Prometida, o autor de Dt 11:13–15 coloca as seguintes palavras na boca de Moisés, a fim de motivar Israel a buscar coisas boas: **13** “Se vocês apenas obedecerem a cada mandamento que hoje lhes ordeno — amando o SENHOR, o seu Deus, e servindo-o de todo o coração e de toda a alma — **14** então ele dará chuva à sua terra na estação certa, a chuva temporã e a serôdia, e vocês recolherão o seu cereal, o seu vinho e o seu azeite; **15** e ele dará pasto em seus campos para o seu gado, e vocês comerão até ficarem saciados.” Em contraste, se os israelitas quebrarem os mandamentos de Deus, uma série de maldições os espera. Para citar algumas, Dt 28:17–20 funciona como bom exemplo: **17** “Maldito será o teu cesto e a tua amassadeira. **18** Maldito será o fruto do teu ventre, o fruto da tua terra, a criação das tuas vacas e das tuas ovelhas. **19** Maldito serás ao entrares e maldito serás ao saíres. **20** O SENHOR enviará sobre ti maldição, confusão e frustração em tudo o que fizeres, até que sejas destruído e pereças depressa, por causa da maldade dos teus atos, porque me abandonaste.” A lista de maldições que Israel pode esperar recair sobre si quando transgredir os mandamentos de Deus parece interminável: Deus afligirá Israel com pestilência, febre, inflamação, calor e seca, úlceras, tumores, sarna e coceira, confusão mental, cegueira e loucura. E isso é apenas uma seleção das maldições que, segundo Dt 28:21–44, cairão sobre os israelitas se agirem contra a vontade de Deus. (Ausloos, 2023, p. 155-156, t.n.⁸⁵)

Segundo Ausloos (id., p.156), “É evidente que, segundo o Deuteronômio — e quase todos os textos do Antigo Testamento têm o mesmo tom —, a retribuição pelo bem e pelo mal é quase sempre concebida como terrena⁸⁶” e não em uma eventual vida após a morte. Entretanto, Ausloos contrapõe que, apesar de praticamente todo o Antigo Testamento concordar quanto à ideia de que retribuição se referia a vida terrena, tanto em sentido positivo quanto negativo, há muitas variações. As diferentes noções do conceito de retribuição, “conduzem à questão de saber se, dentro do Antigo Testamento, é possível identificar uma evolução desse conceito [...] De todo modo, não é fácil apontar um desenvolvimento linear⁸⁷” (id., p. 156). Embora seja

⁸⁵ For instance, on the eve of the taking possession of the Promised Land, the author of Deut 11:13–15 puts the following words into Moses’ mouth in order to motivate Israel to pursue good things: 13 If you will only heed his every commandment that I am commanding you today – loving the LORD your God, and serving him with all your heart and with all your soul – 14 then he will give the rain for your land in its season, the early rain and the later rain, and you will gather in your grain, your wine, and your oil; 15 and he will give grass in your fields for your livestock, and you will eat your fill. In contrast, if the Israelites break God’s commandments, a series of curses awaits them. To name but a few, Deut. 28:17–20 functions as a good example: 17 Cursed shall be your basket and your kneading bowl. 18 Cursed shall be the fruit of your womb, the fruit of your ground, the increase of you come in, and cursed shall you be when you go out. 20 The LORD will send upon you disaster, panic, and frustration in everything you attempt to do, until you are destroyed and perish quickly, on account of the evil of your deeds, because you have forsaken me. The list of curses which Israel can expect when it trespasses God’s commandments seem endless: God will afflict Israel with pestilence, fever, inflammation, heat and drought, boils, ulcers, scurvy and itch, confusion of mind, blindness and madness. And this is only a selection of the curses that will hit the Israelites, according to Deut 28:21–44 if they act against God’s will.

⁸⁶ It is clear how according to Deuteronomy – and almost all Old Testament texts have the same tenor – retribution for good and evil is almost always conceived of as earthly.

⁸⁷ These divergent presentations on ‘retribution’, moreover, lead to the question whether, within the Old Testament, an evolution of this concept can be found [...] In any case, it is not easy to point out such a development.

provável que a noção de retribuição tenha passado por uma evolução diacrônica, também é possível que várias concepções tenham coexistido simultaneamente, dependendo da escola de *teologia* ou *antropologia* se adote (Ausloos, 2023).

Atribuía-se a participação de Javé de modo elementar como aquele quem conduzia, quem dirigia, à sua maneira, todas as coisas. E, dessa forma, atribuía-se diretamente ao próprio Javé o evento desencadeador, prejudicial ou benéfico, provocado por uma ação: “Era ele quem acionava os efeitos do processo desencadeado, de modo que o culpado só tinha a ele para recorrer, para que ele interrompesse o encadeamento e fizesse com que a desgraça, que já havia sido posta em curso, fosse desviada do autor” (Von Rad, 2006, p.374). Somente Javé poderia decidir se alguém era ou não culpado; diferentemente de outros povos, Israel entendia que até essa *lei retributiva* de causalidade só poderia existir através de Javé, *Aquele* que governa todas as coisas. Nesse contexto, qualquer benção ou punição era atribuída a Javé e só a Ele se poderia recorrer (id.). Para Von Rad, não se pode falar de um *dogma da retribuição*, “pois a noção de retribuição, na medida em que considera a ‘punição’ como um ato judiciário suplementar, pressupõe um pensamento jurídico inteiramente estranho a todo esse conjunto de noções” (id., p. 374-375).

Nos livros sapienciais, como os de Jó e Qohelet (Eclesiastes), há tensão e críticas sobre a lógica da retribuição divina. Em Jó, a insistência na inocência do protagonista revela a contradição da aplicação automática da retribuição: mesmo justo (*ṣaddîq*), Jó sofre intensamente, questionando se a *ṣedaqah* garante, de fato, uma retribuição proporcional. Há de se lembrar que os amigos de Jó tentam convencê-lo de que o sofrimento é castigo por algum pecado oculto, defendendo a noção da época sobre retribuição divina, como se vê na fala de Baldad de Suás: “Não, Deus não rejeita o homem íntegro, nem dá a mão aos malvados” (Jó 8:22). Enquanto Jó, certo de sua fidelidade, defende-se e contrapõe à ideia da retribuição: “Sou íntegro? Eu mesmo já não sei, e rejeito a minha vida! É por isso que digo: é a mesma coisa! Ele extermina o íntegro e o ímpio!” (Jó 9:21-22); “Que significam, pois, vossas vãs consolações? Se nas vossas respostas não há mais que perfídia!” (Jó 21:34); “Deus abateu-me o ânimo, Shaddai encheu-me de terror. E, todavia, não me dou por vencido por estas trevas; ele, porém, cobriu-me o rosto com a escuridão” (Jó 23:16-17). Assim, a reflexão sapiencial desloca o foco da retribuição mecânica para a experiência existencial da justiça diante de Deus (Brown; Driver; Briggs, 1962; Gzella, 2016). “Os diálogos em Jó mostram um ‘abalo ainda mais radical’ do

conceito de que existe uma poderosa esfera de influência em que as consequências embutidas de uma ação se realizam”⁸⁸ (Koch, 1983, p.80, t.n.).

A contradição que se vê no *Livro de Jó* é a inexplicável relação entre a sua atitude, sua conduta como um membro fiel de sua comunidade e as experiências que o cercam: a perda dos bens, a morte⁸⁹ dos filhos, a doença que aflige seu próprio corpo. “Jó havia perdido tudo. Segundo sua opinião, Javé havia invertido a lógica ação-consequência em seu caso (9:22): ‘É tudo a mesma coisa; por isso digo: ele destrói tanto o íntegro quanto o perverso’ (cf. v. 20)”⁹⁰. (Koch, 1983, p.80, t.n.). No caso de Jó, era como se Deus desconsiderasse suas ações ou até mesmo como se jamais tivesse se interessado pela natureza delas, enviando desgraças ao caminho de Jó de modo arbitrário (Koch, 1983). Para Von Rad, o sofrimento naquela época era comumente visto como algo hostil à vida, algo negativo, e raramente com o sentido de valor pedagógico e redentor: “a ideia de que os sofrimentos servem para a educação e a purificação do ser humano, de que constituem um fator positivo nos pensamentos salvíficos de Deus, que mais tarde iria ocupar um espaço tão amplo na fé cristã, é muito mais rara” (2006, p.390). Em Jó, “é sobretudo Eliú quem representa bem essa concepção pedagógica (*Jó* 3,12-33; cf. 5,17ss)” (id., ibid.).

Jó reclama que Deus recorre até mesmo aos seus pecados da juventude para justificar às desgraças que lhe são enviadas: “Pois rediges contra mim sentenças amargas, obrigas-me a assumir os pecados de minha juventude e prendes meus pés ao cepo [...]” (*Jó* 13:16). O que resta a Jó é recorrer a Deus como seu interventor e inicia um empreendimento duvidoso: ele busca argumentar contra Deus sobre o que lhe foi retribuído, afirmando ter a consciência tranquila frente a suas ações: “Longe de mim dar-vos razão! Até o último alento mantereí minha inocência, fico firme em minha justiça e não a deixo; minha consciência não reprova nenhum de meus dias” (*Jó* 27:5-6). Ao contestar a Deus por sua punição, Jó é rebatido e exposto por sua presunção, primeiro por Eliú (*Jó* 35:7: “Se és justo, que lhe dás, o que recebe ele de tua mão?”), depois por Javé em seus discursos (*Jó* 40:8: “Atreves-te a anular meu julgamento, ou a condenar-me, para ficares justificado?”).

⁸⁸ The dialogues in Job show an even more radical “shaking-to-the-foundations” of the concept that there is a powerful sphere of influence in which the built-in consequences of an action take place.

⁸⁹ Von Rad (2006) apresenta as diferenças conceituais entre o conceito de morte da época e o conceito de morte atual, referindo que “Para Israel, entretanto, o âmbito da morte atingia muito mais profundamente a área dos vivos. Fraqueza, doença, prisão e emergência criada por inimigos já constituíam, em si, uma espécie de morte. O doente em estado grave, impedido de realizar certas funções vitais ativas, já se encontra num estado de morte relativa” (p. 376). Ver mais em *Teologia do Antigo Testamento*.

⁹⁰ Job had lost everything. According to his opinion, Yahweh had gotten the Action-Consequences-Construct backwards in his case (9:22). “It is all one; therefore I say, he destroys both the blameless and the wicked” (cf. v. 20).

Para Koch, aquele que quer ser mais elevado, mais justo do que Deus, deve ser capaz de assumir o lugar Dele governando o mundo: “Como Deus é o Todo-Poderoso, deve também estar acima de qualquer reprovação no que se refere ao relacionamento com a comunidade. Se não fosse assim, tanto Deus como o mundo já teriam deixado de existir⁹¹” (Koch, 1983, p. 81, t.n.). Ainda assim, no Epílogo do livro Javé se indigna com os amigos de Jó, “porque não falastes corretamente de mim, como o fez meu servo Jó” (*Jó* 42:7); além disso, restaura a felicidade de Jó, duplica seus bens e o abençoa ao final de sua vida mais do que no princípio. O que o poeta estaria inferindo sobre a retribuição divina com o epílogo de Jó? O que Jó falou corretamente de Deus? Se no final a retribuição divina é reafirmada, qual atitude dele estaria sendo recompensada por Deus, afinal? E o que teria a ver a visão de Jó em meio a tudo isso?

Sob a perspectiva do sofrimento como a parte visível e aparente de um conjunto de circunstâncias que se passam no pano de fundo da história de Jó – isto é, a aposta de Javé com Satã e a própria relação entre Jó e Javé –, é possível criar um espaço de reflexão e levantar como questão se o sofrimento de Jó, em diálogo com a teologia da retribuição divina, constitui um campo fértil para se pensar o lugar da atitude e da fé. Jó é descrito como “íntegro, reto, temente a Deus e que se afasta do mal” (*Jó*, 1:1) e ainda sim é sujeitado ao sofrimento. Com a teologia da retribuição como pano de fundo, tornou-se imprescindível apontar o conceito hebraico de justiça que o acompanha. O termo hebraico “*sedaqah*”, cuja interpretação ocidental perde características importantes de seu significado, vincula-se a relacionamento, a valor e a salvação. O termo se entrelaça com a teologia retributiva, comumente sintetizada pela ideia de que o justo prospera e o ímpio sofre. A crise de Jó é, portanto, uma crise que se relaciona diretamente a noção de retribuição e da concepção hebraica de justiça; portanto: se Deus é justo e o justo sofre, com que finalidade sofre?

4.2 O LIVRO DE JÓ COMO CAMINHO DE DISCIPULADO

Ao apontar o *Livro de Jó* como Caminho de Discipulado, busca-se propor a linha interpretativa de *Jó como a encarnação do arquétipo do sofrimento humano*. Isto significa que o drama de Jó encarna, dá corpo, torna visível e expressa simbolicamente o drama universal do ser humano diante do sofrimento. Dessa forma, Jó é *uma* imagem do arquétipo do sofrimento, em outras palavras, é um *modo de reação* da natureza humana frente ao sofrimento. A história do personagem dialoga com uma etapa primordial do processo de individuação. E falar sobre a

⁹¹ Since God is the Almighty, God must also be beyond reproach as concerns a relationship with the community. If it were not so, both God and the world would have been long gone.

individação não se resume ao estado fixo do objeto já constituído, mas de sua *expressão historial*, isto é, da história do próprio processo: “Numa totalidade historial, cada ponto, cada passo da História implica na totalidade do processo”, diz Harada (1971, p.119). Portanto, falar da dinâmica de um processo, implica falar de *uma realidade viva* que se *dá e é*, em cada passo da trajetória de um *vir a ser*, que perfaz o ser em cada etapa em um *modo de ser* do que se é e daquele que poderá se tornar. “O fim a atingir nesse processo de Individação, o *telos* do homem total na plenitude da madureza humana se chama *Selbst*”⁹² (id., p.120), ou seja, a finalidade, o sentido último e direção essencial da individuação é levar o ser humano à realização plena de si mesmo e do Si-mesmo, um modo de ser em que consciência e inconsciente se integram em harmonia.

De modo análogo, na teologia cristã o caminho de discipulado – neste estudo pelo viés de Dietrich Bonhoeffer – é também um caminho de transformação. Um caminho pelo qual um indivíduo segue o chamado de Cristo de forma *existencial*, assumindo o sofrimento e a renúncia como parte desse seguimento com obediência e fé. “A cristologia é o fio condutor, ponto de partida e chegada de toda teologia bonhoefferiana. A partir dela, todos os temas são abordados e pensados, isto é, à luz da vida e obra do Cristo” (Machado; Kuzma, 2023, p. 303), não se tratando somente de um estudo teórico, mas de um estudo que supõe uma compreensão existencial, acessível através da experiência individual (Kuzma; Machado, 2023). Para Bonhoeffer (2016), o discipulado é inseparável do seguimento radical de Cristo e da aceitação *do custo* da graça. É digno de nota que a psicologia analítica também aborda Cristo⁹³. Segundo Jung, “*Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo*” (Jung, 2022a, § 70).

Como foi visto acima⁹⁴, o Si-mesmo na psicologia analítica abarca o centro da psique consciente e o inconsciente. No caso de Cristo, trata-se do *arquétipo atualizado* do Si-mesmo, enquanto o *arquétipo em si* remonta a algo anterior à própria imagem, como “o ideal presente como móvel e como a insinuação formal da tendencia interior, existente em cada símbolo arquetípico” (Harada, 1971, p.128). Assim, o Si-mesmo não existe como figura atualizada, isto é, ele pode se representar como imagem atualizada de si mesmo, mas não é a imagem. Se em todas as imagens arquetípicas está presente o Si-mesmo, por outro lado existem arquétipos que apresentam uma maior proximidade a ele. A figura arquetípica, o arquétipo atualizado ou o símbolo do Si-mesmo, com tal proximidade, como “uma das formas, uma das etapas mais

⁹² Harada utiliza a palavra em original do alemão para se referenciar ao Si-mesmo: “Selbst significa: o mesmo. Indica uma identidade consigo mesmo mais profunda e mais completa do que o Eu” (Harada, 1971, p.120, nota de rodapé).

⁹³ Ver Capítulo V, “Cristo, símbolo do si-mesmo”, em *Aion* (2022a).

⁹⁴ Ver subcapítulos 2.3 e 2.4 da dissertação.

consumadas do processo de individuação” é Cristo (id., ibid.). “Isto significa: a presença da insinuação formal do *Selbst* tem *graus de nitidez, perfeição e integração*, conforme a maior ou a menor aproximação de um arquétipo do seu *telos* final” (id., ibid.).

Nessa perspectiva, a afirmação de Jung de que “*Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo*” pode ser entendida em dois sentidos. O primeiro sentido seria ver Cristo como a “figura arquetípica, o símbolo existente no indivíduo e na Humanidade como *uma* das formas, uma das etapas mais consumadas do processo de Individuação” (id., ibid), como o mito central, principalmente do Ocidente; o símbolo vivo que estrutura o imaginário, a ética e a consciência da civilização cristã. E, no segundo sentido, o Cristo histórico, ou seja, como o exemplo de um indivíduo que alcançou tal grau de aproximação do Si-mesmo a ponto de ilustrar o processo de individuação. Em suas palavras, Jung esclarece:

Por que motivo – perguntará o leitor – falo aqui de Cristo e de sua parte contrária? Falamos necessariamente de Cristo, porque Ele é o mito ainda vivo de nossa civilização. É o herói de nossa cultura, o qual, sem detrimento de sua existência histórica, encarna o mito do homem primordial [*Urmensch*], do Adão mítico. É Ele quem ocupa o centro do mandala cristão [...] Ele está dentro de nós e nós estamos nele. Seu Reino é a pérola preciosa, o tesouro escondido no campo, o pequeno grão de mostarda que se transforma na grande árvore; é a cidade celeste. Do mesmo modo que Cristo, assim também o seu reino está dentro de nós. Acho que estas poucas referências universalmente conhecidas são suficientes para caracterizar a posição psicológica do símbolo de Cristo. *Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo*. Representa uma totalidade da natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um Filho de Deus, *sine macula peccati*, que não foi manchado pelo pecado. (Jung, 2022a, § 69-70)

O interesse de Jung, portanto, se inclina para o primeiro sentido. Seu objetivo está em “mostrar como a imagem tradicional de Cristo concentra em si mesma as características de um arquétipo – do arquétipo do si-mesmo⁹⁵” (Jung, 1968, §123, t.n.). A *imago Dei*, para Jung, é a imagem da imagem, e nesse sentido, Cristo é a verdadeira imagem de Deus e em sua semelhança “é formado o nosso homem interior — invisível, incorpóreo, incorruptível e imortal”⁹⁶ (id., §70, t.n.).

A figura de Cristo é “constituída como sedimentação das experiências religiosas de uma parte da Humanidade, chamada cristãos, num longo processo histórico” (Harada, 1971, p. 129), encontrada nos dogmas, na Liturgia e na Bíblia. Por outro lado, Jung aborda a falta do elo, da ponte que liga o dogma com a experiência do indivíduo, restando apenas a *crença* no dogma. “Ele já não formula, não exprime: é apenas um dogma em si e por si, que não se apoia em

⁹⁵ In the present study I have affirmed the latter alternative. I have tried to show how the traditional Christ-image concentrates upon itself the characteristics of an archetype—the archetype of the self.

⁹⁶ Christ, on the other hand, is the true image of God, after whose likeness our inner man is made, invisible, incorporeal, incorrupt, and immortal.

nenhuma experiência comprovável” (Jung, 2022a, § 276). Nessa perspectiva, os dogmas são abordados como símbolos do inconsciente, que constituem uma condensação de experiências arquetípicas, condensações “da chamada ‘história da salvação’, ou seja, do mito da natureza e da ação divina desde os primórdios” (id., §278). Para se aproximar da compreensão do dogma é preciso “levar em conta o mundo dos mitos da Ásia anterior que está originalmente na base do cristianismo e, depois, a mitologia, como expressão de uma disposição humana geral” (id., §276). Esta disposição corresponde ao inconsciente coletivo, o qual só pode ser conhecido através da fenomenologia individual e cujas formas representativas, os arquétipos, supõe-se como ordenadores inconscientes das representações, são eles *as formas* do instinto humano (id.).

Desse modo, na teoria junguiana, transcender aos dogmas significa abrir-se ao impulso da intencionalidade arquetípica. A “re-condução da doutrina fossilizada em conceitos do Eu consciente à sua primitiva intencionalidade se chama *Anamnesis*⁹⁷ *das fontes originárias*” (Harada, 1971, p. 129). As imagens do Si-mesmo produzidas no decurso do processo de individuação representam a restauração da imagem divina por meio da *anamnesis*, isto é, são os passos desse retorno, e o próprio retorno, às fontes originárias que é o inconsciente coletivo. O exame dos arquétipos realizado por Jung lhe mostrou que no inconsciente coletivo, na alma do ser humano, existe uma imagem, que varia em representação e em graus de intensidade na relação ego/Si-mesmo. A imagem correspondente a uma integração superior, à realização da individuação, ao Si-mesmo, é encontrada em Cristo (id.). Podemos nos perguntar: Cristo é o símbolo que ilustra o arquétipo do Si-mesmo, que ilustra o símbolo de Jó?

Jung (1968) aponta que a imagem de Deus no ser humano não foi destruída pelo pecado, somente danificada e corrompida e que sua restauração pode ocorrer por meio da *graça divina*. E relaciona esse processo à *Carta a Romanos* 12:2: “E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus” (Jung, 2022a, § 73). Para Jung, quando Paulo fala em renovação da mente (*anakainosis, reformatio*), equivale justamente à restauração simbólica da imagem de totalidade, à imagem divina na alma humana; em outros termos, equivale

⁹⁷ O termo *anamnesis* aparece também no parágrafo 279 em *Aion* (1968). Jung explica que quando um “organismo vivo” é cortado de suas raízes, perde o contato, as conexões com o fundamento de sua existência e necessariamente perece. Quando isso ocorre, a anamnese de suas origens se torna uma questão de vida ou morte. Jung utiliza o termo *anamnesis*, do grego “recordação”: lembrar-se do fundamento original, a reconexão, o reconhecimento do inconsciente coletivo, reaproximar-se do símbolo e da experiência dele, sem a qual a indivíduo perde a sua alma.

psicologicamente à integração do inconsciente coletivo, etapa essencial e última do processo de individuação (Jung, 1968).

Na abordagem teológica de Bonhoeffer, em sua obra *Discipulado*, o autor distingue a noção de graça em duas perspectivas: a “graça barata” que se refere à graça reduzida à doutrina, ao privilégio religioso; e a “graça preciosa”, que implica a renúncia de si mesmo e a obediência concreta ao chamado de Cristo, como será visto mais detalhadamente adiante. Primeiramente, é necessário apontar que se parte da noção de que:

[...] graça significa propriamente benevolência ou favor de Deus que Ele abriga em Si mesmo em relação a nós e que O inclina a nos dar a Cristo, ao Espírito com os Seus dons [...] a graça faz com que possamos considerar-nos completamente justificados diante de Deus; ela não se divide nem se fraciona, como acontece com os dons, mas nos incorpora totalmente em sua benevolência, por causa de Cristo, nosso intercessor e mediador, e pelo fato de já terem começado em nós os dons. (Lutero, 2003, p. 14, t.n.⁹⁸)

No ponto de vista de Martinho Lutero, a graça é um presente divino de Deus para o ser humano, mediado por Cristo. Para Karl Barth, “Graça é o fato incompreensível de que Deus Se agrada de um indivíduo, e de que um indivíduo pode alegrar-se em Deus⁹⁹” (1968, p.31); somente quando é incompreensível, paradoxal, é que ela é graça. Barth concebe a graça como um acontecimento, que só existe onde a Ressureição é proclamada, Deus vindo através de Cristo reconcilia o mundo consigo, porque “A graça é o dom de Cristo, que expõe o abismo que separa Deus e o homem e, ao expô-lo, *reconcilia-o*¹⁰⁰” (Barth, 1968, p.31). Nesse sentido, assim como Lutero, Barth vê em Cristo o mediador e o intercessor da graça, a ponte que reúne o indivíduo a Deus. O dom da graça torna o indivíduo participante em proclamar a “transformação do tempo e das coisas, [...] Onde a graça de Deus está, torna a própria existência do mundo e a própria existência de Deus em uma questão e uma promessa diante da qual o indivíduo deve lutar por ela¹⁰¹” (id., *ibid.*).

⁹⁸ “[...] gracia significa propriamente benevolencia o favor de Dios que él abriga consigo mismo hacia nosotros y que le inclina a darnos a Cristo, al Espíritu con sus dones. [...] la gracia hace tanto que nos podemos considerar completamente justificados ante Dios; ella no se divide ni se fracciona, como ocurre con los dones, sino que nos incorpora totalmente en su benevolencia, por causa de Cristo, nuestro intercesor y mediador, y por haber comenzado los dones en nosotros.”

⁹⁹ “Grace is the incomprehensible fact that God is well pleased with a man, and that a man can rejoice in God”

¹⁰⁰ “Grace is the gift of Christ, who exposes the gulf which separates God and man, and, by exposing it, bridges it” – a expressão “bridges it” apresenta o sentido de ligação, de criar uma ponte entre uma coisa e outra, por esse motivo preferimos pelo verbo *reconciliar*, para corroborar o sentido de estabelecer, ou nesse caso, de reestabelecer uma ligação entre o ser humano e Deus.

¹⁰¹ For, where the grace of God is, men participate in proclaiming the transformation of time and of things [...] Where the grace of God is, the very existence of the world and the very existence of God become a question and a hope with which and for which men must wrestle.

A graça exige do indivíduo ser um testemunho da *fidelidade* de Deus encontrada em Cristo, que, “quando é encontrada e reconhecida, exige uma fidelidade correspondente a Deus” (id., *ibid.*). A *fidelidade*, isto é, a “fé” é: “um *chamado que ilumina e desperta para a ação*; ela traz consigo uma missão, diante da qual nenhuma outra missão é possível. Pois o nome d’Aquele em quem os dois mundos se encontram e se separam deve ser honrado, e para essa missão a graça provê plena autoridade” (id., *ibid.*). Portanto, fé é a aceitação da exigência de obediência. Nesse ponto, a partir das contribuições de Lutero e Barth, pode-se ver a graça como se fosse a última pincelada de uma obra de arte em que o próprio Deus é o pintor. Em Jung (2022a), a graça equivale justamente a uma restauração da imagem de totalidade; ela representa o momento em que o ser humano se reconcilia com a imagem de Deus, o Si-mesmo, o próprio inconsciente.

Bonhoeffer corrobora o pensamento de Lutero e Barth de que a graça advém de um *resultado* divino. Ele aponta que é por meio de Deus que se recebe a graça, mas que, de modo algum, dispensa o discipulado. É denominada por Bonhoeffer de “graça preciosa” e ele explica que é preciosa porque chama o indivíduo ao discipulado de Cristo, por custar a vida ao ser humano, por ter custado a vida do filho Deus, porque ela justifica e perdoa o *pecador* (Bonhoeffer, 2016). “É graça, sobretudo, porque Deus não considerou que seu próprio Filho custasse caro demais para pagar por nossa vida, e assim o deu por nós. A graça preciosa é a Encarnação de Deus” (id., p.21). Ela chega ao indivíduo como mensagem de perdão ao coração despedaçado, como um chamado. Para Bonhoeffer, o chamado ao discipulado é “o compromisso exclusivo com a pessoa de Jesus Cristo, a subversão de todo legalismo por meio da graça daquele que chama [...] Vai além do antagonismo entre lei e evangelho. Cristo chama, o discípulo simplesmente o segue” (id., p. 34). Nesse contexto, o discipulado como um compromisso exclusivo implica uma *relação* entre *Aquele* que chama e outro que segue; portanto, “Segue-me” (Mt 9:9) é a forma pura da graça em ação. Ao apontar a subversão de todo legalismo por meio da graça, Bonhoeffer aponta a falha interpretativa de que, pelo legalismo, o homem busca chegar a Deus pelas boas obras. Na graça, é Deus quem vai ao encontro do homem e quem o chama ao discipulado, isto é, o discipulado não nasce apenas da obediência à lei, ele “Vai além do antagonismo entre lei e evangelho” (Bonhoeffer, 2016, p.34); quando Cristo chama e o discípulo o segue é a união da graça ao mandamento (id.).

Contudo, quando a graça é compreendida como algo previamente dado, como ponto de partida que não implica custo nem seguimento, trata-se de uma inversão hermenêutica do seu significado. Bonhoeffer denomina essa interpretação como *graça barata*. A graça barata é a redução da graça a um pressuposto inócuo: tomada como previamente dada ao ser humano, sem

custo e sem discipulado, ela se torna ilusão — uma inversão do seu sentido próprio, que é dom gratuito que convoca e configura a vida (Bonhoeffer, 2016). A graça barata é “como resto de estoque, perdão barateado; é graça como riqueza inesgotável da Igreja, graça que mãos levianas gastam sem vacilo nem limite; é graça sem preço, sem custo” (id., p. 19). Essa falha interpretativa apresenta uma espécie de cobertura barata para os pecados, quase como uma licença para pecar à vontade, já que os pecados não necessitam de um arrependimento verdadeiro para serem perdoados (Bonhoeffer, 2016).

Em Jó, como vimos, o debate da teologia da retribuição é o pano de fundo dos diálogos e de sua interpretação teológica. Enquanto os amigos falam em favor da ideia da retribuição, Jó defende sua justiça e aponta a falha dessa doutrina. Entre a graça barata e a teologia da retribuição pode-se notar uma certa similaridade: existe a noção de uma retribuição automática em ambas. Nesse pensamento há uma espécie de inflação, de *hybris*, que se transveste de justiça e de fé, quando na verdade, zela pela autopreservação, pelo controle e por uma fé utilitarista. Entre as queixas finais de Jó, ele diz “A justiça eu vestia como túnica, o direito era meu manto e meu turbante [...] E pensava: ‘Morrerei no meu ninho, depois de dias numerosos como a fênix’” (Jó 29 14,18).

Esse orgulho (*hybris*) Jung vê como fenômeno resultante da identificação com o inconsciente, podendo trazer uma autoconfiança exagerada ou até desagradável. Ele descreve tais pessoas assim: “não há o que não saibam, é como se estivessem a par de tudo que se relaciona com o próprio inconsciente, acreditando reconhecer tudo que dele emerge” (2014c, §221). Ou, ao contrário, há aqueles que se sentem resignados e deprimidos. Ele sugere que esses dois estados extremos são como “semelhantes a Deus”, semelhantes no sentido de que envolvem uma expansão da personalidade, como se estivessem além dos seus limites pessoais. Nas palavras de Jung, é uma presunção: “ambos, a seu modo, ultrapassam as proporções humanas, possuem algo de “sobre-humano”, podendo ser expressos figuradamente como “semelhantes a Deus”. Se quisermos evitar o emprego dessa metáfora, poderíamos falar de *inflação psíquica*” (id., § 227).

Nesse contexto, pode-se lembrar os primeiros discursos de Jó: “Pereça o dia que me viu nascer, a noite que disse: ‘Um menino foi concebido!’”; “Ah, se pudessem pesar minha aflição e pôr na balança meu infortúnio, seriam mais pesados que a areia do mar, por isso minhas palavras são desvairadas” (Jó 3:3; Jó 6:2-3). Iahweh também aponta a presunção de Jó em vários momentos de seu discurso: “Atreves-te a anular meu julgamento, ou a condenar-me, para ficares justificado? [...] Então também te louvarei, porque podes com tua direita garantir-te a salvação” (Jó 40:8,14). É digno de nota que tal presunção não é uma forma de arrogância

consciente; Jung diz: “Não se tem diretamente consciência deste estado. Pelo contrário: sua existência só pode ser detectada, na melhor das hipóteses, a partir de sintomas indiretos” (2022a, § 44), sintomas que o ambiente mais próximo pode dizer a nosso respeito. A inflação é a trave no olho; quanto mais o ego se exalta, menos ele vê, isto é, se não houver discriminação entre a consciência e os conteúdos do inconsciente, maior será a tendência do indivíduo a se identificar com o arquétipo.

No desenvolvimento da personalidade, a primeira consequência inevitável do caminho é o isolamento do indivíduo e sua separação da grande massa; por outro lado, tal situação também indica fidelidade à sua própria lei (Jung, 2022c). Jung comenta que no lugar de fidelidade, prefere o uso da palavra grega *pístis*, que, a seu ver, costuma ser erroneamente traduzida por *fé*. Ele explica que o sentido específico da palavra é “confiança, lealdade repleta de confiança. A fidelidade à sua própria lei significa confiar nessa lei, perseverar com lealdade e esperar com confiança; enfim, é a mesma atitude que uma pessoa religiosa deve ter para com Deus” (id., §296). Nesse ponto, ficam evidentes as consequências que emergem da questão sobre se processo de individuação exige do indivíduo uma decisão consciente e moral. O processo de individuação é decorrente da necessidade, que é o motivo causador, assim como de uma escolha do indivíduo. Jung diz: “Se faltar a necessidade, esse desenvolvimento não passará de uma acrobacia da vontade; se faltar a decisão consciente, o desenvolvimento seria apenas um automatismo indistinto e inconsciente” (id., *ibid.*). A personalidade humana é imensamente conservadora e é a necessidade que tem a força de ativá-la, assim como nenhum desejo egóico isolado tem a capacidade de motivá-la.

De modo análogo, no que tange à discriminação entre si e o mundo, o chamado ao discipulado exige que o indivíduo dê determinados passos. O primeiro é a consequência imediata do chamado: a separação do indivíduo de sua existência anterior. Bonhoeffer cita o versículo de Lucas 14:16 para ilustrar a discriminação, ou seja, a separação necessária para o discipulado: “Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo”. O caminho do discipulado é um caminho solitário, “Cristo quer que ele [o discípulo] esteja só, que não veja ninguém, exceto aquele que o chama” (2016, p. 69), isso significa que no chamado já está o rompimento do ser humano com as condições em que se acostumou a viver, rompendo-se os laços do discípulo com a família, os amigos, a profissão e o mundo. “Ninguém pode seguir a Cristo sem que reconheça e aceite esse rompimento”, diz Bonhoeffer (id.). Desse ponto de vista, poder-se-ia considerar a solidão de Jó um indício de que foi chamado?

Em paralelo, o caminho para a fé passa pela *obediência* ao chamado de Cristo. Sem a obediência, o chamado se perde no vazio e com ele o discipulado. Bonhoeffer explica que tal situação se resume “a paráfrase da circunstância em que os dois enunciados seguintes não só têm validade, como são igualmente verdadeiros: *Só o que crê é obediente, e Só o obediente é que crê*” (id., p. 38). Ele destaca que o chamado ao discipulado ocorre no horizonte da cruz, um caminho do sofrimento¹⁰² e da rejeição; aquele que responde ao chamado escolhe o mesmo caminho de Cristo: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mc 8:34). Dessa forma, a situação que parece completamente impossível de ser superada tem o valor de ser o meio para que a fé e a obediência passem da possibilidade à realidade. A mensagem de Cristo, portanto, não se restringe a ser uma nova doutrina, “mas a criação de uma nova maneira de ser” (Bonhoeffer, 2016, p. 37). Nesse ponto, é possível também perguntar se a jornada de Jó poderia ser interpretada como os primeiros passos de um indivíduo frente ao chamado. Haveria em Jó, e na situação impossível em que foi colocado, a condição de possibilidade da *graça preciosa*?

Bonhoeffer aponta o sofrimento e a rejeição como sentimentos que em suma expressam a crucificação de Cristo, sofrer e ser rejeitado é necessário por força do imperativo divino. “Qualquer tentativa de impedir o que deve ser feito é satânica, mesmo a tentativa que provém do círculo dos discípulos” (id., p. 62). De acordo com este autor, Jesus sabe disso, sabe que o cálice do sofrimento passará, mas somente após ser bebido; sabe que o sofrimento passará depois de tê-lo suportado:

A cruz é sua vitória sobre o sofrimento. *Sofrer é ser afastado de Deus*. Portanto, quem está em comunhão com Deus não pode sofrer. Jesus confirmou esse ensinamento do Antigo Testamento; por isso, ao tomar sobre si todo o sofrimento do mundo, vence-o. Ele carrega todo o peso do afastamento do mundo em relação a Deus. Somente ao beber do cálice do sofrimento é que Jesus pode vencê-lo. Ele quer vencer o sofrimento do mundo, e o único modo de fazê-lo é passar por toda a Paixão que lhe foi designada. E o sofrimento da humanidade por ela permanecer longe de Deus, agora, com a comunhão da Paixão de Jesus Cristo, é vencido com o próprio sofrimento, e *a comunhão com Deus é dada justamente no sofrimento*. O sofrimento tem de ser suportado para que seja superado. Ou o mundo tenta suportá-lo e tomba sob seu peso, ou ele recai sobre Cristo e é vencido por ele. Assim, em vez de o mundo sofrer, Cristo sofre em seu lugar. Somente o sofrimento de Cristo é sofrimento que realiza expiação, mas, agora, a Igreja também sabe que o sofrimento do mundo está à procura de alguém que o carregue. Portanto, no discipulado de Cristo, esse sofrimento recai sobre a Igreja e ela tem de suportá-lo, sabendo-se, por sua vez, suportada por Cristo. A Igreja de Jesus Cristo, no discipulado da cruz, representa o mundo perante Deus. (Bonhoeffer, 2016, p. 62)

¹⁰² Gonçalves (2020) argumenta que na objetividade fenomenológica, o sofrimento abre espaço para o mal, em contrapartida, a dor se compreendida em sua malignidade pode tornar-se obstáculo ao desenvolvimento humano e barrar a própria liberdade.

No trecho de Bonhoeffer, ele aponta o paradoxo da cruz: o símbolo máximo do sofrimento é também o lugar da vitória sobre ele. O lugar onde Deus parece mais ausente (a cruz) torna-se o lugar onde Deus se faz mais presente. Cristo só vence o sofrimento ao atravessá-lo; não o nega ou foge, transforma-o em comunhão com Deus. *Sofrer é ser afastado de Deus*. Quando o autor sugere que o sofrimento do mundo está à procura de alguém que o carregue, sabendo que foi suportado por Cristo, ele parece inverter a interpretação hermenêutica da teologia da retribuição, a de que se sofre para pagar os pecados. O sofrimento, enquanto sintoma de afastamento, enquanto imperativo do chamado, aponta para a noção de que não se sofre como punição, mas como meio possível para poder superar a distância entre ser humano e Deus. Bonhoeffer evidencia que o discipulado como união com Cristo, submete o discípulo à sua lei, submete-o à cruz: “Assim como Cristo só é Cristo sendo aquele que sofre e é rejeitado, também o discípulo só é discípulo no sofrimento e na rejeição, como se com ele fosse crucificado” (2016, p.62).

O sofrimento suportado no discipulado não exclui o fato de se sofrer mesmo que não se siga o chamado. Nesse ponto, a expectativa e a crença da retribuição e graça automática¹⁰³ em Jó e seus três amigos assemelha-se a graça barata, como a fantasia infantil de que é possível fugir do sofrimento apenas através do seguimento da lei. Se o lugar em que se justifica o sofrimento e onde ele tem sentido e valor é somente no seguimento do chamado, sob tal perspectiva desfaz-se a crença segundo a qual a presença de Deus se limitaria ao deleite proporcionado por Suas bênçãos, a crença de que o divino só pudesse se manifestar na experiência consoladora e nunca no âmbito do sofrimento. Aqui, vê-se um detalhe importante que diferencia os dois arquétipos, de Cristo e de Jó: Jó não concorda e nem acha justo o seu sofrimento, ele discursa, litiga, queixa-se orgulhoso de ter, a seus olhos, seguido a lei de Deus; em contrapartida, Jesus Cristo, em sua confiança a Ele, aceita o sofrimento como um caminho de *comunhão com Deus*. Jó ilustra que a *hybris*, que o orgulho frente ao Si-mesmo também é um *modo de ser* do ser humano frente ao sofrimento, que a *hybris* também é um padrão arquetípico.

O *Livro de Jó* está mergulhado em um momento histórico onde o valor, a justiça de um indivíduo, era medido pelo que sua comunidade oferecia e pelo reflexo que a comunidade tinha sobre ele, para o bem ou para o mal. Por outro lado, a consideração das *leis* que ordenam os relacionamentos humanos, como a própria justiça, deturpa a noção da justiça divina que perpassa a discussão, como vimos nos exemplos das falas dos amigos e dos discursos de Jó. A

¹⁰³ Como se pode observar na queixa de Jó (29:2-3): “Quem me dera voltar aos meses de antanho, aos dias em que Deus velava por mim; quando sua lâmpada brilhava sobre minha cabeça e à sua luz eu andava na escuridão!”

justiça divina, a *sedaqah*, sofre más interpretações à luz de pressupostos que se originam da ignorância do ser humano acerca da vontade e da natureza de Deus, tornando-se uma justiça *barata*, como Bonhoeffer poderia dizer. A ponto de ser equiparada à moral social, a uma certa interpretação legalista e superficial de seu significado, onde se pode facilmente confundir o agir de acordo com a vontade de Deus com o *agir corretamente*, agir de acordo com – o que se interpreta – da lei e da vontade divina.

Jung aponta que “toda criatividade no domínio do espírito, assim como todo avanço psíquico do ser humano, nasce do sofrimento da alma – e a causa desse sofrimento é a estagnação espiritual, ou esterilidade psíquica¹⁰⁴” (Jung, 1973, § 497, t.n.). Na abordagem junguiana, o sofrimento é entendido em última instância como sintoma de uma alma que não descobriu o seu sentido, isso é, o sentir de uma alma em tensão entre quem ela é e quem ela deveria se tornar (id.). Ao mesmo tempo, pode-se compreender o sofrimento como o anúncio onde jaz a matéria-prima da lapidação de si mesmo. O chamado de Cristo ao discipulado não oferece um caminho alternativo, diz Bonhoeffer, Cristo impõe ao indivíduo uma decisão definitiva: segui-lo ou perder a vida. No próprio chamado está o rompimento do indivíduo com as condições com que se habituou a viver, o chamado não é fruto de um querer humano, como se vê também no processo de individuação, mas o querer do próprio Cristo. Jó tem seus laços rompidos, seus bens materiais, seus familiares, e nessa situação a condição para a fé verdadeira foi criada para ele. Nessa perspectiva, Jó não é posto à prova, testado em sua justiça, Jó é chamado a um caminho que lhe possibilitou o encontro com Javé, a transformação de um conhecimento de quem apenas *ouviu falar Dele* para o conhecimento de quem *O vê*.

4.3 DO CONHECER POR *OUVIR FALAR AO AGORA MEUS OLHOS TE VEEM*: A TRANSFORMAÇÃO DA VISÃO DE JÓ

Coroando o percurso feito até aqui, este subcapítulo visa a ser o ponto nodal do que foi desenvolvido, o *pingo no i* da pergunta que norteou esta pesquisa; mas de modo algum pretende-se encerrar a discussão. Iniciamos este capítulo tendo como substrato reflexivo o versículo: *Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem* (Jó, 42:5), tomado como eixo interpretativo para a compreensão da transformação espiritual observada em Jó. Entrelaçamos a história de Jó como um *chamado ao discipulado*, no qual foi ressaltada a diferença entre o sofrimento de Jó e o sofrimento de Cristo, diferenciação essencial para apontar o momento do

¹⁰⁴ But all creativeness in the realm of the spirit as well as every psychic advance of man arises from the suffering of the soul, and the cause of the suffering is spiritual stagnation, or psychic sterility.

arquétipo que se vê em Jó. A partir desse ponto, busca-se costurar o processo de individuação com o problema do conhecimento. A hipótese é que a experiência religiosa de Jó expresse concomitantemente a transformação intrínseca do conhecimento especulativo, de um *ouvir falar*, ao conhecimento empírico, dos *olhos que agora veem*.

O conflito de Jó representa o conflito entre a consciência e o inconsciente, conflito que, Sonia Lyra e Carlos Harmath sugerem, emerge de uma unilateralização da consciência frente ao inconsciente (2016, p.23). Essa unilateralização é o predomínio do pensamento lógico, analítico, técnico, que reduz o real a algo que pode ser discriminado e classificado. A consciência racional, ao discriminar e classificar, causa uma fragmentação da visão de mundo, o que, segundo Jung (2022d, pp. 443), resulta na “perda do sentido primigênio da unidade, indissolivelmente ligado à unidade da psique inconsciente”. Jung está diagnosticando a doença espiritual do homem civilizado: a hipertrofia da consciência e sua racionalidade desconectada das fontes simbólicas e arquetípicas de sentido. De modo compensatório, o inconsciente reemerge na consciência “pela brecha ou pela ruptura causada pelo sintoma, isto é, pelo distúrbio neurótico, lembrando as dissociações individuais e seu paralelo com todas as grandes dissociações” (Lyra; Harmath, 2016, p.23). Estes autores apontam que o caminho para a solução do conflito de opostos *consciência-inconsciente*, “ao longo do processo de desenvolvimento da consciência, dependerá da liberdade e autonomia conquistada pela consciência de todos os condicionamentos causais”, incluindo a interferência de diversidades temporais, locais e até individuais nos graus de dependência e liberdade. Ou seja, para a superação do conflito, a consciência deve, de início, esforçar-se para não ser nem uma escrava passiva dos conteúdos do inconsciente e tampouco das causas externas, mas, sim, deve tornar-se mediadora do mesmo.

Dessa forma, o conflito de opostos, como testemunhado em Jó, está sempre expressando uma antinomia entre a superioridade do Si-mesmo e a *hybris* do ego, o que é inerente à condição psíquica do ser humano e ao mesmo tempo uma característica essencial para o desenvolvimento psicológico, “que depende especialmente de se *suportar* o conflito para que ocorra a ampliação da consciência” (id., *ibid.*). No processo de individuação, o conflito entre as duas instâncias psíquicas tem como exigência a conscientização das realidades inconscientes, um auto-sacrifício, isto é, “O eu deve tornar-se consciente de sua *pretensão* e o si-mesmo deve eliminá-la, em oposição ao eu” (Jung, 2022d, § 392). Para Jung, isso pode acontecer de dois modos: o primeiro é quando se elimina a própria pretensão por consideração à opinião pública e ao código de ética universal; nesse caso, o Si-mesmo está projetado em um código moral social concreto. Em um segundo modo, elimina-se a pretensão por razões de ordem interior, *inconsciente*: “Essas razões não me proporcionam qualquer satisfação moral especial; pelo contrário, eu sinto

até mesmo uma certa repugnância por elas. Mas devo curvar-me ao poder que reprime minha pretensão egoística” (id., § 394). No último caso, fica claro que “o Si-mesmo não se identifica com uma moral coletiva, nem com os instintos naturais, mas deve ser concebido como uma disposição individual *sui generis*” (id., ibid.).

Jung aponta mais uma vez o Si-mesmo como centro *teleológico* da psique, que orienta e direciona o indivíduo para tornar-se quem se é, mesmo que isso contrarie a moral social, o corpo ou o próprio *eu*. Desse modo, o que se sacrifica é a pretensão egoística de ser o senhor da própria psique, trata-se, conseqüentemente, de uma renúncia a si mesmo (Jung, 2022d). Em *Resposta a Jó*, Jung diz que, enquanto totalidade, o Si-mesmo é sempre por definição um *complexio oppositorum*, um complexo de opostos, “e seu modo de aparecer é tanto mais obscuro e ameaçador, quanto mais a consciência reivindica para si uma natureza luminosa, alimentando conseqüentemente pretensão de uma autoridade moral” (Jung, 2013c, § 716). Somente quando o Si-mesmo é integrado, como um centro interno ordenador, é que “passa a atuar como uma *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia” (Jung, 2022d, §396).

“Uma vez que a natureza humana não é constituída apenas de pura luz, mas também de muita sombra” (Jung, 2014c, § 225), as revelações que o indivíduo pode ter acerca de si mesmo podem ser tão penosas quanto mais se tenha negligenciado o seu lado oposto. Dessa forma, a *hybris* como um padrão arquetípico que representa o orgulho, a inflação do ego, a presunção humana, é um estágio do processo de individuação que deve ser superada. Harada (1971) traduz a individuação por meio do movimento energético e que é possível observar em Jó:

[...] no início temos o estado de latência, no qual todas as oposições ‘dormem’ numa indiferença cheia de potencialidades. Dessa latência começa o movimento de diferenciação. Forma-se um dos pólos da oposição. O surgimento de um dos pólos da oposição condiciona o armazenamento de energia que se constela num centro oposto, criando-se assim o outro pólo da oposição. Estabelece-se então a luta de oposição entre os dois pólos constituídos. A luta no entanto não consiste em eliminar os pólos, nem na redução de um pólo no outro, mas sim numa explicitação da totalidade energética que abrangia os dois pólos. Essa explicitação se expressa como o equilíbrio da tensão, i. é, como vivacidade e vigor. O vigor do equilíbrio no entanto não é parado. Cria um novo desequilíbrio que leva a um novo equilíbrio e a uma nova explicitação de energia. Pela explicitação da totalidade energética que abrangia os dois pólos da oposição se opera uma transformação. Transformação da energia elementar latente indiferenciada numa energia mais concentrada e diferenciada. Portanto, em todo o processo de oposição, trata-se de uma diferenciação da energia latente indiferenciada, sem porém perder a quantidade da energia em sua totalidade. (Harada, 1971, p. 126)

Como explica Harada, o surgimento de um dos polos da oposição, por exemplo a unilateralidade da consciência, condiciona o armazenamento de energia que se constela no

centro oposto, criando o polo da oposição. Como sintoma da compensação energética à unilateralidade da consciência, emerge com a mesma força energética o polo oposto, o inconsciente. Em Jó, é o próprio Javé quem representa o centro do polo de oposição, o Si-mesmo. Sob essa perspectiva, os discursos de Jó soam como manifestação do resultado da unilateralidade, seu orgulho desmedido, o sentimento de fracasso e de humilhação pela situação em que se encontrava, e como a forma de seu sofrimento, descrito em vários momentos do livro como se estivesse sendo punido por Deus. Assim, a integração do arquétipo da *hybris* envolve o reconhecimento da própria finitude e das limitações humanas. Ao olhar para a própria sombra e aceitar as imperfeições, o indivíduo pode alcançar um equilíbrio psíquico mais saudável. Trata-se de um processo de humildade e autoconhecimento, essencial para o desenvolvimento da individualidade.

Segundo Jung, o processo de individuação começa invariavelmente quando o indivíduo se torna consciente da *sombra*, um componente da personalidade que usualmente é percebido de modo negativo (Jung, 1973). Nessa parte da personalidade está contido o que não se enquadra à vida consciente, além de ser vista como *desobediente*, isto é, como um conteúdo do inconsciente que age de modo autônomo, muitas vezes contrariando a razão ou a moral da consciência. É a sombra que “se oculta por trás de toda dissociação neurótica e só pode ser incorporada à consciência se os conteúdos inconscientes correspondentes também forem tornados conscientes ao mesmo tempo¹⁰⁵” (id., p. 292). Tal integração resulta da atitude psíquica peculiar que Jung caracterizou em concordância com a terminologia original da palavra *religio*, que implica em uma cuidadosa consideração e observação de certos fatores dinâmicos do inconsciente, daquilo que Otto chamou de *numinoso* (Jung, 1973). Nesta perspectiva, a religião se entrelaça à experiência do indivíduo com o numinoso, sendo a fé verdadeira, a fidelidade, a *pistis* o fruto da experiência numinosa que é encontro, que é conhecimento e re-conhecimento, entre ego e Si-mesmo; Jung diz: “Podemos dizer, então, que o termo ‘religião’ designa a atitude peculiar de uma consciência que foi transformada pela experiência numinosa¹⁰⁶” (id., § 9).

O reconhecimento da sombra é o primeiro estágio do processo de individuação, o primeiro passo na construção da relação ego-Si-mesmo e, portanto, o primeiro olhar ao desconhecido em si mesmo e em um outro. Por outro lado, esse conhecimento *se dá em gotas*.

¹⁰⁵ It lurks behind every neurotic dissociation and can only be annexed to consciousness if the corresponding unconscious contents are made conscious at the same time.

¹⁰⁶ We might say, then, that the term “religion” designates the attitude peculiar to a consciousness which has been changed by experience of the numinosum.

Neste ponto, é preciso lembrar que a individuação é um *movimento dialético* e que tanto o impulso quanto a ordenação dessa integração vêm do inconsciente coletivo que é “onde está a insinuação arcaica do *Selbst* [Si-mesmo]” (Harada, 1971, p. 125). Contudo, este mesmo autor comenta a imprecisão dessa descrição, pois não se pode falar da individuação como se partisse do Eu consciente, nem tampouco seria exato que se dissesse que parte do inconsciente; por isso, ele afirma: “É necessário imaginar *simultaneamente* o movimento ascendente e descendente num *círculo dialético*” (id. *ibid.*)¹⁰⁷.

Nesse horizonte, a ampliação da consciência acarreta consequentemente o crescimento da subjetividade: “Na medida em que aumenta a diferenciação individual da consciência, diminui a validade objetiva de suas concepções e cresce a subjetividade das mesmas” (Jung, 2014a, § 345). Isso significa que diminui gradualmente a ilusão de que as interpretações pessoais sejam fatos concretos; frente à pretensão de ser o *senhor da verdade* surge a oposição do *não-saber*. Jung diz: “O si-mesmo, enquanto polo oposto, ou o absolutamente ‘Outro’ do mundo, é a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo e da consciência” (Jung, 2014b, § 289); *somente através da oposição se gera consciência e conhecimento*. Pela necessidade de ser reconhecido pela consciência, pode-se dizer que o Si-mesmo – enquanto semente de um vir-a-ser que contém todas as suas potencialidades de representação –, divide-se em oposição e, ao se expor no que não se é, cria a possibilidade de ser *re-conhecido*.

Jung (2015) aborda o ideologismo e o empirismo como pares de opostos, dois modos distintos de se aperceber do mundo. Influenciado por William James, em seu estudo dos *Tipos psicológicos*, aponta que o racionalismo de James descreve a pessoa que pensa “a partir de ideias”, enquanto o empirismo descreve a que pensa “a partir da experiência” (Jung, 2015, § 584). Ele explica sobre a escolha do termo *idealismo* em lugar de *racionalismo*: “Evitei o termo ‘racionalismo’ porque o pensar empírico concreto é tão ‘racional’ quanto o pensar ideológico ativo. *A razão comanda ambas as formas*” (Jung, 2015, §584, grifo nosso), além do termo aparecer “numa oposição consciente à concepção histórico-filosófica que entende ‘racionalista’ como ‘ideológico e, respectivamente, racionalismo como primado da ideia” (id., *ibid.*). Nesse contexto, Jung (2015) argumenta que ambas as formas de orientação mental são “racionais”, pois nas duas a razão, que seria, em seu ponto de vista, a capacidade de ordenar e avaliar, está presente. Para ele, a diferença está no ponto de partida da razão; enquanto no ideológico ela parte de dentro para fora, do conceito para a experiência, no empírico ela parte de fora para

¹⁰⁷ Khalil Gibran, talvez, possa traduzir a afirmação de Harada quando diz: “A alma jamais deixará de buscar a Deus. E quando O encontrar, descobrirá que Ele a também estava buscando” (Gibran, 1998, p.8). No original: El alma jamás dejará de buscar a Dios. Cuando Lo encuentre, descubrirá que también Él la estaba buscando.

dentro, da experiência para o conceito (Jung, 2015). Ambas as formas de perceber o mundo têm seu valor e, sob um modo de olhar particular, conhecem o mundo ainda de modo especulativo. Dessa forma, o que nesse caso, transforma o conhecimento especulativo em conhecimento empírico seria a *assimilação* da experiência. A consciência não absorve o inconsciente inteiro, mas participa dele e o integra parcialmente, em pequenas doses, para evitar o risco de ser inundada. Assimilar o inconsciente é reconhecer, compreender e integrar os conteúdos simbólicos que dele emergem (Jung, 2016). Se o inconsciente é a fonte, “o reservatório inesgotável apriorístico e universal, donde brotam as possibilidades de experiências originárias que regem a Natureza Humana em sua totalidade”, como afirma Harada (1971, p.120), o processo de assimilar o inconsciente equivale a beber uma gota desse manancial que é o inconsciente coletivo.

A essa altura, é necessário questionar *o que é conhecimento, o que é conhecer algo?* Gilvan Fogel comenta que procurar entender o conhecimento a partir do viés da filosofia, é, portanto, olhá-lo como um problema filosófico que se identifica com a própria filosofia e com a própria questão da realidade; e que se revela como uma dimensão ou um modo de ser essencial e constitutivo do ser humano e da própria filosofia. Nesse ponto de vista, o que se busca é compreender o que significa conhecer, não como ato cognitivo, mas como acontecimento de *ser*. Fogel chama o momento em que nasce a filosofia de “hora da experiência” ou “hora da evidência”, um acontecimento existencial, o instante em que *algo se mostra*, em que o *ser* se dá, evidencia-se, e o ser humano se abre para esse aparecer. A hora da experiência perfaz a experiência da essência, trata-se de uma diferenciação, “explicita-se: o um diferenciado em si mesmo ou o um que, em si mesmo e desde si mesmo, diferencia-se” (Fogel, 2005, p. 14), sempre que o *ser* vier a dar-se, estará acontecendo filosofia. Isto é, quando algo se revela ao ser humano, essa “hora da evidência” é um evento de revelação e não um registro historiográfico (id.).

O “diferenciar-se do um” é apontado por Fogel, como um *processo*, uma dinâmica ou um jogo de alteração, “portanto, uma *estória*; ou seja, a dinâmica ou o jogo insistente e persistente de um vir-a-ser outro (= alterar-se) do mesmo *ou* do um” (id., p. 14); ele ainda questiona: “Que mesmo? Que um?”. O um como unidade primordial da realidade, segundo Fogel, “o um que é o *sentido* e que pode e precisa ainda aparecer e formular-se como princípio, força, origem, espírito – vida” (id., *ibid.*); o um como âmbito de conotações, reverberações e modulações do Logos, que apontam para um “mesmo”. Apontam para uma mesma direção dada pelas diferentes faces do um, “que diferente ou alternadamente vai perpassando e perfazendo tudo o quanto é e há” (id., *ibid.*).

Segundo Fogel, conhecer não é observar algo de fora, mas tomar parte desse movimento de revelação e diferenciação, como se o que fosse se mostrando e o indivíduo que vai se percebendo fossem dinâmicas de um mesmo movimento. Em outras palavras, trata-se de um círculo dialético, no qual há um *um* que vai se mostrando, e um outro, um indivíduo que vai se dando conta, vai participando. Tal *participação* parece seguir a mesma direção encontrada em um paradoxo, a revelação do *ser* ao indivíduo é ao mesmo tempo autorrevelação. Como foi visto acima¹⁰⁸, Jung diz que no início da vida somos pura inconsciência e a consciência é um produto do inconsciente que exige um esforço violento para se desenvolver. Para Jung (2022a, § 251), o *conhecimento do mundo reside no próprio peito*, ou seja, deve-se extrair o conhecimento do mundo a partir de si mesmo. Entretanto, não se trata de um conhecimento egóico sobre o *eu*, de descobrir do que se gosta, do que traz prazer ou desprazer, coisa que infelizmente pode se confundir com o autoconhecimento, “pois o seu si-mesmo, que ele deve conhecer pela primeira vez, constitui parte de uma natureza surgida da unidade primordial de Deus, simultaneamente com o mundo” (id., ibid.). O modo de extrair o conhecimento para Jung é o da assimilação do Si-mesmo possibilitada pela reflexão.

Em termos psicológicos, Jung sugere que “O instinto de reflexão talvez constitua a nota característica e a riqueza da psique humana” (2014a, § 242); enquanto os outros seres vivos apenas reagem a estímulos, nos seres humanos há uma capacidade inata de refletir sobre os estímulos percebidos pelos sentidos. A reflexão retrata o processo de excitação e conduz o seu impulso para uma série de imagens que, se o estímulo for forte o bastante, pode ser representada por meio de expressão verbal, pensamento, obras de arte, produções científicas etc. Para Jung, é graças ao instinto de reflexão que o processo de excitação pode se transformar em conteúdo psíquico, em experiência. Neste ponto, pode-se compreender o instinto de reflexão como uma grandeza inversamente proporcional à reatividade psíquica. Em outras palavras, quanto mais desenvolvida a capacidade reflexiva, menor *tende* a ser a reatividade humana, pois a reflexão introduz uma pausa entre o estímulo e a resposta, permitindo que o indivíduo se torne consciente de seus próprios impulsos antes de agir sob o domínio deles. Por esse motivo, Jung afirma que “A reflexão é o instinto cultural *par excellence*” (id., ibid.); sem a reflexão, o ser humano permaneceria imerso na natureza. Com ela, ele desperta como consciência individual e com isso formam-se a cultura, a linguagem e a civilização, permitindo que nos distingamos da natureza sem romper com ela. É um pensamento que está em diálogo com Fogel, cujo ponto de partida é o de que conhecimento é um modo de ser essencial, constitutivo do ser humano, da

¹⁰⁸ Ver em 2.3.

vida, da existência, “Tão essencial ou tão fundamental, que dissemos: viver, existir é também conhecer. Ser homem é também conhecer” (Fogel, 2005, p.16). Desse modo, poder-se-ia pensar na reflexão como a chave que abre a porta do conhecer? Como condição da possibilidade de conhecimento?

Jung comenta que “O termo latino *reflexio* significa um curvar-se, inclinar-se para trás, e usado psicologicamente indicaria o fato de o processo reflexivo que canaliza o estímulo para dentro da corrente instintiva ser interrompido pela psiquificação” (Jung, 2014a, § 241). Esse “voltar-se para dentro” tem como consequência o refreamento da reação instintiva (id.). Em outras palavras, a reflexão é a tendência natural da psique de voltar-se sobre si mesma e que permite ao ser humano converter o dado natural em experiência interior, inaugurando a possibilidade da consciência e da criação de sentido. Em Fogel (2005), o ato de conhecer é descrito de modo análogo: trata-se do acontecimento em que o *ser* se volta sobre si mesmo e se faz luz — uma *autorrevelação* do sentido que se pensa e se mostra no ser humano. Assim, o *instinto de reflexão* em Jung e a *hora da experiência* em Fogel expressam o mesmo movimento essencial: o de uma realidade originária que se dobra sobre si, revelando-se no humano. Em ambos, o ser humano é o lugar desse acontecimento – aquele em quem o *ser* se reconhece e se torna consciente de si, podendo, tornar-se o próprio acontecimento,— por dom da graça (*donum gratiae*).

Refletir é, portanto, mais do que pensar. A reflexão é o que faz a ponte entre o *eu* e o *não-eu*, é tanto uma função psíquica quanto um processo de colaboração que ocorre por meio de um movimento dialético de diferenciação e assimilação *ego-Si-mesmo*. Em Jó, é o sofrer ativamente, buscando, questionando, aguentando; sofrer ativamente é refletir. A tensão de opostos quando suportada e mantida pela atitude reflexiva desperta o que Jung denominou de *função transcendente*. A função transcendente é uma função psicológica resultante da união dos conteúdos conscientes e inconscientes, “*chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem perda do inconsciente*” (Jung, 2014a, § 145). É ela, portanto, o mecanismo interno da psique que opera uma síntese entre os conteúdos contraditórios, transformando a oposição entre consciente e inconsciente em uma nova unidade dinâmica, um alternar-se de argumento e afetos. Jung descreve a função transcendente como um terceiro elemento vivo que surge do confronto entre as posições contrárias, um “*tertium non datur* (não há um terceiro elemento integrante)”, isto é, nasce entre os dois polos algo que não existia antes, e que nasce precisamente da relação dialética entre ambos (id. §189).

Jung diz que a confrontação não justifica apenas o ponto de vista do *eu*, mas confere igual autoridade ao inconsciente. A confrontação pode ser conduzida a partir do eu ou do Si-mesmo, deixando que o outro também fale. Algo semelhante ocorre em Jó; do seio da tempestade, Javé inicia seus discursos dizendo: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como herói, interrogar-te-ei e tu me responderás” (Jó, 38:2-3). Há no confronto o questionamento do ponto de vista da consciência, revelando suas limitações, seus preconceitos e unilateralidade. O ego tende a acreditar que sua perspectiva racional, moral ou científica é a única válida, mas o inconsciente – por meio de sonhos, sintomas, afetos e imagens simbólicas, ou através da *imaginação ativa* – apresenta ao ego um outro ponto de vista, um outro modo de ver e de ser (Jung, 2014a). Portanto, a confrontação não é um tribunal onde o ego julga o inconsciente, mas uma interação entre dois parceiros igualmente legítimos. Essa atitude religiosa¹⁰⁹, e desse modo reflexiva, é exatamente o que possibilita a função transcendente: ao permitir que consciente e inconsciente falem e se escutem mutuamente, cria-se uma tensão criadora, da qual nasce um terceiro elemento – um sentido novo, uma visão ampliada, isso é, a função transcendente (Jung, 2014a).

Na dinâmica do conhecimento, Fogel (2005, p.50-51) concebe como “toda e qualquer direção ou dimensão possível de aparição respectivamente de concretização ou realização de vida, [...] que se faz ou se dá sempre como experiência, *uma* experiência possível”. Dado que a experiência é a medida de determinação de tudo, é por meio da experiência que o ser humano define seu modo de orientação, de relacionamento com as coisas; ela é, portanto, o modo necessário, imediato e constitutivo com que se pode e se precisa dizer a estrutura do viver (Fogel, 2005). Por outro lado, para Fogel (id. p.51) a experiência enquanto orientação, ou seja, como um simples perceber ou conceituar, ainda não é conhecer: “Para o conhecer propriamente dito está resguardada a *instância de ‘trans-posição’ para a experiência própria, configuradora do real, das coisas*”. Dito de outra forma, o conhecimento propriamente dito fica resguardado a essa *hora* do abrir-se a uma participação; o conhecimento é o sentido novo que se dá ao indivíduo por meio da experiência, é a função transcendente. É desse modo que o ser humano realiza a cada passo seu modo de ser fundamental, que é, segundo Fogel, “ultrapassamento do real”; é o ser humano “[...] colocando-se insistentemente na instância de transcendência, que é o ultrapassamento da ‘mera coisa’, para assim ser sob o modo radical de seu ser ou de sua essência, que é ‘meta-física’ [...]” (id. p.52). O extraordinário na dinâmica do conhecimento é

¹⁰⁹ Chamamos aqui de atitude religiosa a atitude descrita em *Psicologia e religião ocidental e oriental* (2022e, §8): “uma *consideração e observação cuidadosas* de certos fatores dinâmicos concebidos como ‘potências’: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores”.

o *abrir-se*, isso é, o fazer-se visível, que para Fogel é o mesmo que “embelezar-se”: “Beleza é o puro aparecer, o puro irromper dessa força de irrupção, de eclosão, a saber, o um, o logos, o sentido, a vida” (id., p. 15). Logo, o extraordinário é o dar-se conta disso, enquanto participante dessa experiência de diferenciação, aparecer, participar do sentido:

Portanto, saber ou conhecer diz isto: *participar dessa hora de irrupção*; tomar parte e, assim, cofazer essa hora ou esse acontecimento de eclosão, de *nascimento* [...] *Saber ou conhecer é o co-nascer ou o nascer com o que é nascer* (ecloir, brotar, vir à luz), a saber, o sentido, o “logos”, a vida. (Fogel, 2005, p. 15).

Desse modo, a realização da função transcendente poderia ser compreendida como um modo de *conhecer*, como o modo por excelência pelo qual a psique conhece a si mesma. É onde o ser humano se vê distinto do mundo e, ao mesmo tempo, participante dele. Pela reflexão, o indivíduo torna-se o lugar onde o *ser* dobra-se sobre si e se conhece, como acontecimento de ser. Desse modo, pode-se dizer que a função transcendente é equivalente a uma transformação da atitude, a uma *síntese dialética*, que depende da atitude reflexiva. E em virtude de um *donum gratiae*, o ser humano pode tornar-se o modo de ser do conhecimento, na medida em que é o *um* que se concretiza no aqui e no agora, tornando cada vez mais visível a dimensão da vida, do *real*.

É invertendo o olhar *para dentro*, por meio da introspecção, da busca pela direção, pelo sentido, aguentando o sofrimento, *ficando* com o sofrimento, sem agir impulsivamente, que o processo de individuação tem a possibilidade de acontecer. A confrontação entre o ego e o inconsciente é o momento em que o indivíduo aprende a ouvir a totalidade de si mesmo (Jung, 2014a). No instante em que há uma compreensão entre as partes e que a psique deixa de ser campo de luta, ela se torna um espaço de integração. O ego vai sendo relativizado e o inconsciente vai se *re-conhecendo*, como se fossem aspectos e momentos do “*mesmo ou do um*”¹¹⁰, que é a própria unidade primordial da realidade. Se, como foi aqui sugerido, o conhecimento se dá em gotas, e o processo de assimilação do inconsciente equivale a beber uma gota do manancial que é o Si-mesmo, então a função transcendente pode ser compreendida como o instante em que essa gota é bebida – o momento em que o ego, sustentando a tensão

¹¹⁰ “Que mesmo? Que um? Digamos, o um que é o *sentido* e que pode e precisa ainda aparecer e formular-se como princípio, força, origem, espírito – vida. É o âmbito de conotações, reverberações e modulações do Logos. Esses termos, evidentemente, não são ‘todos a mesma coisa’, como se fossem ‘iguais’ ou perfeitamente correlativos (sinônimos), mas eles apontam para um ‘mesmo’ à medida que apontam justamente para formulações, cunhagens e modulações de um fundo, que diferente ou alteradamente vai perpassando e perfazendo tudo quanto é e há.” (Fogel, 2005, p. 14).

entre os opostos, integra um conteúdo inconsciente e participa conscientemente da totalidade psíquica.

Nessa perspectiva, a reflexão é, inicialmente, a ponte viva entre quem somos e o nosso vir-a-ser, numa dinâmica de tornar-se a evidenciação de uma *estória*, de um aparecer, da participação de uma irrupção, da “hora da evidência”. *Do nascer com o que é nascer*, como disse Fogel. Nas palavras ditas por Jung “*de uma história de um inconsciente que se realizou*”¹¹¹. Ou, como disse Jó, *agora meus olhos te veem*. Seria, então, a realidade o modo de ser do conhecimento — possibilitado pela reflexão, mas realizado para além dela?

Este capítulo propôs investigar, à luz da psicologia analítica, a visão transformada de Jó como ponto central do livro, compreendendo-a como o surgimento de um novo modo de ser e de relação entre o ego e o Si-mesmo. A partir do versículo “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem” (*Jó* 42:5), buscou-se compreender a passagem de um conhecimento mediado e conceitual para um conhecimento experiencial e transformador. O sofrimento é abordado não apenas como ruína, mas como catalisador do desenvolvimento psíquico e espiritual, capaz de conduzir o sujeito a uma nova visão de si, de Deus e do mundo. Partindo do conceito hebraico de justiça e da teologia da retribuição divina, o estudo situa a crise de Jó como uma crise da própria noção de justiça divina. E isto forneceu um campo contextual entre teologia e psicologia, em uma perspectiva dialética e reflexiva tal qual a atitude de Jó ao sentir, resistir e refletir em meio à dor. Em seguida, a experiência de Jó foi relacionada à distinção de Dietrich Bonhoeffer entre *fé cega* e *fé preciosa*, enriquecendo a discussão sobre o modo de compreender a transição de uma fé fundada no mérito e na retribuição para uma atitude religiosa mais profunda, marcada pela escuta e pela contemplação do mistério. Nesse caso, a “fé verdadeira”, como nos disse Jung (1973), torna-se um ponto fundamental, ao entrelaçar a fé com a atitude religiosa e a experiência numinosa, de um que busca e de Outro que vai ao encontro.

¹¹¹ Frase que introduz a autobiografia de Jung “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou” (Jung, 2019, p. 25).

5 CONCLUSÃO

O interesse que impulsionou e acompanhou este estudo foi o de compreender determinado tipo de experiência religiosa, do sofrimento à transformação de atitude, a partir do diálogo entre a psicologia analítica e a narrativa do *Livro de Jó*. No percurso da construção desta pesquisa, tal qual a construção de uma casa, o início foi pelo seu fundamento, visando estabelecer os alicerces teóricos e hermenêuticos necessários. Primeiramente foi desenhado um panorama geral da psicologia da religião, priorizando teóricos que influenciaram direta ou indiretamente a concepção da psicologia analítica de Jung. Em seguida, além de evidenciar a base de sua teoria nos atendimentos a seus pacientes, focou-se também nos aspectos pessoais e biográficos de sua trajetória, reconhecendo que a relação entre o cientista e sua obra foi sempre uma via de mão dupla: de um lado, o relato sobre aquilo que o autor faz do objeto de análise e, de outro, o relato do que o objeto faz, ocasionalmente, do autor. Desse modo, foi possível acompanhar alguns dos antecedentes pessoais de Jung, questões familiares, sonhos e as próprias experiências que também influenciaram sua psicologia, para, enfim, dar a conhecer alguns dos conceitos que foram imprescindíveis à discussão e análises posteriores. Na apresentação dos conceitos principais – *inconsciente*, *consciência*, *arquétipo* e *processo de individuação* – a prioridade foi demonstrar o modo como a religião permeia a base da psicologia analítica, principalmente por ter como pressuposto primordial o *Si-mesmo* como centro ordenador da psique humana. Além disso, para tecer os argumentos desse estudo, demonstrou-se como imprescindível a compreensão de que a individuação é um *processo* dialético e dinâmico que envolve a consciência e os conteúdos do inconsciente.

Para realizar um diálogo interdisciplinar com a teologia, elaborou-se uma explanação introdutória a partir de especialistas na área, não apenas para apresentar as diferenças metodológicas, mas também uma ampliação pelo viés teológico, que tanto fomentasse o estudo quanto fosse um preparatório conceitual para, na seção seguinte, tratar tanto da noção de justiça no universo hebraico, quanto da própria *teologia da retribuição divina*. Em seguida, apresentou-se a obra *Resposta a Jó*, de Jung, mostrando-a como uma das heranças de seu contexto histórico, marcado por sangue, medo e instabilidade política. Esse *espírito da época* talvez tenha sido um dos motivos que fizeram reviver em Jung, seu antigo interesse de escrever a obra; é o que se pode relacionar com seu comentário quando diz que o *Livro de Jó* serve de paradigma de uma forma de experiência de Deus, “particular à época que vivemos”. O *Livro de Jó* o acompanhou por toda a vida, e o modo como escreveu *Resposta a Jó* entrelaça seus

próprios afetos à sua resposta, interessando-se pelo problema do Mal e pela reação do indivíduo frente à experiência. Em seu livro, Jung analisa a forma pela qual um indivíduo, instruído no cristianismo, confronta-se com as trevas divinas e como elas agem sobre ele. Algo de essencial é visto em *Resposta a Jó* que se conecta com esta pesquisa: a necessidade de que o ser humano seja *afetado*; mesmo o mais doloroso e violento afeto que pode desestabilizar o indivíduo tem a função de penetrar em seu mundo interior, fazendo com que se curve à sua ação. Ser afetado é o princípio, é a força motriz que cria a necessidade, que coage o indivíduo à ação, à escolha. A necessidade e a escolha são as condições tanto para o chamado de Cristo *bonhoefferiano*, quanto para o processo de individuação.

A seguir, este trabalho aprofundou um pouco mais a discussão sobre teologia e psicologia analítica, em um percurso que iniciou a partir do conceito hebraico de justiça e da teologia da retribuição. Nesse percurso, a análise proposta não foi fruto de um trabalho exegético ou de qualquer outra disciplina das ciências bíblicas, mas de uma leitura situada no campo das Ciências da Religião, que se serve da teologia como interlocutora. Pensar a teologia da retribuição atrelada a um conceito de grande importância para sua interpretação, que é o conceito de justiça divina (*sedaqah*), é juntar as partes de um conhecimento mais profundo fragmentado pela linguagem. A *sedaqah* – enquanto o *valor supremo da vida* e o *fundamento em que repousa toda a existência, se estiver em ordem* – traz em si um fundamento preñado de significado que o termo *justiça* deixaria escapar. Afinal, “Bom e justo é o Senhor” (*Sl* 25:8), ou poder-se-ia dizer: “Deus é o Valor”. E, nesse caso, se a retribuição for equivalente à moral do indivíduo, então a punição seria a retirada, a percepção para o indivíduo da falta da presença do Valor, e a recompensa seria a disposição, a percepção da presença do *Valor*.

Ao acompanhar Bonhoeffer na explanação de nuances da *graça preciosa* como o chamado e o seguimento de Cristo, abriu-se um diálogo com o pensamento de Jung e os conceitos do processo de individuação. As noções de Cristo como *arquétipo do sofrimento humano* por excelência e o símbolo atualizado do Si-mesmo adicionaram um ponto essencial para pensar o sofrimento de Jó, que também é um arquétipo do sofrimento humano. Contudo, o modo como Jó reage ao sofrimento é diferente de Cristo, pois o primeiro se queixa e tem orgulho de se acreditar justo, e Jesus, por sua vez, aceita o sofrimento como um caminho de comunhão com Deus. Jó ilustra a *hybris* do ser humano frente ao Si-mesmo.

Pode-se dizer que características de Jó, apesar de não ser objetivo deste estudo elencá-lo como representação, sugerem que ele pode ser associado a um encontro com a *sombra*. Em sua imagem inicial, Jó é apresentado como justo, com a retidão defendida como um reflexo social, característico da persona, depois rompida pelas perdas dos filhos, dos bens, da saúde e

de tudo o que sustentava seu eu social e religioso. Outra característica – exatamente aquela que Jung mostra se interessar – é o problema do Mal em Jó, o confronto com a imagem sombria de Deus, um Deus ambíguo na leitura de Jung, que permite o mal e o sofrimento. Psicologicamente, essa experiência é a do encontro com o aspecto sombrio do divino, e correlativamente, o encontro sombrio com aspectos da própria personalidade individual. No diálogo interdisciplinar entre Bonhoeffer e Jung, o sofrimento é compreendido como a condição necessária para a fé verdadeira, que convoca o sujeito à escolha: o *chamado* em Bonhoeffer e a *formação da personalidade* em Jung. A rebelião de Jó recusa a ideia da retribuição divina nos moldes morais tradicionais, uma vez que ele protesta contra Deus e exige um encontro direto. Dessa forma, ele não nega sua experiência interior, mesmo quando ela contradiz a tradição.

O percurso desta pesquisa foi pensado para alcançar o objetivo de compreender a transformação de atitude vista em Jó, de um conhecimento de *ouvir falar* para o conhecimento *dos olhos que agora veem*. O drama de Jó simboliza o estágio da individuação em que o ego, despojado de sua persona e confrontado com a sombra, é impelido a reconhecer o caráter paradoxal da totalidade psíquica. Ao enfrentar o Deus sombrio, reflexo da própria sombra interior, Jó ultrapassa o conhecimento mediado por dogmas e adquire uma visão direta e transformadora do *Si-mesmo*, expressa na confissão: “*Agora meus olhos te veem*”. Nesse sentido, a atitude reflexiva de Jó, provocada pelo sofrimento, também desmonta a lógica da retribuição automática, inaugurando uma compreensão da justiça divina não mais fundada na tradição moral, mas na comunhão com o mistério divino.

Ao discorrer sobre o refletir e a reflexão foi dado um passo adiante para responder à pergunta que acompanhou esta pesquisa: *a atitude de Jó diante do seu sofrimento poderia ser caracterizada como uma atitude religiosa?* Dificilmente esta pergunta poderia ser respondida com um simples *sim* ou *não*, sem proceder de uma devida ampliação. Após o último subcapítulo, que teceu um percurso entre a *reflexão* e o conhecimento, se a pergunta fosse respondida com um *sim*, poder-se-ia cometer o erro de enquadrar a atitude religiosa e a reflexão em um momento historiográfico, o que torna a própria pergunta passível de lapidação. Isso porque a fé verdadeira é uma questão de atitude, uma dinâmica da reflexão que se relaciona com o próprio processo historial que é a individuação, de forma que dever-se-ia reformular a pergunta: *o modo de ser da atitude religiosa em Jó se apresenta como a dinâmica do conhecimento?* Sim, a estória de Jó contém o germinar e a lapidação da atitude religiosa e um momento, um instante, do nascimento de um *vir a ser*, uma representação da função transcendente, e, desse modo, de um aspecto de personalidade transformada pelo vislumbre do Si-mesmo.

Longe de ser um fechamento do diálogo entre a teoria da religião de Jung e o *Livro de Jó*, pelo contrário, este estudo tratou cada palavra escrita, cada parágrafo e citação, como o vislumbre de um *cisco do olho de Jó*. Nesta pesquisa, buscou-se propor um lugar de convergência e abertura: algumas perguntas tomaram forma e se condensaram, dando corpo ao estudo apenas por um breve momento, para logo em seguida novas ideias fervilharem, desdobrando-se em mais perguntas. Tendo a atitude religiosa e a reflexão como pontos de grande importância do estudo, seria imprescindível que assim se finalizasse.

O campo dialético desta reflexão sobre Jung e os estudos teológicos do *Livro de Jó* revela a profunda convergência entre o processo de individuação e a experiência do *numinoso*. Em ambos os casos, trata-se de um movimento de descentralização do ego e de abertura à totalidade, um processo que implica dor, perda e isolamento, mas é o que ativa a potência que conduz à reconciliação interior e à ampliação da consciência. A contribuição deste estudo reside, portanto, em demonstrar que o sofrimento, o afeto e o ser afetado, na perspectiva junguiana e bíblica, não é ruína ou castigo, mas uma possibilidade de transformação. Neste sentido, o afeto é o anúncio onde jaz a semente do tornar-se si mesmo. É o afeto que constitui o primeiro movimento da alma humana em direção ao real, o modo pelo qual a consciência torna-se sensível ao inconsciente enquanto solo germinal onde jaz a semente do tornar-se si mesmo. E, assim, entre uma das formas de manifestação do Si-mesmo, em cada afeto, há algo da totalidade que exige reconhecimento. Curvar-se sobre o afeto, refletir sobre ele, com acurada e conscienciosa atenção, é um modo de ser da atitude religiosa, o princípio da fé verdadeira e da transformação da imagem de Deus na alma humana.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ÁLVAREZ, J. **Mística y depresión**: San Juan de la Cruz. 1996. Tese de Doutorado. Universidad de León. León, 1996

AUSLOOS, H. It's a matter of justice! The Old Testament and the idea of retribution. **Old Testament Essays**, v. 36, n. 1, p. 151-165, 2023.

BAIR, D. **Jung**: a biography. New York: Back Bay Books, 2003.

BARTH, K. **The epistle to the romans**. Londres: Oxford University Press, 1968.

BELZEN, J. Constituição histórica da psicologia científica da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

BÍBLIA de Jerusalém. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BONAVENTURE, L. Prefácio à edição brasileira. In: JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 11-17.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BROWN, F; DRIVER, S; BRIGGS, C. **Hebrew and english lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

CLIFFORD, R. J. **Wisdom literature in Mesopotamia and Israel**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

DORAN, C. Jung's answer to Job: a modern myth for the times. **International Journal of Jungian Studies**, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/19409052.2016.1170714>. Acesso em: 23 de maio de 2025.

EDINGER, E. **O encontro com o Self**: um comentário junguiano sobre as ilustrações do livro de Jó de William Blake. São Paulo: Cultrix, 1995.

EDINGER, E. F. **A ciência da alma**: uma perspectiva junguiana. São Paulo: Cultrix, 2004.

EDINGER, E. F. **A psique na antiguidade – livro 1**: filosofia grega antiga de Tales a Plotino. São Paulo: Cultrix, 2005.

EDINGER, E. F. **Ego e arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 2014.

EDINGER, E. F. **Anatomia da psique**. São Paulo: Cultrix, 2018.

ELLENBERGER, H. F. **The discovery of the unconscious**: the history and evolution of dynamic psychiatry. Londres: Fontana Press, 1994.

FERGUNSON, S. B.; WRIGHT, D. F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Editora Hagnos, 2009.

FOGEL, G. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Editora UNIJUI, 2005.

FILORAMO, G.; PRANDI, C.; DE ALMEIDA, J. M. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FREUD, S. 171 F, 02 jan 1910. In: FREUD, S.; JUNG, C. G. **The Freud/Jung letters: the correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung**. Princeton University Press, 1994, p.281-284.

FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia**, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1928). Trad. Paulo César de Souza. Obras completas, v. 17. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. **Observações sobre um caso de neurose obsessiva** (O homem dos ratos, 1909). In: Obras completas, v. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a, p. 10-85.

FREUD, S. **Totem e tabu**. São Paulo: Penguin & Companhia das letras, 2013.

GIBRAN, K. Carta de 10 DE FEBRERO DE 1916. In: GIBRAN, K. **Cartas de amor del profeta**. Barcelona: Ediciones B, 1998. p. 8.

GONÇALVES, P. Experiência religiosa e sofrimento à luz do cuidado. In: Sofrimento, existência e liberdade em tempos de crise. II CONGRESSO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL E III ENCONTRO NACIONAL DO GT PSICOLOGIA & FENOMENOLOGIA – **ANPEPP**. Rio de Janeiro: IFEN, 2020.

GRÜN, A. **O segredo do encontro**: 25 atitudes para um bom relacionamento consigo mesmo, com as pessoas e com Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

GUTIÉRREZ, G. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**. Salamanca: Sígueme, 1995.

GZELLA, H. ŠDQ –šedeq; šēdāqâ; šaddîq. In: GZELLA, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**: volume XVI, aramaic dictionary. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016. English translation. Grand Rapids, Mi: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016, p. 1114-1122.

HARADA, H. Cristologia e psicologia em C. G. Jung. **Revista Eclesiástica Brasileira**. v. 31, n. 121, p. 119-144, 1971.

HARRIS, R. L.; ARCHER JR.; G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo et al. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JACOBI, J. **The way of individuation**: the indispensable key to understanding Jungian psychology. New York: The New American Library, 1983.

JACOBI, J. **A psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2013.

JACOBI, J. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de Carl Gustav Jung**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JAFFÉ, A. Introdução. *In*: JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 17-24.

JUNG, C. G. **Aion**: researches into the phenomenology of the Self. Bollingen Series XX, v. 9, part II of the Collected Works of C. G. Jung. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.

JUNG, C. G. **Psychology and religion**: West and East. Princeton University Press: Princeton, 1973.

JUNG, C. G. [To Henry Corbin]. Destinatário: Henry Corbin. 4 mai. 1953. *In*: JUNG, C. G. **Letters, 1951–1961**. ed. A. Jaffé and G. Adler. trad. R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul, 1975a.

JUNG, C. G. [To Pastor Walter Bernet]. Destinatário: Pastor Bernet. 13 jun. 1955. *In*: JUNG, C. G. **Letters, 1951–1961**. ed. A. Jaffé and G. Adler. trad. R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul, 1975b.

JUNG, C. G. A psicologia analítica é uma religião? *In*: MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (coords.). **C. G. Jung**: entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

JUNG, C. G. Entrevista de Eliade para “Combat”. *In*: MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (coords.). **C. G. Jung**: entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, C. G. **Aspectos do drama contemporâneo**. OC, 10/2. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. OC, 7/1. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, C. G. **Resposta a Jó**. OC, 11/4. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. OC, 8/2. Petrópolis: Vozes, 2014a.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC, 9/1. Petrópolis: Vozes, 2014b.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. OC, 7/2. Petrópolis: Vozes, 2014c.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. OC, 6. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, C. G. **Símbolos da transformação**. OC, 5. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, C. G. **Os fundamentos da psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

JUNG, C. G. **Aion** – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. OC, 9/2. Petrópolis: Vozes, 2022a.

JUNG, C. G. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. OC, 11/2. Petrópolis: Vozes, 2022b.

JUNG, C. G. **O desenvolvimento da personalidade**. OC, 17. Petrópolis: Vozes, 2022c.

JUNG, C. G. **O símbolo da transformação na missa**. OC, 11/3. Petrópolis: Vozes, 2022d.

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. OC, 11/1. Petrópolis: Vozes, 2022e.

KOCH, K. Is there a Doctrine of Retribution in the Old Testament? *In*: CRENSHAW, J. L. (ed.). **Theodicy in the Old Testament**. Philadelphia: Fortress Press, 1983. p. 57-87.

KUZMA, C. A.; COSTA MACHADO, F. A esperança em Dietrich Bonhoeffer e os conceitos de último, penúltimo e preparação de caminho: tensão escatológica como fundamento para um agir ético e responsável. **Revista Pistis & Praxis**, v. 15, n. 2, p. 301–314, 2023. DOI: 10.7213/2175-1838.15.002.AO02. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/30311>. Acesso em: 11 out. 2025.

LASOR, W.; HUBBARD, D. A.; BUSH, F. W. **Introdução ao Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

LAVELLE, L. **O mal e o sofrimento**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

LUTERO, M. **Comentarios de Martín Lutero**: carta del apóstol Pablo a los romanos. Barcelona: Editorial CLIE, 2003.

LYRA, S. **Site**. Disponível em: <https://sonialyra.com.br/>. Acesso em: 5 mar. 2025.

LYRA, S.; HARMATH, C. Função transcendente, conflito e criatividade. *In*: LYRA, S. *et al.* **Imaginação ativa e criativa**. Curitiba: Ichthys, 2016, p.21-32.

MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (coords.). **C. G. Jung**: entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

MIRANDA, P. (2019). C. G. Jung e a religião. **Self - Revista do Instituto Junguiano de São Paulo**, 4(1). 2019. <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2019.vol04.0008>.

MURPHY, R. E. **Wisdom literature**: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther. Grand Rapids, Mi: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1983.

OTTO, R. **O sagrado**. São Leopoldo: Sinodal, 2021.

PAIVA, G. J. de. Psicologia da religião: natureza, história e pesquisa. **Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião**. UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 21, n. 2,

2019. DOI: 10.34019/2236-6296.2018.v21.25611. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/25611>. Acesso em: 6 jun. 2025.

PIMENTEL, A. C. A. A alteridade como linguagem estética: o corpo de Cristo no "Cristo Velato". **História em Curso**, Belo Horizonte, v. 11, n. 25, p. 103-122, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/historiaemcurso/article/view/33766/22366>. Acesso em: 20 maio 2025.

PROUDFOOT, W. **Religious experience**. Berkeley: University of California Press, 1985.

PROUDFOOT, G. Psicologia da religião: natureza, história e pesquisa. **Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião**. UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 9-31, 2018.

RODRIGUES, C.; GOMES, A. Teorias clássicas da psicologia da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

ROSSI, L. A. S. **Sapienciais**: sabedoria a favor da libertação. São Paulo: Paulus, 2018.

SCHEINDLIN, P. R. **The book of Job**. New York: W. W. Norton, 1998.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da psicologia moderna**: o sonho de uma ciência. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

SHAMDASANI, S. Introdução. In: JUNG, C. G. **O livro vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 1-86.

VALLE, E. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VAN DE WINCKEL, E. **Do inconsciente a Deus**. São Paulo: Paulinas, 1985.

VON FRANZ, M. L. **C. G. Jung**: seu mito em nossa época. São Paulo: Cultrix, 1992.

VON FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: Jung, C. G. *et al.* **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 154-224.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**: volumes 1 e 2. São Paulo: Targumim, 2006.