
O DESTINO DO HOMEM NO PLANO DE DEUS: uma análise da antropologia patrística sobre a “imagem e semelhança”

The destiny of man on God's plan: an analysis of patristic anthropology on the “image and similitude”

José Neivaldo de Souza

Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, Mestre em filosofia pela Universidade São Tomás de Aquino, em Roma, Mestre em psicologia clínica pela Universidade Tuiuti do Paraná, Leciona Teologia Bíblica na FEPAR (Faculdade Evangélica do Paraná) e Filosofia no Studium São Basílio, Curitiba, PR - Brasil e atua na área da psicanálise clínica, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: nei_valdo@yahoo.com.br

Resumo

Há duas tradições bíblicas que narram a criação do homem. A primeira (Gn 1. 26-27) apresenta o homem feito à “imagem e semelhança” do Criador; a segunda (Gn 2.7) descreve como o ser humano veio à “vida”. Narrativas diferentes, porém com um único objetivo: apresentar a origem do homem a partir de Deus. O plano de Deus é que o homem viva e seu destino seja de acordo com os designios do Criador, eis a razão porque foi criado à “imagem e semelhança”. Pecado é tudo aquilo que se opõe a ao plano divino. Ao pecar, o homem perdeu o objetivo para o qual foi criado e a única imagem a qual ele vê é a sua própria, por isso a imagem de Deus ficou ofuscada e o acesso à comunhão divina obstruído. Mas Deus, em sua infinita misericórdia, não apagou de vez sua imagem na alma humana e a prova disso é Jesus Cristo, o Filho unigênito, perfeita imagem visível do Deus invisível (Cl 1.15) enviado para resgatar e recapitular tudo. O tema bíblico da imagem e semelhança é central na Antropologia dos primeiros pensadores cristãos: os Padres (Pais) da igreja. Estudaremos o tema resgatando a Antropologia Patrística, principalmente, o

pensamento de escolas como a de Alexandria, asiática e africana. Considerando, de forma especial, o pensamento de Irineu de Lion, veremos como cada corrente trata o problema da imagem e semelhança no roteiro: criação, pecado e salvação.

Palavras-chave: Patrística; Criação; Imagem; Semelhança; Pecado.

Abstract

There are two biblical traditions that narrate the creation of man. The first one (Gen 1.26-27) presents man made in the "image and likeness" of the Creator; the second one (Gen 2.7) describes how man became a "living soul". Different narratives, although with one single goal: to show that man is a work of God. The divine will is that man lives and that his existence is carried according to the sacred intents, this is the reason for "image and likeness". Sin is everything that opposes the divine plan. When man sins, he loses the purpose for which he was created and the only image that he sees is his own, that is why, with the fall, God's image was dimmed and the access to divine communion was obstructed. However, God, in his infinite mercy, didn't erase his image from human soul and the proof of it is Jesus Christ, the only son, perfect visible image of the invisible God (Col 1.15), sent to rescue and recapitulate all. The biblical theme of "image and likeness" is central in the Anthropology of the first Christian thinkers: the Priests (Fathers) of the church. We will study the theme based on the schools of Alexandria, Asian and African, considering, in a special way, the theology of Irineu de Lion. We will see as each chain treats the problem of the relation between man and God within an anthropological script: creation, sin and salvation.

Keywords: Patrística; Criação; Imagem; Semelhança; Pecado.

Introdução

Na Bíblia, segundo a crítica literária, há duas narrativas que tratam da criação do homem: Sacerdotal (Gn 1, 26-27) e Javista (Gn 2,7). Duas tradições preocupadas em apresentar ordem na criação do homem. Na primeira, o ser humano foi criado antes dos animais e das plantas, a fim de trabalhar e

organizar a criação de acordo com suas necessidades; na segunda, sua origem é colocada após a criação de todas as coisas. Se na primeira aparece como sujeito de poder sobre a criatura, pois tudo foi criado em sua função; na segunda, interpretamos que a ele Deus confia a responsabilidade de cuidar ou administrar o que antes já existia: a criação.

Com o pecado, homem e mulher tornaram-se seres decaídos, não participam mais do descanso de Deus, tendo, com isso, de suportar a dor e o sofrimento que levam a morte. Mas Deus, em sua infinita bondade, não apagou sua imagem na alma humana. A prova disso é Jesus Cristo, perfeita imagem visível do Deus invisível (Cl 1,15), enviado para resgatar e recapitular o ser perdido, como ressalta a V Conferência do episcopado latino americano, em Aparecida (CELAM, 2007, n. 348), ao dizer que Jesus Cristo é a grande novidade a ser anunciada ao mundo, pois é por ele, Palavra e Vida, que a humanidade pode tornar-se “partícipe da natureza divina” (2Pe 1,4). Nele, está a vida trinitária do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a vida eterna.

Estudaremos os termos “imagem e semelhança” sob a ótica bíblica e teológica. Primeiro: como esses termos foram vistos pela *Septuaginta* (tradução grega); a antropologia teológica dos Padres da Igreja que abordam esse tema e a posição de Irineu de Lion, um dos grandes pensadores da igreja primitiva que, ainda hoje, exerce influência na doutrina cristã.

Criação: o homem à imagem e semelhança

Em Gn (1,26-27) lemos: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.’ “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.” Na perspectiva sacerdotal o homem, criado da lama, exerce poder sobre todas as criaturas: peixes, aves, animais domésticos e selvagens. Pelo poder, participa da Glória de seu criador.

Sob a ótica javista, Gn (2,7) apresenta: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo e insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.” Essa tradição não deixa explícito o tema da imagem, mas indica que a imagem de Deus é a vida, como expressa o conceito hebraico *nefesh*, “vivente”. Para o exegeta G. Von Rad (1972,

p. 176), o jlavismo considera como imagem de Deus o poder divino, garantia e afirmação da soberania celeste. Neste sentido, o homem, imagem de Deus, é representante do poder de Deus.

Um dos primeiros exegetas cristãos, Irineu de Lion, ao interpretar essa passagem, observa que o adjetivo “vivente” identifica a imagem de Deus. Observa, em *Adversus Haeresis*: “a glória de Deus é o homem vivente”.¹ Essa idéia nos faz interpretar que a “imagem”, no mesmo sentido de “ser vivente”, indica o “poder divino” impresso na criatura humana. O Documento de Aparecida (CELAM, 2007, n. 380), nesta esteira, proclama que todo ser humano existe por amor de Deus que o criou e o mantém vivo, por isso sua criação, à imagem e semelhança, é um acontecimento cuja fonte é o amor inesgotável do Senhor, autor e dono da vida. Assim, como imagem vivente, o ser humano é sagrado, desde sua concepção, morte e pós-morte.

Mas, imagem e semelhança tem o mesmo sentido? Na versão grega do Gn (1,26-27) encontramos dois conceitos: *Eikon e homoiosis*. Ao encontrar-se com a cultura helênica, a *Torah* foi traduzida para o grego a fim de facilitar a leitura dos judeus da dispersão. O apóstolo Paulo, mais tarde, faria uso desse texto em reuniões comunitárias com o objetivo de auxiliar o entendimento sobre Jesus Cristo e a nova criação.

Apesar da tradução, Judeus e gentios tinham uma concepção diferente de homem. Mas, com a diáspora, em Alexandria do Egito, conceitos da filosofia grega e da religião judaica foram incorporados à cultura local trazendo uma nova imagem de homem a partir de pensadores como: Sócrates, Platão, Aristóteles, Zenão, o estóico e o judeu Filo de Alexandria (20 a. C. - 40 d. C.). O último contribuiu para uma antropologia que considera a síntese fé e razão, iniciativa fundamental para qualquer doutrina religiosa, iniciativa que, ainda hoje, é ressaltada como prioridade na doutrina católica. O documento de Aparecida (CELAM, 2007, n. 494) confirma isso ao observar que há uma falsa visão, em nossos dias, de que fé e ciência são incompatíveis: “fé e razão são duas alas pelas quais o espírito humano se eleva na contemplação da verdade”. Por isso, homens e mulheres de fé e ciência, que aprenderam a ver na beleza da

¹ *Adv. Haer.* IV, 20, 7. A obra latina foi traduzida para o francês com o título: IRÉNÉE DE LYON Contre Lés Hérésies, 3ª. ed. par ROUSSEAU, A. Paris: Lés Éditions Du Cerf, 1991. Utilizaremos essa edição (apesar de termos já uma tradição em português). A nossa tradução será espontânea (feita pelo autor).

natureza os sinais do Mistério, do amor e da bondade de Deus, devem ser valorizados, ao levarem uma maior compreensão de que o livro da natureza e a Sagrada Escritura anunciam o mesmo Verbo encarnado.

A dupla criação em Filo de Alexandria

Segundo Filo de Alexandria, as narrativas acerca da criação do homem apresentam diferenças: a primeira aponta para o verbo “fazer”; a segunda para o verbo “formar”. Se uma diz do homem celestial a outra fala do homem terrestre. Para ele, o homem celestial foi “feito” à imagem de Deus, sem o envolvimento com a substância terrena; o homem terrestre, ao contrário, foi “formado” do pó. Assim, se no primeiro fora estampado a imagem de Deus; no segundo, fora modelado o ser vivente, segundo a criatividade do artesão em seu campo de trabalho. Para Filo de Alexandria, o homem é uma inteligência que deve ser diferenciada entre o “feito” e o “plasmado”. Utilizando de alegorias em sua interpretação observa:

Consideramos que o homem feito da terra é uma inteligência que aos poucos vai se incorporando ao corpo, mas sem ser um com ele, pois a inteligência terrestre é, na realidade, corruptível até que Deus não chegue a infundir-lhe um poder de vida verdadeira; quando isso ocorre cessa de ser modelada, e se incorpora a uma alma, e não a uma alma inoperante e informe, mas a uma realmente inteligente e plena de vida. Por isso diz: “O homem se tornou um ser vivente”. (FILÓN DE ALEJANDRIA, 1975. I, 32, p. 140).²

Ao ler a *Septuaginta*, versão grega do Antigo Testamento, Filo observa que na narrativa de Gn (1,26-27), o verbo *Poien*, “fazer”, sugere que a criação é algo que surgiu do nada. O criador tira o ser do não-ser e estampa nele sua imagem. O substantivo *Poiethis* indica que homem e mulher foram “criados” à imagem do criador.

Em Gn (2,7), o verbo “formar” denota o ato de um artista que dá forma a uma matéria prima, modificando-a. O verbo grego *Plassō*, formar, indica que o homem foi “moldado” (*Plastheis*) segundo o “sopro de vida” do artesão, por isso tornou-se um “ser vivente”.

² Tradução livre.

Filo de Alexandria não diferenciava as tradições: sacerdotal e javista, pois essa é uma descoberta moderna, mas entendeu a diferença das narrativas. Sua contribuição nos faz entender que a primeira narrativa apresenta a criação do homem a partir do nada, enquanto a segunda, comunica o ser vivente que surge da lama, mediante a infusão do espírito divino. Para o pensador de Alexandria, as duas narrativas diferem entre si. Se uma traz o homem em sua condição de imagem histórica, sensível e mortal, próprio da religião hebraica; a outra remete à influência do platonismo onde a imagem está ligada a um modelo ideal de vida.

Mesmo na diferença de abordagem, as duas tradições são unânimes ao acreditarem que a vida do homem pertence a Deus. O Catecismo da Igreja Católica³ expressa essa verdade ao afirmar que Deus destinou a criação a um fim último, por isso ela se encontra em caminho, “*in statu viae*”.

De uma forma ou de outra, Filo de Alexandria iniciou uma teologia que coloca o homem como objeto de suas reflexões e, por mais que não conhecesse os estudos modernos, acerca do método histórico-crítico, é de acordo que as narrativas, mesmo tendo formas diferentes, querem tratar de um mesmo conteúdo: o homem no projeto da criação, como canta o Salmo (119,73): “Tuas mãos Senhor, me fizeram e me plasmaram.”

Gnose: influência na antropologia cristã dos primeiros séculos

A exegese de Filo de Alexandria abre espaço tanto a uma teologia que vê em Jesus Cristo a síntese do homem terrestre e celeste, quanto à dualidade de pensamento, ligada ao Gnosticismo, cuja doutrina opõe o espírito ao corpo. Mas, quem é o homem na concepção gnóstica? Como aborda o tema da imagem de Deus? Eis aqui, duas questões importantes nos primeiros séculos da igreja cristã.

Gnosticismo é, segundo Abbagnano (1993, p. 441), a primeira tentativa de uma filosofia cristã. Ali se misturavam elementos do evangelho de Cristo, com o misticismo e o neoplatonismo. Seus adeptos fizeram do conhecimento a via da salvação, como se pode encontrar em alguns escritos na língua copta (Egito antigo) e nas heresias mencionadas por alguns Padres da Igreja.

³ CIC I, 302. Versão italiana: CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (CIC). Casale monferrato: priemme, 1993. 73 p.

O ponto de partida da antropologia gnóstica é a idéia de homem “tripartido”: matéria, alma e espírito. Toda reflexão sobre “imagem e semelhança” está ligada a essa realidade. A matéria da qual foi feito o homem é, para os seguidores dessa corrente, semelhante àquela que dá origem aos animais, por isso o homem, enquanto matéria, ou ser *ílico*, é imagem somente do Demiurgo, um deus inferior; enquanto ser *psíquico*, ou animado, o homem, superior e mais perfeito que a matéria é semelhante (*homoousios*) a Demiurgo; o homem *espíritual* é semelhante (*homoousios*) ao mundo do espírito ou o *pleroma*. Á essa idéia há reações, principalmente, nas epístolas católicas cuja exortação se dirige aos fiéis a fim que sigam os ensinamentos dos apóstolos e não dos falsos mestres, como vemos: “São estes os que causam divisões, estes seres ‘psíquicos’, que não tem o Espírito.”

Simonetti (1970, p. 243-244) apresenta os *Estratos* do gnóstico Valentin⁴ onde fala da dupla criação do homem e observa que, sobre a primeira narrativa bíblica (Gn 1,26), o homem foi criado imagem do Demiurgo que misturou terra e água e, da lama, fez surgir uma alma material e irracional, semelhante a dos animais selvagens; na segunda, (Gn 2,7), os anjos insuflaram no homem, à semelhança de Demiurgo, algo consubstancial a eles: o espírito, tornando-o invisível e incorpóreo ou o “sopro de vida”. Se o primeiro homem está destinado à perdição terrestre, o segundo, invisível e imaterial, está destinado à salvação pelo espírito.

A noção de homem tripartido surge de uma gnose comprometida com o dualismo radical entre religião e cultura; mística e filosofia; fé e razão, postura rechaçada pela maioria dos Padres da Igreja cuja doutrina convencionou-se chamar de Patrística.

Patrística: a unidade na criação do homem

Patrística é o nome que se dá à doutrina dos primeiros Padres da Igreja. Segundo os estudiosos, podemos compreender o seu pensamento a partir de escolas diferentes que expressam a realidade e a caminhada das primeiras comunidades à luz da fé. Entre elas ressaltamos: Alexandrina, Asiática e Africana. Os pensamentos se divergem, porém o interesse é sempre orientar os fiéis para a verdade de Deus,

⁴ Valentin, Estratti 50, 1 e 54, apud SIMONIETTI, 1970.

de Cristo, do homem e da igreja. Seu método é apologético, a defesa da verdadeira doutrina exige argumentações lógicas e analogias precisas. O tema da “imagem e semelhança” entrou no esquema apologético da maioria das escolas.

A Escola de Alexandria: Alexandria era uma cidade, no norte do Egito, fundada por Alexandre Magno, no século IV a.C. Alexandre levou para lá a língua, a filosofia e a arte dos gregos, iniciando um processo cultural chamado Helenismo. Foi em Alexandria que os rabinos da diáspora (setenta) traduziram, pela primeira vez, o texto da Bíblia hebraica para o grego, a *Septuaginta*. Fortemente influenciada pela filosofia platônica e por Filo, a escola tem, mais tarde, em Clemente e Orígenes, sua representatividade.

Clemente, em sua obra *Pedagogo*, sob a esteira de Filo de Alexandria, vê o corpo excluído da “imagem e semelhança” de Deus. Exclusão, não no sentido de rejeição, mas de participação e perfeição no *Logos*. J. Gross (1938, p. 159-173) ao abordar o conceito de divinização nos Padres da Igreja, observa que a noção de homem, para Clemente não está separada da noção de corpo, mas o corpo está em via de desenvolvimento e, por isso, busca incessantemente atingir o seu fim último no *Logos* que é *ágape*. Eis o processo de divinização no qual o homem vai se elevando, cada vez mais, à imagem de Deus. Clemente não concorda com os gnósticos sobre a perdição do corpo material, mas ao contrário, vê nele, a potência do espírito; é nele que a imagem se desenvolve para um fim. Numa orientação filosófico-platônica, crê que a alma tende para as alturas. É importante observar que o termo divinização, *theopoiēin* aparece a partir de Clemente de Alexandria.

Orígenes, discípulo de Clemente, também chama atenção para o *Logos* sob o qual está a imagem. Retoma a idéia paulina da “imagem visível do Deus invisível” (Cl 1,15) fazendo-a concordar com o Verbo preexistente e invisível: o *Logos* da filosofia grega. Para Orígenes o homem criado à imagem e semelhança de Deus é o homem interior, isto é, “invisível, incorpóreo, incorruptível e imortal”.⁵

Platão foi o filósofo inspirador da escola Alexandrina. Em *Teeteto*⁶ ensinava que o mundo sensível é imagem ou cópia de uma realidade matriz, inteligível ou ideal. O corpo, para o filósofo ateniense, é uma prisão e é dever

⁵ Homilias sobre o Gênesis, I,13. apud LADARIA, Luiz. F. *Introduzione alla antropologia teologica*. Casale Monferrato: Piemme, 1992. 58p.

⁶ PLATON, Oeuvres. *Théétète*, par A. Diès. Paris: [s.n.], 1923. Pt. VIII, 2, p. 208.

do sábio fugir do cárcere da imagem a fim de fazer-se um com a divindade. As idéias do filósofo grego estão na base da teologia de Orígenes que, ao descrever sobre o *Logos*, deixou traços evidentes da teoria da emanção: o *Logos* emana do Pai, de forma análoga à sabedoria que “é um eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz” (Sb 7,25).

Também, em Alexandria, o bispo Cirilo, mais tarde, retomará a teologia da “imagem e semelhança” com a finalidade de defender uma antropologia teológica cujo ponto de partida é a Santíssima Trindade. O teólogo italiano S. Raponi (1980, p. 270-271) observa que na interpretação de Cirilo sobre o Gn 1,26-27 há uma preocupação com o verbo *fazer* que, tomado na primeira pessoa do plural, alude à corte trinitária: Pai, Filho e Espírito Santo. Cirilo, antes de Agostinho, já pensava a “imagem e semelhança” como a impressão da Trindade divina no ser humano. Tal entendimento, segundo ele, vem da própria Escritura que diz: “ façamos ” o homem à nossa imagem e semelhança.

O tema bíblico da “imagem e semelhança” é significativo para os pensadores de Alexandria: Clemente, Orígenes e Cirilo. Vimos o que há de comum em seu pensamento. No que diz respeito à interpretação de Gn 1,26-27 os três pensam a possibilidade natural da divinização humana. Se Clemente e Orígenes entendem que a imagem divina é impressa na inteligência ou no *nous* com capacidade de crescer racionalmente até a semelhança total com o *Logos*, Cirilo crê que o *Logos* é a Trindade: é Deus que, pelo Pai, Filho e Espírito Santo, imprime na alma humana a capacidade de divinizar-se e tornar-se semelhante a Ele.

A Escola Asiática, ao contrário, procura recuperar o corpo, ou *Sarx*, desconsiderado pela filosofia grega e pelos Padres alexandrinos. A filosofia gnóstica afirmara, a partir do platonismo, que a carne, enquanto matéria era desprovida de valor na economia da salvação. Tal idéia se encontrava também na Escola de Alexandria, porém com uma novidade: a carne pode divinizar-se, porém o agente condutor de tal processo é o *nous* ou a razão. A carne, por si só, não tem nenhum poder. Isso já não vale para os asiáticos que concebem, no interior do binômio “imagem e semelhança”, um dinamismo mais histórico e menos filosófico. “Imagem e semelhança”, para eles, não está de forma absoluta no “*nous*”, mas na totalidade do corpo que, não é só razão, mas natureza material e histórica.

Aos gnósticos, os asiáticos respondem pela teologia de Irineu de Lion, respaldados nas posições de Paulo sobre a ressurreição do corpo; aos alexandrinos responde que a imagem da divina trindade é impressa no homem integral, “Pois, pelas mãos do Pai, isto é, pelo Filho e o Espírito, é o homem, e não uma parte do homem, que foi feito à imagem e à semelhança de Deus” (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Heresies*, v. 6-1).

A Escola Africana assume uma postura parecida com a dos asiáticos. O maior representante dessa escola é Tertuliano. Para Hamman (1963, p. 26-27) é unânime entre seus adeptos a compreensão de que a imagem de Deus no homem não se centraliza na razão, mas no ser integral. Em oposição aos alexandrinos e a favor dos asiáticos, não creem que, na criação do homem, a alma preceda o corpo, pois no relato de Gn 2,7 se pode ver que a ressurreição do corpo é a chave de toda interpretação cristã. Cristo veio na carne e na carne revelou o mistério de Deus.

Agostinho, apesar de ser africano, tende mais para os pensadores gregos ao simpatizar-se com a filosofia platônica. Como os alexandrinos, ele localiza a imagem na alma, mas prefere referir-se ao termo latino *mens* (mente) e não ao grego *nôus* (intelecto). A alma é, para ele, parte constitutiva da mente que, por natureza é indestrutível e universal. Na trilha de Cirilo de Alexandria, defende que a imagem divina, impressa na mente humana, é imagem trinitária. Para ele, a palavra “nossa” Gn 1,26 indica que o homem foi feito à imagem da trindade, por isso a expressão: “nossa imagem”. Preocupado com a heresia triteísta, Agostinho argumenta que a Escritura fala de Deus, mas menciona implicitamente as três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo, como observa (AGOSTINHO, 1973, p. 5-6):

No vocábulo “Deus”, eu entendia já o Pai que criou todas as coisas; e pela palavra “princípio” significava o *Filho*, no qual tudo foi criado pelo Pai. E, como eu acreditasse que o meu Deus é trino, procurava a Trindade nas vossas Escrituras e via que o vosso *Espírito* “pairava sobre as águas”. Eis a vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Eis o criador de toda a criatura.

Agostinho tentou por toda sua vida encontrar essa imagem de Deus no exterior, mas em tempo, percebeu que ela se encontra no interior, na mente. Para Huftier (1968, p. 41) a imagem da Trindade, segundo Agostinho, se expressa na memória, inteligência e amor de si ou memória, inteligência e amor de Deus.

Para esse autor, a antropologia agostiniana mostra três momentos: 1) o momento da criação ou *formatio*; 2) momento do pecado ou *deformatio* e 3) o momento do resgate da Graça por meio de Cristo ou *reformatio*.

Para concluir, percebemos que há uma dupla tendência ao centralizar o lugar da imagem de Deus no homem: uma mais intelectual, procura ressaltar a mente; a outra, mais corporal procura no homem integral o lugar da impressão da imagem divina. Se na primeira tendência encontram-se os alexandrinos e Agostinho; na segunda, os asiáticos e os africanos.

Apesar das tendências, há em comum, uma teologia apofática cuja imagem divina diz sempre de um mistério, da absoluta perfeição estampada no homem. Talvez a síntese do pensamento dos Padres da Igreja possa ter maior expressão nas palavras de Gregório de Nissa (1996, *A Criação do homem*, n.º 161c): “A divindade é o Bem Supremo, para que tendem todos os seres possuídos do desejo do Bem [...]. E como dissemos, o espírito tira sua perfeição de sua semelhança com a Beleza, protótipo de todas as outras, como um espelho que recebe uma forma pela impressão do objeto que nele aparece” (VERÇOSA FILHO, 2006, p. 45).

Distinção dos conceitos: imagem e semelhança

Para Panteghini (1990, p. 63-65) a distinção entre imagem e semelhança é uma preocupação dos Padres da Igreja. Irineu de Lion e Clemente de Alexandria dão a entender que a semelhança é mais perfeita, pois tem a capacidade de elevar a imagem ao estado de perfeição. A imagem é permanente, mesmo depois da queda não perdeu sua condição de divinizar-se ou assemelhar-se. Muitos Padres não distinguem os dois termos, mas conservam ao binômio, o sentido de divinização. Orígenes, em *Princípios*, por exemplo, relewa que a passagem da imagem à semelhança está na imitação de Deus, isto é, agindo segundo a vontade de Deus, como bem lemos na interpretação de Simonetti (1968, p. 463-464):

[...] o homem, desde a primeira criação, obteve a dignidade da imagem, enquanto a perfeição da semelhança lhe foi reservada para o fim, no sentido de que ele deve consegui-la, imitando Deus com a própria operosidade; assim, sendo, lhe foi concedida no início a possibilidade da perfeição por meio da dignidade da imagem, ele pode no fim realizar a perfeita semelhança por meio das obras.

Ao distinguir os dois termos, o pensador de Alexandria insere, depois da citação de Gn 1,26-27, o texto 1Jo 3,2 que diz: “Caríssimos, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é”. Ao trazer esse texto, Orígenes entende que a imagem diz respeito à situação atual, mas a semelhança aponta para o futuro, a escatologia final.

Para o teólogo africano, Tertuliano, o homem foi criado livre, árbitro e responsável do seu agir. Mondin (1992, p. 47-49) observa que a liberdade, para Tertuliano, constitui a essência da imagem e semelhança, por isso o seu pensamento choca-se com o determinismo dos gnósticos. Irineu também distingue as duas expressões traduzidas pela Vulgata: *imago* e *similitudo*.⁷ Segundo ele, a primeira diz respeito à semelhança com Deus, porém a segunda é semelhança sobrenatural obtida como dom do Espírito Santo. Para o bispo de Lion (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, v. 12, 4) a fórmula “à imagem de Deus” se refere à “carne” visível. É nesta carne que as mãos de Deus, Filho e Espírito Santo, cria o homem *capax dei*, isto é, com capacidade de participar da incorruptibilidade divina. Para ele, existe uma ordem na natureza e Deus se adapta a ela criando uma humanidade imatura, porém com capacidade de desenvolver-se e tornar-se adulta. Adão, para a maioria dos padres asiáticos e africanos, devia se exercitar e se aperfeiçoar a fim de alcançar sua habitação maior. Para Irineu de Lion a perfeição viria na obediência absoluta aos mandamentos de Deus, por isso, entende que obediência e imortalidade são praticamente conceitos-sinônimos. Criado não-mortal, Adão, por sua inexperiência, devia ser educado, sua vontade disciplinada em vista da obediência absoluta em relação a Deus.

O tema da imagem e semelhança foi muito discutido na Era Patrística e hoje há uma retomada. Tal importância pode ser sintetizada pelo teólogo espanhol Juan A. Estrada (2007, p. 185) ao observar:

[...] essa síntese, cujos efeitos, ainda hoje, perduram, marca a cristologia, a concepção de Deus e a visão do mundo e do homem. A tendência de desistoricizar Cristo em favor do *Logos* divino é a que se impõe, sobretudo no Ocidente, pondo o acento no caráter redentor da graça em oposição à tendência oriental, que acentua a divinização do homem. Na

⁷ Tradução latina (vulgata) de imagem e semelhança.

realidade, essa fusão grega e cristã é o alicerce sobre o qual o Ocidente é construído, até que apareça o terceiro elemento da síntese que é o iluminismo moderno.

A função do Espírito na formação humana

O homem foi criado segundo a vontade divina, cabe a ele progredir rumo à perfeição à qual foi chamado. Nesse empenho, o Espírito Santo tem uma função especial. Os Padres da Igreja, de maneira particular, Irineu de Lion, atribuem à terceira pessoa da Trindade um papel fundamental. Trataremos disso ao abordar dois temas importantes: 1. o Espírito Santo e a Trindade; 2. o sopro de vida e o Espírito vivificante. São questões importantes da antropologia antiga que repercutem hoje na doutrina cristã.

A intervenção da Santíssima Trindade é relevante em toda a história da igreja, seja no Oriente ou no Ocidente. Para a tradição Alexandrina é na alma que o homem recupera a imagem e semelhança, perdida com o pecado. O Espírito Santo é o agente imediato da transformação e do crescimento da imagem, pois ele, imagem do Filho, vai formar no homem, a perfeita imagem do Pai, ou seja, Cristo.

Irineu concorda com os gnósticos quanto aos elementos que compõem o homem: “pó” e “potência”, mas observa que tais elementos estão relacionados às mãos do Pai que, pelo Verbo, o filho, forma o ser terrestre e visível e, pelo Espírito Santo imprime a semelhança, celeste e invisível. Para S. Raponi (1980, p. 484-528) a distinção de Irineu quanto à imagem e semelhança é clara; enquanto “imagem” o homem terreno é uma criatura ou ser “criado”; enquanto “semelhança”, ele participa do ser increado. Este objetivo de tornar-se semelhante a Deus, não pode ser cumprido senão em base ao dinamismo deificante do homem carnal e da força que age em segredo: o Espírito Santo.

Na Escola de Alexandria também se ouvia os rumores de uma Antropologia teológica cuja reflexão dava um especial papel ao Espírito Santo. Orígenes (*Princípios* I, 3,8) (SIMONETTI, 1970, p. 463-464), vê a importância do Espírito Santo na obra de recuperação dos seres racionais. É o agente transformador da imagem à semelhança. Sua idéia principal é essa: para receber o Cristo, precisa ser santificado pela “energia” do Espírito de graça. O ser racional, em primeiro lugar, tem o ser do Pai; em segundo, tem o ser da razão

divina ou *logose*, em terceiro, o ser é santo pelo Espírito Santo. Quem consegue progredir a este ponto, recebe também o dom da sabedoria em proporção da capacidade de ação do Espírito de Deus.

Ao comentar sobre a parábola da *dracma* perdida, Orígenes (*Homilias sobre o Gênesis* 13,4) especifica o papel do Espírito Santo ao afirmá-lo como luz que ilumina a alma a fim que o homem encontre o verdadeiro tesouro, isto é, o rei celeste. Observa que aquela mulher, depois que acendeu a lamparina, não encontrou a moeda fora de casa, mas dentro, ao varrer a sujeira da casa, acumulada com o passar do tempo. Conclui com isso que ao deixar-se guiar pela luz do Espírito Santo, o homem encontrará o tesouro dentro de si mesmo, pois é no seu interior, na alma, que foi colocada a imagem do rei celeste. Para o filósofo de Alexandria, é pelo Espírito Santo que Deus transforma o homem e o eleva à plenitude do Ser; à semelhança atingida na escatologia.

Há, na maioria dos Padres da Igreja, uma apologia sobre o Espírito Santo. Gregório Nazianzeno, Cirilo de Alexandria e Santo Agostinho atribuem à terceira pessoa da Trindade a responsabilidade da restauração da imagem. Gregório chama de deificação o processo pelo qual a imagem sai de um estado voltado para si mesmo para atingir um estado semelhante àquele que a criou; é nesse processo que o Espírito Santo se faz presença. Cirilo de Alexandria, nessa direção, sustenta que o Espírito Santo, imagem do Filho, é quem restaura a originária imagem de Deus no homem. Cristo, a perfeita imagem do Pai, eleva mediante o Espírito, a imagem de homem, antes ofuscada pelo pecado. Para ele, ao plasmar uma imagem, Deus faz um animal racional capaz de elevar-se além de sua natureza devido a impressão vivificante do espírito.

Para Ambrósio e Agostinho, o Espírito Santo impulsiona a imagem. O primeiro observa que só pela energia do Espírito Santo o homem pode se conformar a Deus e, para o seu discípulo Agostinho, é essa energia que dá cor, reforma, ilumina, renova, liberta, cura e restaura o que antes fora destruído pelo pecado.

O interesse pela ação do Espírito Santo era comum na igreja primitiva e tem sua base na teologia paulina: “Ninguém pode dizer ‘Jesus é Senhor’ se não sob a ação do Espírito Santo” (1 Cor 12,3). “Deus mandou aos nossos corações o Espírito do seu Filho que grita: Abba, Pai!” (Gal 4,6). Idéia apresentada em nossos dias pelo Catecismo da Igreja Católica (I, 683) onde diz

que o reconhecimento, na fé, do filho de Deus se dá pelo Espírito Santo que precede e suscita no homem o desejo de salvação. Em força do sacramento do batismo, a vida, que surge do Pai, é oferecida pelo Filho e comunicada íntima e pessoalmente pelo Espírito Santo na Igreja. Pelo batismo o Espírito Santo age na igreja conduzindo o fiel à semelhança com o Cristo. T. Spidlik (1980, p. 385-386) observa que o Espírito Santo é Deus que vivifica a vida humana direcionando-a para um fim estabelecido pelo Criador e essa idéia se encontra em Basílio de Cesaréia (*Tratado sobre o Espírito Santo* 22,53):

O homem carnal, porém, não tendo o espírito exercitado na contemplação, ou antes, inteiramente sepultado num lamaçal, os pensamentos e as inclinações carnis (Rm 8.6), não consegue erguer os olhos para a luz espiritual da verdade. Por isso, o mundo, isto é, a vida sujeita às paixões carnis, não acolhe a graça do Espírito, assim como um olho doente não aceita a luz de raios do sol. (BASÍLIO DE CESARÉIA, 2005, p. 155).

O “sopro de vida” é o mesmo “Espírito vivificante”? Irineu de Lion faz uma distinção entre ambos a fim de identificar a fase terrena e a celeste, próprias da carne. O primeiro foi soprado em Adão e toda humanidade o recebeu. O Espírito, ao contrário, foi enviado nos últimos tempos, somente aos filhos adotivos de Deus. Se o sopro é temporal, o Espírito é eterno; no sopro há a possibilidade da morte, no Espírito o penhor da vida. Assim, confronta o principio vital distinguindo o sopro da primeira criação e o dom do Espírito infundido no final dos tempos. Tal esquema não deve ter engano. Há na primeira fase, a criação, onde o homem foi feito e animado, passando a viver sua natureza; na outra fase, a criatura entra na comunhão do Espírito passando ao “Estado sobrenatural”. Apresenta, com isso, uma Antropologia cujo objeto é um ser que, desde sua origem fora destinado a desenvolver-se, movido pela potência divina.

Os Padres da Igreja consolidaram a idéia do Espírito Santo como uma “Pessoa” da Trindade cuja função é fundamental na santificação do homem. Em síntese, o Catecismo da Igreja Católica (I, 743) confirma seu pensamento ao observar que do início ao fim dos tempos, Deus envia o Filho e o Espírito: a missão deles é conjunta e inseparável na obra da santificação do homem que, desde a origem, recebeu a graça de ser criado à “imagem e semelhança” do Criador.

Pecado: imagem deformada

O livro do Gênesis apresenta o relato da queda sob dois símbolos: a serpente e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Em torno deles, é narrado o drama da desobediência ou da infidelidade do homem, criatura, perante o Criador. A maioria dos Padres da Igreja apresenta o pecado como ingratidão, por isso concordam que a imagem divina ficou ofuscada, a semelhança decaída, estabelecendo na alma humana uma situação de medo e culpa. Sobre essa situação comenta, com precisão, o teólogo e psicanalista contemporâneo E. Drewermann (1993, p. 662): “tendo levantado a tese de que o homem não só tem medo porque é culpado (Gn 3,7,8), mas, pelo contrário, ele torna-se culpado por medo.”

Vale a pena uma reflexão, em primeiro lugar, sobre o pecado como o não cumprimento do plano de Deus; em segundo lugar sobre o problema do castigo. Por que foi necessário que Deus castigasse com a morte o pecado?

Pecado: o plano interrompido

Geralmente, ao falar em pecado vem à memória a passagem do livro de Gênesis que narra o diálogo entre a serpente e Eva (Gn 3, 1-7). O pecado se apresenta por meio de uma simbologia rica em interpretação. Mas, é preciso ressaltar entre as palavras-chave, apenas duas: serpente e árvore. A serpente era considerada por Israel e Babilônia como a encarnação do mal. A árvore tinha o poder de dar àqueles que comem de seu fruto a liberdade de “penetrar” (*aida*), por si, a realidade do bem e do mal. Ela simbolizava, nas tradições orientais, o desejo de eternizar a vida, tornando-a divina. André Chouraqui (1995, p. 2) observa, na narrativa da queda, que “Hava se abriga atrás da serpente, enquanto Adam imagina fugir à sua responsabilidade abrigando-se atrás de sua mulher e tentando culpar ao próprio Eloim que lhe pôs sobre os braços uma auxiliar realmente “contra ele” (Gn 4,5, 7, 9, 17).

Para Irineu de Lion o ser “insaciável” almeja o lugar do criador e por isso desrespeita sua lei. Segundo A. Orbe (1968, p. 273), é por meio do conceito de “desobediência” que Irineu compreende a teologia do pecado. O homem não cumpriu a lei e, por isso, desobedeceu e tornou-se pecador.

O pecado de Adão traz, ainda hoje, sérias consequências e Irineu (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, v, 17, 1) o associa à infância da humanidade. Não podia Deus criar o homem perfeito sem pecado, desde o início? Para ele, Adão era uma criança desobediente ao Pai. Ele, moralmente, espiritualmente e intelectualmente é um imaturo e, o esforço de Deus é comparado ao esforço de uma mãe que se preocupa em alimentar o neonato a fim de dar-lhe um alimento especial para sua saúde. Pecado é desobediência, foi por ela que, em Adão, a humanidade tornou-se pecadora.

O Catecismo da Igreja Católica (I, 397) retoma a idéia do pensador de Lion ao ensinar que pela tentação diabólica de Adão, o homem não só desobedece ao criador, mas compromete sua liberdade. O homem, tentado pelo diabo, deixou de ser fiel ao seu Criador, abusou da liberdade e o negligenciou. Eis o primeiro pecado que abrirá as portas à desobediência e à falta de fé na bondade divina.

Muitos teólogos dramatizaram a situação do pecado, vendo nele a incapacidade de exaltação da natureza terrena, como os gnósticos, por exemplo, mas outros viram na queda uma etapa ou processo pelo qual devia passar a humanidade até a vinda gloriosa de Cristo. Irineu de Lion assegura que a desobediência de Adão não paralisou a história da salvação que devia se cumprir plenamente em Cristo. Só n'Ele a humanidade seria redimida da dívida e poderia ouvir: "Teus pecados estão perdoados" (Mt. 9,2; Lc 5,20).

O teólogo contemporâneo O. Cullmann (1965, p. 151-207), seguindo a linha do pensador de Lion, observa que só em Cristo o homem pode ser restaurado. Cristo é para ele, não só restaurador, mas antes instaurador, uma vez por todas, do designio divino. Em outras palavras, tudo o que Deus fez em Adão, foi feito visando o Cristo.

A Escola Alexandrina, ao refletir sobre a "queda", a discute sob o ponto de vista da filosofia grega. Para a maioria dos seus pensadores o pecado escureceu a inteligência de tal forma que o homem tornou-se irracional e sem lógica. Essa idéia aparece na obra *O Pedagogo*, de Clemente de Alexandria, ao relacionar o pecado ao mal. Segundo ele, o pecado atingiu por inteiro a estirpe humana e a partir daí, o homem se viu inclinado ao mal, seu intelecto ficou ofuscado e ele se tornou um ser "irracional", desfigurado em relação ao *Logos*, idéia que vai repercutir, mais tarde, no pensamento de Gregório de Nissa, sobre a "diminuição da imagem" no homem. Para ele, a imagem primordial não foi destruída com o pecado, mas diminuída.

Cirilo de Alexandria não fala de “irracionalidade” e tampouco de “diminuição da imagem”, mas dá a entender em seu tratado (*Trindade IV*, 75, 908) que, depois do pecado, há uma desarmonia no binômio: imagem e semelhança. Adão, para ele, era imagem, pelo fato de ser racional e se orientar naturalmente à virtude; é semelhança, pela presença viva do Espírito Santo que o faz participante da natureza divina. Adão devia cooperar com o Espírito mediante ações virtuosas e, com isso, crescer rumo a “filiação”. Mas ao desobedecer perdeu a presença do Espírito e “o esplendor que leva o homem à santidade e à filiação de Deus”. Na mesma idéia de Cirilo, Santo Atanásio (*Encarnação do Verbo III*, 12,6)⁸ observa que, apesar do amor de Deus, os homens preferiram os males ou o pecado “a ponto de não parecerem mais seres racionais, mas assemelharem-se pelos costumes irracionais.”

Santo Agostinho releva o problema do pecado como “deformação” da imagem de Deus no homem. Afirma que, a *Imago Dei*, por ser a essência do ser humano, não está inteiramente perdida e nem totalmente corrompida, mas só deformada. Agostinho afirma que, pelo pecado o homem perdeu a justiça e a santidade, por isso sua imagem ficou deformada e sem cor. M. Huftier (1968, p. 40) observa que o pecado para Agostinho é o *deformatio* ou a pretensão do homem de se “alegrar da própria excelência e de não dever nada a Deus.”

Na Antropologia de Irineu o pecado aparece numa nova interpretação em relação à criação do homem: com a queda, a semelhança sobrenatural ou a *similitudo* do homem em relação a Deus se transformou e a possibilidade da incorruptibilidade se perdeu, mas a *imago* natural, pela bondade do criador, continuou inalterada.

Para a maioria dos Padres a imagem de Deus no homem, apesar da desobediência de Adão, permanece. Mesmo que seja de forma “irracional”, “diminuída”, “perdida” e “deformada”, mas nunca aniquilada. Isso, Orígenes (*Homilias sobre o Gênesis 23,4*) confirma ao escrever: “[...] a imagem de Deus permanece sempre em nós, mesmo que sobreposta a essa, a imagem do homem terreno.”

⁸ SANTO ATANÁSIO. *Encarnação do Verbo in Patrística*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 18, p. 117-201.

Morte: a correção divina

Historicamente a morte é apresentada como castigo pela transgressão de Adão. A relação entre pecado e morte é positiva: “no dia em que comerdes da árvore da ciência do bem e do mal morrerás” (Gn 2,17). Para A. Orbe (1968, p. 272-276), o que em uma concepção normal teria sido um fenômeno puramente físico, sem conotação moral, na concepção teológica ela é atestada como falta do homem diante de Deus e, por isso, representa o todo dos castigos recebidos (Gn 3,9-24). A morte não é a causa dos pecados pessoais, mas é consequência da transgressão humana que, por si, não traz o falecimento físico, mas determina uma escolha que suspende o estado não-mortal do Paraíso.

Acerca da suspensão da não-mortalidade, Irineu de Lion observa (*Contre Les Hérésies*, v, 19, 1) que foi a desobediência do primeiro homem que obrigou Deus, fiel às suas promessas, a castigá-lo com a morte física, e como todos pecamos em Adão, somos todos castigados nele: “porque envolvidos todos na criação originária de Adão, fomos vinculados à morte.” Mas o que teria acontecido ao homem se Deus não castigasse sua transgressão? Os Padres da Igreja procuram responder esta questão, mas a preocupação maior vem do bispo de Lion. Para ele, se Deus não tivesse primeiramente ameaçado a transgressão com a pena de morte e se não o tivesse castigado, o gênero humano teria permanecido no pecado e o mal se perpetuaria de forma insanável. O delito seria imortalizado e o homem perdido para sempre, não gozaria da indispensável saúde, a que Deus o destinara (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, III, 23, 6). A. Orbe, ao fazer a leitura de Irineu de Lion, observa que ele insiste no fato de que o pecado distanciou o homem de Deus e de seus benefícios, por isso era preciso que a promessa da morte fosse cumprida, pois se não o fizesse o pecado seria imortalizado.

Na escola de Alexandria, Orígenes deixa transparecer, em seu comentário, que o maior castigo de Adão foi ser privado de participar da vida divina, ou seja, não comunga mais dos bens da imortalidade e da incorruptibilidade, uma vez que ele devia voltar-se à imagem-arquétipo, o Verbo, e imitá-lo. Para o pensador de Alexandria, mesmo no castigo podemos perceber a misericórdia de Deus, pois o homem possui ainda a divina “semente” do intelecto, sede da imagem. Os padres ocidentais, influenciados pelo pensamento de Orígenes, entendem que o castigo de Adão é a perda da imagem de Deus e da participação celestial. Com o pecado, o homem torna-se “terrestre”, exilado do paraíso, perdendo o direito de ser chamado homem.

Irineu de Lion dramatiza o dilema divino: a) ou eternizava o pecado no homem, como o da serpente, penalizando-o com uma definitiva separação de Deus; b) ou o fazia temporal, punindo-o por fim, com a morte física, a fim de restituir-lhe um dia a sua amizade e o Reino. O dilema é resolvido, na medida em que o pecado e o castigo tem razão de ser no plano da história da salvação, onde há um dinamismo estabelecido entre criação e redenção. Contra a gnose, inimiga do corpo, da matéria e do mundo, Irineu desenvolve uma teologia da história, em que é impossível separar os dois conceitos: criação e redenção. Para ele (IRÉNÉE DELYON. *Contre Les Hérésies*, III, 22,1) a criação orienta-se, de antemão, a ser redimida em Cristo e pode ser redimida enquanto matéria, uma vez que surgiu das mãos de Deus-Criador e não de um demiurgo mau. Deus a tirou do nada em comum acordo com o Filho e com o Espírito. Daí resulta o caráter teológico: em Cristo enquanto cabeça do corpo cósmico, redimido, deve ser “recapitulado” todo o ser criado, principalmente o primeiro Adão, criado com um único destino: ser verdadeira imagem e semelhança de Deus.

Para concluir, o pecado entrou no mundo por meio de Adão e por meio de Cristo, ele saiu. O plano de Deus para a humanidade continua vivo. Cristo, o novo Adão, como diria o Apóstolo Paulo, resgata o ser humano e o orienta como o verdadeiro caminho. Cristo, a verdadeira imagem do Deus invisível, resgata no homem a imagem perdida da primeira criação. Só nele o homem pode ser, na concepção de Hilário de Potiers, verdadeiro homem.

Salvação: a imagem semelhante em cristo

Cristo é a resposta de Deus ao homem, é Nele que se concretiza a salvação projetada desde o início da criação. A teologia da criação fica sem sentido, para os cristãos, se a referência não for o Cristo, como Paulo já anunciava: “Quanto ao fundamento, ninguém pode colocar outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo” (1Cor 3,11). Eis uma “confissão de fé” que, sem ela, dizia Martinho Lutero, o cristianismo desapareceria.

A partir desse pressuposto, Irineu de Lion trabalha o conceito de “recapitulação”. No Filho, Deus-Pai recapitula todas as coisas, inclusive sua imagem, a muito ofuscada pelo pecado: “Quem me viu vê o Pai” (Jo 14, 9). A humanidade vê em Cristo o paradigma que conduz a salvação: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas

todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1,15-16). Pela humanização de Cristo é possível, ao homem, divinizar-se, idéia central na antropologia do bispo de Lion onde expressa o processo pelo qual o homem se torna filho, por meio do Filho. Para ele, ao receber o Verbo, a humanidade recebe a filiação adotiva, podendo participar da incorruptibilidade e da imortalidade divinas.

Os teólogos de Alexandria afirmam, em consonância com Irineu de Lion, que a revelação do Cristo não pode ser interpretada a serviço do pecado, mas em função da participação na glória divina. Clemente faz uso da palavra grega *theopoiesis* para indicar que a graça diviniza a natureza humana de tal forma que, por adoção, o homem pode se tornar verdadeiro filho de Deus, acentuação encontrada na segunda carta de Pedro onde se lê: “[...] nos foram dadas às preciosas e grandíssimas promessas, a fim de que assim vos tornásseis participantes da natureza divina” (2 Pt 1, 4).

Para Atanásio só na encarnação do Verbo há possibilidade de divinização do homem, pois a razão da encarnação é para que o homem possa, por meio de Cristo, participar da essência divina. Stead (2002, p. 188-192) observa que o corpo humano, para Atanásio, só será santificado na carne do Verbo divino que, por sua morte destruiu a morte, venceu o poder dos demônios e abriu ao homem o caminho do céu.

Nessa direção, caminha o pensamento de Basílio de Cesaréia ao afirmar que “o homem é uma grande coisa”, *mega anthropos*. Para T. Spidlik (1980, p. 377-402) Basílio propõe que, em Cristo, o ser humano possua três prerrogativas fundamentais: 1) ser imagem de Deus; 2) ter a faculdade de conhecer Deus; e 3) possuir o domínio sobre as outras criaturas.

O destino da humanidade é divinizar-se ou tornar-se “imagem e semelhança” de Deus, em Cristo. Para Irineu de Lion (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, v, 36, 3), o conceito de “recapitulação” deixa mais clara a teologia da “imagem e semelhança”, pois o Espírito santo concede ao homem a graça de ser “conforme” o Filho e participar da vida do Pai. Por isso, a narrativa da criação só se torna compreensível no momento da encarnação do Verbo. Ali a imagem de homem fica evidente, pois é nesse fato que ela é restaurada (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, v, 16, 2):

Na antiguidade, com efeito, dizia-se que o homem foi criado à imagem e semelhança, mas isso não era claro, pois o Verbo do qual o homem foi feito imagem, ainda era invisível: por isso perdeu facilmente a semelhança. Mas, após a encarnação, confirma-se uma e outra: por meio dele, a imagem aparece em toda sua verdade e a semelhança é restabelecida, o homem torna-se plenamente semelhante ao Pai invisível, por meio do Verbo encarnado.

O pensador de Lion usa o termo “homem” e não “carne”, isso o faz, não para diminuir o sentido da palavra, mas para elevá-la ao seu pleno significado. A maioria dos Padres não pensa Gn 1.26-27 fora de Cristo, para eles, a encarnação do Verbo torna visível o Deus criador que até então vivia de forma escondida (IRÉNÉE DE LYON. *Contre Les Hérésies*, III, 22, 3):

Lucas apresenta uma genealogia do nascimento de nosso Senhor a Adão que comporta setenta e duas gerações: retoma do fim ao começo e dá a entender que o Senhor é aquele que recapitulou em si todas as nações dispersas a partir de Adão, todas as línguas e as gerações dos homens e cumpriu ele mesmo a falta de Adão. É por isso que Paulo diz de Adão ‘figura daquele que devia vir’ (Rm, 5, 14): pois o Verbo, artesão do universo, tinha esboçado diante de Adão a futura ‘economia’ da humanidade que seria o Filho de Deus, Deus estabeleceu, em primeiro lugar o homem psíquico a fim que, com toda evidência, fosse salvo pelo homem espiritual (ICor. 15.46). Com efeito, visto que já existia aquele que salvaria, foi necessário que o que seria salvo viesse à existência a fim que o salvador tivesse uma razão de ser.

Assim, o motivo pelo qual o Verbo se fez carne e o Filho de Deus tornou-se filho do homem é para que, ao comungar da imagem do Deus invisível, o homem pudesse tornar-se filho de Deus. Pela encarnação as coisas se renovam; nela, tudo é recapitulado e a verdade é plenamente revelada.

Para L. F. Ladaria (1992, p. 58) há uma diferença entre as escolas alexandrina e asiática, em relação à encarnação do Verbo. Se a primeira acentua a preexistência e a eternidade do Verbo, a segunda ressalta o Verbo encarnado

e histórico. Apesar das diferenças, podemos encontrar algo de comum em sua cristologia: só em Cristo, o homem pode ser reintegrado como filho e recuperar a imagem distorcida em Adão.

Para Clemente, a encarnação mostra o Verbo (*logos*) consubstancial ao Pai, fazendo-se consubstancial aos homens, pois ao assumir um corpo corruptível e mortal ele estabelece uma relação real com toda humanidade. Tal relação se concretiza, no dom do Espírito, por meio do qual, o homem torna-se filho no Filho.

Orígenes fala *anakrasis*, termo grego utilizado para significar a união entre a natureza divina e humana. Essa união consiste, segundo ele (*Homilias sobre o Gênesis*, 1, 13): “todos aqueles que vem a Ele e se esforçam para participar da imagem racional, através do seu avanço espiritual se renovam dia a dia segundo o homem interior, a imagem daquele que lhe fez, de modo que podem se tornar conforme ao seu corpo de glória.” A união consubstancial é o centro da teologia de Gregório de Nissa, pois é por meio dela que os pecados são perdoados (*Oração catequética* 15, p. 45-48b):

A nossa natureza, doente, implorava a cura; decaída, implorava a reerguer-se; morta, implorava a ressurreição. Tínhamos perdido a posse do bem; era necessário que ela nos fosse restituída. Afundados nas trevas, queríamos a luz; perdidos esperavam um Salvador; prisioneiros, um defensor; escravos, um libertador. A humanidade se encontrava em uma condição miserável e infeliz. Todas essas razões são privadas de importância? Não são suficientes para que Deus se comovesse e descesse até à nossa natureza humana para visitá-la?”

Por fim, no esquema dos Padres da Igreja, principalmente no de Irineu de Lion, o corpo foi criado corruptível, mas capaz de incorruptibilidade, verdade comunicada no paraíso. Na imagem há o estatuto da “semelhança”, completude do homem. Se no primeiro Adão a imagem se perdeu; no segundo, Cristo, ela se firma até o fim. A antropologia cristológica dos Padres da Igreja faz eco atualmente na Conferência de Aparecida (355) onde se diz que Jesus Cristo é a plenitude de vida que eleva a condição humana à condição divina. “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Conclusão

Procuramos abordar o tema da imagem e semelhança e compreender como ele é tratado na Bíblia e nos primeiros pensadores cristãos. Foi uma retomada do assunto, a fim de ressaltar a importância do tema hoje. Falamos das primeiras interpretações: Filo de Alexandria, os gnósticos e os Padres da Igreja.

A doutrina dos primeiros Padres se opõe a um pensamento que estava absorvendo, na época, a teologia cristã: o gnosticismo. Para os gnósticos existe um abismo imenso entre Deus e a criação, o espírito e o corpo. Há um dualismo sem possibilidade de síntese. Não viam uma solução entre Deus e os homens, como queria a Patrística ao falar de Cristo. Como acreditar que Deus possa assumir uma carne, se a carne é um mal? A gnose destruía os dados da revelação fazendo desacreditar na encarnação e na ressurreição corpórea de Jesus Cristo. Contra essa idéia geradora de heresias os Padres da Igreja se posicionaram defendendo a unidade e a encarnação como pressuposto para a salvação da humanidade. Irineu de Lion é o que mais se opõe aos gnósticos chamando-os de “falsos” teólogos.

O tema da imagem e semelhança é pertinente em nossos dias. Hoje vivemos em um mundo cujas relações se articulam pela imagem. Na relação com Deus, com o outro, com o mundo e consigo mesmo o homem expõe uma imagem e se comunica por meio dela. Este ensaio ajuda a não esquecer a pergunta: qual é a imagem de Deus impressa na alma humana? Se a resposta vem das relações de poder e riqueza, entende-se que o objetivo da imagem é tornar-se semelhante aos tesouros da terra e aí, Deus é desenhado segundo o ego humano e então, há de concordar com L. Feuerbach e S. Freud que o homem projeta fora de si os desejos mais íntimos ligado à sua vida e os chama de Deus. Mas se há um entendimento de que Deus imprime sua imagem na alma humana e, como Agostinho, ele deixa que “seja feita a vontade divina”, então Cristo é protótipo e sua pedagogia é “vida em abundância” que se expressa no esvaziamento do eu, na pobreza. Olhando para o pobre de Nazaré enxerga-se o homem que levou até o final o projeto de perfeição: ser imagem semelhante. Nele há possibilidade de participar da comunhão divina e de colocar sempre as provocações antropológicas: quem sou eu? De onde venho? Qual é minha missão? Para onde vou e o que me espera?

A Campanha da Fraternidade de 2008 retorna a Antropologia dos Padres da Igreja a fim de orientar os cristãos a uma reflexão sobre a escolha da “vida” à luz da palavra de Deus. Há o entendimento de que é no homem que

Deus imprime sua imagem tornando-o “ser vivente”. Irineu de Lion, particularmente, frisou que “a glória de Deus é o ser vivente”, isto quer dizer que Deus escolheu pela vida, e seu apelo se faz presente hoje, numa igreja onde em uníssono, escolhendo pela vida, ora:

Ó Deus Pai e Criador, em vós vivemos, nos movemos e somos! Sois presença viva em nossas vidas, pois nos fizestes à vossa imagem e semelhança. Proclamamos as maravilhas de vosso amor presentes na criação e na história. Por vosso Espírito, tudo se renova e ganha vida. Nosso egoísmo muitas vezes desfigura a obra de vossas mãos, causando morte e destruição. Junto aos avanços, presenciemos tantas ameaças à vida. Que nesta quaresma acolhamos a graça da conversão, tornando-nos mais atentos e fiéis ao Evangelho. Que o compromisso de nossa fé nos leve a defender e promover a vida no seu início, no seu crescimento e também no seu declínio. Vosso Filho Jesus Cristo, crucificado-ressuscitado, nos confirma que o amor é mais forte que a morte. Como seus discípulos, queremos “escolher a vida”. Maria, mãe da vida, que protegeu e acompanhou seu Filho, da gestação à ressurreição, interceda por nós, amém! (CNBB, 2008, p. 287).

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dizionario di filosofia**. Torino: TEA, 1993.
- A BÍBLIA de Jerusalém. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril cultural (Victor Civita), 1973. (Coleção Os Pensadores VI).
- ATANÁSIO. In: STEAD, G. C. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 181-191.
- BASÍLIO DE CESARÉIA. **Tratado sobre o Espírito Santo in Patrística**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 89-187. v. 14.
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA - CIC. Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- CHOURAQUI, A. **A Bíblia: no princípio (Gênesis)**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 5. 2007 Aparecida do Norte, SP. Conselho Episcopal Latino-Americano. Documento de Aparecida. In: CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, 5., 2007. São Paulo. **Anais...** São Paulo: Paulus, 2007. p. 348

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. **Manual da Campanha da Fraternidade 2008**. São Paulo: Salesiana, 2008.

CULLMANN, O. **Cristo e il tempo**: la concezione del tempo e della storia nel Cristianismo primitivo. Bologna: [s.n.], 1965.

ESTRADA, J. A. **Imagens de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2007.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. **Interpretación alegórica I**. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975. v. 1, p. 131-159. (Obras Completas de Filón de Alexandria. Valores en el tiempo).

GREGORIO DI NISSA, **Oratio catechetica**, Holanda: Brill, 1996. p. 45-48b. (Manuscrito; 15).

GROSS, J. **La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs**. Paris: Du Cerf, 1938.

HAMMAN, A. G. **La prière**: les trois premiers siècles. Paris: Du Cerf, 1963. t. 2.

HUFTIER, M. **Le tragique de la condition chretienne d'après Saint Augustin**. Paris: Du Cerf, 1968.

IRÉNÉE DE LYON. **Contre les Hérésies**. Paris: Du Cerf, 1991.

LADARIA, L. F. **Introduzione alla antropologia teologica**. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

MONDIN, B. **L'uomo secondo il disegno di Dio**. Bologna: ESD, 1992.

ORBE, A. El pecado de los Arcontes. **Estudios Eclesiásticos**, v. 43, n. 166, p. 345-379, 1968.

PANTEGHINI, G. **L'uomo alla luce di Cristo**. Padova: Messaggero, 1990.

-
- PLATO, O. **Théétète, par A. Diès**. Paris: Les Belles Lettres, 1923. t. VIII, 2.
- PECADO/PECADO SOCIAL. In: DREWERMANN, E. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993. p. 541.
- RAPONI, S. **Immagine e somiglianza nei Padri in temi di antropologia**. Roma: Teresianum, 1980.
- SANTO ATANÁSIO. **A encarnação do Verbo in Patrística**. São Paulo: Paulus, 2002. v. 18, p. 117-201.
- SIMONETTI, M. **Testi gnostici cristiani**. Laterza: Bari, 1970.
- _____. **Origene, I principi**. Torino: Bari, 1968.
- SPIDLIK, T. **Antropologia dell'Oriente cristiano in temi di antropologia teológica**. Teresianum: Roma, 1980.
- VON RAD, G. **Teologia dell'Antico testamento I**. Brescia: Paideia, 1972.
- VERÇOSA FILHO, E. Princípios da teologia mística em São Gregório de Nissa. In: TEIXEIRA, Faustino. **Nas teias da delicadeza**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 23-55.

Recebido: 25/03/2008

Received: 03/25/2008

Aprovado: 27/05/2008

Approved: 05/27/2008