

# A ANTROPOLOGIA DA IMAGEM DE DEUS: uma aproximação bíblico-teológica

*THE ANTHROPOLOGY OF GOD'S IMAGE: a Biblical-Theological Approach*

*Renato Alves de Oliveira<sup>(\*)</sup>*

## RESUMO

O objetivo deste artigo é oferecer uma contribuição reflexiva sobre um tema central da antropologia bíblico-teológica: o ser humano como imagem de Deus. Para a antropologia veterotestamentária, Adão, criado à imagem de Deus, está em permanente referência a Deus. A figura de Adão é reinterpretada cristologicamente. Cristo é a imagem de Deus por excelência. Adão estava orientado para Cristo. Antropologia da imagem de Deus encontra sua realização em Cristo. Na teologia patristica, é determinante esta visão cristológica da imagem de Deus. No entanto, há um oscilamento quanto à identificação cristológica (Verbo eterno ou Verbo encarnado?) e à localização antropológica (no corpo ou na alma?). A teologia medieval se distanciou da visão bíblica e cristológica, assumindo uma concepção mais trinitária, almificadora e racional da imagem de Deus. A compreensão bíblico-teológica da imagem de Deus é retomada com o Concílio Vaticano II.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ser humano. Criatura. Imagem de Deus. Cristo. Corpo e alma.

## ABSTRACT

*This paper aims to offer a reflexive contribution on a central theme of biblical-theological Anthropology: the human being as God's image. For the Anthropology of the Old Testament, Adam, created in God's image, is in constant reference to God. The Adam's figure is christologically reinterpreted. Christ is God's image par excellence. Adam was oriented toward Christ. The Anthropology of God's image finds its fulfillment in Christ. In the Patristic Theology, this christological vision of God's image is crucial. Nevertheless, there is a fluctuation concerning the christological identification (either Eternal Word or Incarnated Word?) and about the anthropological location (in the Body or in the Soul?). The Medieval Theology took distance of the biblical and christological perspective, assuming a more trinitarian, "souled"*

---

<sup>(\*)</sup> Doutor em teologia dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália), professor adjunto do departamento de teologia da PUC Minas e padre da Arquidiocese de Belo Horizonte. Também é professor do curso de filosofia matutino e da especialização em ciências da religião da PUC Minas. Estudioso sobre o tema da morte humana nos âmbitos cultural atual, filosófico, teológico e das religiões. Pesquisa, com projeto aprovado junto à FIP - PUC Minas, sobre as relações entre a antropologia e a escatologia cristãs. Meu email: praobh@yahoo.com.br

*and rational God's image. The biblical-theological understanding of God's image is retaken at the Second Vatican Council.*

**KEYWORDS:** *Human being. Creature. God's image. Christ. Body and Soul.*

## INTRODUÇÃO

Na visão da antropologia bíblica, o ser humano é um ser unitário, integral e em permanente referência a Deus. O ser humano, na sua pluridimensionalidade (*basar, nefes e ruah*), é uma criatura modelada pelas mãos hábeis de Deus. O ser humano não tem em si mesmo o sentido de sua existência, mas a recebe como um dom do criador. Ele não se autoproduz, mas sua vida lhe é conferida por um Outro. Sua vida é fruto de uma gratuidade, de um dom. A criatura é resultado da bondade transbordante do criador. O ser humano é a única criatura esculpida à imagem e à semelhança de Deus. A imagem de Deus encontra-se impressa na uni-pluralidade do ser humano. É o ser humano todo, e não um aspecto seu, que é imagem de Deus. A condição adâmica de imagem de Deus encontra sua plenificação e realização, em Cristo.

O dinamismo bíblico, a centralidade cristológica e a visão unitária da condição de imagem de Deus conseguirão manter o seu vigor no curso da história da teologia? A patrística conserva o enfoque cristológico, próprio da perspectiva bíblica neotestamentária, mas situa a condição de imagem de Deus do ser humano no corpo ou na alma. A teologia medieval se distancia do dinamismo da visão bíblico-cristológica e se envereda para uma visão mais racional, psicológica, trinitária e anímica da imagem de Deus. O Concílio Vaticano II recupera o dinamismo bíblico, patrístico e teológico da antropologia da imagem de Deus.

## A ANTROPOLOGIA DA IMAGEM DE DEUS

### NO ANTIGO TESTAMENTO: os relatos da criação

Os relatos bíblicos, javista e sacerdotal, demonstram que a criação tem uma orientação antropológica. A plenitude criacional se dá com a criação do homem: o único ser que goza da especificidade de ter sido criado à imagem de Deus. O ser humano é a criatura plasmada pela imagem que Deus tem si mesmo. Como *imago Dei*, o ser humano deve custodiar, administrar e zelar da criação até a sua consumação escatológica. O ser humano, enquanto co-criador, deve conduzir a criação até a sua plenitude em Deus. A atividade humana perdura até a parusia.

O relato javista (Gn 2,4b-25), cuja centralidade está na criação do ser humano, afirma que o “Senhor modelou o ser humano com a argila da terra, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o ser humano se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). Segundo G. von Rad (1982, p. 92), este versículo consiste no “*locus classicus* da antropologia veterotestamentária”. O ser humano, extraído do ventre da terra, se torna um ser vivente quando recebe o bafejo divino vitalizador. É o sopro criativo de Deus que confere vitalidade ao ser inanimado retirado da mãe-terra. O hálito divino transmite ao ser humano o dom da vida, na sua totalidade antropológica, e não a sua alma (WESTERMANN, 1989, p. 32). Deus é o Vivente que vivifica a criatura. A vida humana emana das mãos modeladoras de Deus em sua constituição anímico-corpórea. É o Deus oleiro que, simbolicamente, modela a vida, extraíndo-a do seio da terra, e lhe confere humanidade. Deus não cria um corpo ou uma alma, mas o ser humano na totalidade antropológica. Deus cria o ser humano todo e não um aspecto de sua constituição antropológica.

*Adam* (ser humano) é extraído da *Adamah* (terra). Estes termos hebraicos têm em latim um sentido etimológico semelhante: *homo-humus*. A terra é a matéria-prima da qual o ser humano foi formado. Isto significa que o ser humano possui o mesmo código genético da terra, sua matriz. O ser humano é terra que respira. Há uma relação de origem e destino entre ambos. O ser humano foi gerado no ventre da terra e para este mesmo lugar retornará no final sua existência terrena. A terra está no prólogo e no epílogo da vida humana. “*Adam* se torna *adamah* da qual procedia (Gn 3,19)” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 31).

O fato do ser humano ter sido modelado da terra revela, simultaneamente, sua fragilidade e dependência, em relação ao seu criador. O ser humano é frágil e quebradiço, assim como o é qualquer objeto feito de barro. Sua fragilidade representa seus limites, suas imperfeições e sua exposição ao pecado. Por outro lado, o ser humano deve se recordar que é dependente de sua fonte criadora e, portanto, deve-lhe fidelidade e obediência. A criatura está orientada e se define pela relação com o seu criador. Contudo, a dependência criatural não significa uma subserviência ou uma subordinação irrestrita em relação ao seu criador. A criatura goza de uma autonomia e uma liberdade, podendo se posicionar diante do criador. O ser humano é tão livre e autônomo que pode desobedecer o mandamento do criador (Gn 3,1-6). A dependência do ser humano em relação a Deus não é alienante.

O ser humano, como o ser que emergiu do útero da terra pelas mãos oleiras de Deus, é colocado no “jardim de Éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15). O Éden significa o espaço no qual o ser humano exerce sua atividade criativa, mostra sua presença ativa e efetiva na criação, imprime a sua capacidade zeladora e cuidadora na criação. Cultivando e guardando o Éden, o ser humano demonstra o seu dinamismo e a sua dimensão co-criadora. O Deus criador e trabalhador cria uma criatura criadora. Exercendo a custódia da terra, o ser humano está cuidando da própria matéria da qual é oriundo. Como o ser que tem a terrenidade na sua constituição antropológica, o homem deve ter uma relação de respeito e de zelo com a terra. Zelando pela dignidade da terra, ele cumpre o fim para o qual foi criado por Deus (Gn 2,5). A superioridade do ser humano em relação à terra não lhe permite nutrir uma relação agressiva e tirânica com ela. Não é uma relação de subserviência, arbitrariedade, domínio despótico e senhorio absoluto, mas de custódia, administração, cuidado e labor. O ser humano está na criação como “cooperador e lugar-tenente de Deus” (FLICK; ALSZEGHY, 1971, p. 53).

A fé judaico-cristã é criticada por alguns autores por patrocinar uma visão antropocêntrica do mundo, fomentando e contribuindo para a crise ecológica atual. Na visão dos críticos, as religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) teriam uma parcela de responsabilidade na degradação da natureza. O ser humano pelo fato de ser imagem de Deus desfrutaria de um senhorio e de uma superioridade criatural que o habilitaria a ter uma relação de domínio tirânico e despótico com as criaturas (Gn 1,28: “Sede fecundos, multiplicai-vos enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes”). O domínio do ser humano sobre a terra teria um assentimento divino. Como se Deus tivesse criado o ser humano com a vocação para dominar as demais criaturas. A categoria “imagem de Deus” seria sinônima de dominação. A terra seria refém do desejo dominador do ser humano. Por sua racionalidade, o ser humano seria o senhor do mundo e poderia submeter as demais criaturas às suas necessidades.

Uma outra questão se refere ao fato da fé judaico-cristã ter uma visão linear do tempo e da história. Esta visão teria favorecido o desenvolvimento de uma concepção ilimitada do progresso, da tecnociência e do acúmulo em nome da degradação da natureza. O ser humano, como imagem de Deus, poderia explorar exaustivamente os recursos da criação, desvendando os segredos da natureza em nome do desenvolvimento técnico e do desejo de expansão. É

como se somente o ser humano tivesse o direito de sobrevivência em nome do qual poderia sacrificar as demais criaturas. Aqui poderiam ser citados fenômenos como a urbanização desgovernada, o crescimento demográfico, a expansão tecnológica e outros que contribuem para os desequilíbrios ambientais. É como se o ser humano não respeitasse o direito de cidadania criacional das demais criaturas.

Um outro ponto a ser considerado, ainda, seria uma preocupação histórica, por parte do cristianismo, com o mundo espiritual e uma negligência com a realidade espaço-temporal. Absolutizando as realidades celestes, a fé cristã teria relativizado as realidades terrestres. Ou então é como se o ser humano instrumentalizasse a cidade terrena em vista da cidade espiritual. De qualquer forma, o importante seria ocupar-se da conquista da cidade celeste. Assim, o ser humano estaria desresponsabilizado de construir a cidade terrestre. A relação do ser humano com a natureza não seria um tema teológico, mas um argumento das ciências experimentais (física, química, biologia etc.).

No entanto, é necessário recordar, contra os críticos, que para a fé judaico-cristã o senhor do mundo não é o ser humano, mas Deus (Lv 25,23; Js 22,19; Os 9,3; Sl 85,2; Jr 16,18; Ez 36,5 etc.). A criação é fruto da ação livre, amorosa e gratuita de Deus. Ela está orientada para Deus, seu sentido e seu fim último. O senhor do mundo é quem o criou, Deus, e não uma criatura que goza da mesma criaturidade que o mundo. O senhorio da criação pertence a quem a criou, Deus, e não a uma criatura a quem é confiada administrá-la. O ser humano é tão criatura quanto as demais criaturas. Deus cria uma comunidade de criaturas e o ser humano é um membro dela. A racionalidade não pode ser usada como prerrogativa para que o ser humano possa ter uma relação agressiva com a natureza e com as demais criaturas. Todas as criaturas têm o mesmo direito de cidadania na criação. Desta forma, não é lícito em nome do desenvolvimento capitalista privar as árvores, os rios, os animais de seu direito de cidadania e sobrevivência. Deve haver uma democracia criatural e não uma monarquia absolutista do ser humano. Este não pode se olvidar que foi criado para ser o representante, o vigário e o co-laborador de Deus na criação. Sua função (“cultivar” e “guardar” a terra) não o autoriza a ter uma relação destrutiva com a criação, da qual é parte, e que lhe foi entregue para custodiá-la. Seu ofício é de jardinagem, de aliança e de comunhão com a criação. O fato de o ser humano ser imagem de Deus não o permite agir de uma forma verticalizada e totalitarista com as outras criaturas. Todas as vezes

que, na relação com a criação, o ser humano se esquecer de conjugar os verbos “cultivar” e “guardar” suas ações podem se degradingolar em abusos e excessos (desmatamentos, poluições etc.). Por isso, uma correta interpretação bíblica da relação homem-mundo-Deus demonstra que a fé judaico-cristã tem uma profunda sensibilidade ecológica.

O relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a) mostra que Deus depois de criar o mundo cria o ser humano como figura central da criação. A criação sacerdotal narra a preparação do ambiente (luz, águas superiores e inferiores, vegetação etc.) e o povoamento deste ambiente (peixes, aves, animais e o ser humano). As criações do céu e da terra, da luz e da escuridão, das plantas e dos animais preparam o ambiente para a criação do ser humano. Não obstante à centralidade antropológica, o ápice do relato da criação está no sábado. O descanso sabbático significa a plenificação da criação. A plenitude e completude da criação está no sábado (Gn 2,2).

O v. 26 consiste no coração da antropologia da imagem de Deus: “Façamos o ser humano à nossa imagem, como nossa semelhança”. A forma como Deus cria o ser humano é diferente do modo como exerceu o ato criativo com as criaturas anteriores (Gn 1,1-25). Enquanto com as demais criaturas, o verbo é usado no singular e no imperativo (“faça-se”, “haja”), na criação do ser humano o verbo é utilizado na primeira pessoa do plural (“façamos”). Assim, a criação do ser humano não é resultado de uma ordem ou de uma palavra criadora, como ocorreu com as criaturas anteriores, mas fruto de um propósito e de uma “decisão especial de Deus. Deus dirige a palavra, que precede a decisão, a si mesmo. Trata-se de um auto-desafio” (MOLTMANN, 1993, p. 314). Deus se autodetermina como o criador de sua imagem. É uma autodecisão e autodecreto de Deus (WOLFF, 1975, p. 211-212).

A utilização do verbo do fazer no plural (“façamos”) suscitou muitas interpretações. A hermenêutica clássica deste verbo, fundada na patrística, consiste numa alusão à Trindade. No entanto, esta interpretação é refutada, por alguns autores, como insustentável e inconsistente à luz da Torá (SEIBEL, 1973, p. 231; MOLTMANN, 1993, p. 315). É igualmente inadmissível um plural majestático, que seria uma referência à majestade e à riqueza dos atributos de Deus, cujo nome é *Elohim*. Este plural inexistente em hebraico e, se existisse, deveria ser utilizado em todo o relato. A proposta que goza da aceitação de vários autores é a do “plural deliberativo” que seria uma deliberação de Deus com os seres celestes (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 40). Moltmann (1993, p. 315) compreende

o plural deliberativo “como um aconselhamento (de Deus) com o próprio coração”. Este plural seria resíduo da tradição mítica israelita, vestígio do antigo politeísmo, que o autor sacerdotal não evitou, apesar de seu propósito mono-teísta. Existem outros textos que atestam o plural deliberativo: Gn 3,22; 11,7; Sl 82,1; 89,6-8; 1Rs 22,19-20 etc.

Todas as criaturas desfrutam da mesma condição criatural, mas somente o ser humano, na sua totalidade corpóreo-anímica, é criado à imagem e à semelhança de Deus. Esta especificidade o distingue das demais criaturas e o situa ao lado de Deus. O binômio imagem-semelhança indica que o ser humano tem algum parentesco com o criador. O ser humano reflete e manifesta a glória de Deus. O ser humano carrega, simbolicamente, as impressões digitais de Deus. Como imagem de Deus, o ser humano é representante, correspondente e mediador de Deus na terra (WOLFF, 1975, p. 213). O ser humano não é uma estátua de Deus fincada na terra, mas o *alter ego* e o emissário de Deus na criação. Por isso, em nome e delegado pelo criador, o ser humano preside o infrahumano (Gn 9,1-6). Deus cria para si uma imagem que corresponde a si mesmo. Antes de criar o ser humano, Deus olha para si mesmo e decide criá-lo à sua imagem.

Deus é a imagem-modelo que se encontra refletida em sua imagem-cópia, o ser humano. A imagem é feita para ser exposta e vista. Por isso, contemplando a imagem-cópia, o observador chega ao conhecimento da imagem-modelo. A partir da imagem-cópia, o observador é remetido à imagem-modelo. Deste modo, Deus ao criar o ser humano à sua imagem está se revelando, se fazendo ver e conhecer. Semelhantemente, o ser humano revela quem é Deus. O ser humano é a imagem terrestre que resplandece a glória de Deus. A tradição teológica compreendeu “a imagem de Deus como um reflexo de Deus num espelho” (MOLTMANN, 1993, p. 318). O mesmo respeito que se tem por Deus se deve ter para com a criatura criada à imagem de Deus e por todas as demais criaturas. Qualquer profanação cometida contra a imagem de Deus (o ser humano) atinge o próprio Deus. Ser imagem de Deus não consiste em uma identificação substancial e essencial entre o ser humano e Deus. O ser humano não é uma representação física da constituição divina. Não há uma identificação essencial, mas uma distância e uma dessemelhança ontológica entre a criatura e o criador.

A condição de imagem e semelhança de Deus não se dá em virtude do porte ereto, da racionalidade ou pelo fato de o ser humano ser portador de uma

alma. O ser humano não é imagem de Deus por uma conquista pessoal ou por suas qualidades excelsas, em relação às outras criaturas, mas por pura decisão e gratuidade divinas. O ser humano não é *imago Dei* por méritos pessoais ou por fruto de seu desejo, mas por pura bondade divina. A condição de imagem de Deus não é passageira, de modo que poderia terminar com o pecado, nem se trata de um revestimento externo, como um verniz espiritual, mas é algo interno impresso na totalidade de sua condição psicossomática. A condição de imagem de Deus é uma determinação permanente na vida da criatura.

A caracterização do ser humano como imagem de Deus já se encontrava nas culturas mesopotâmicas. No antigo Egito, o faraó era considerado o rosto visível, o encarregado, o representante e o reflexo de Deus na terra. O faraó, segundo o antigo pensamento representativo oriental, fazia-se presente e representado nas estátuas que eram erigidas nas províncias de seu reino. O faraó era porta-voz de Deus na terra. As honras atribuídas à figura política do faraó eram honras prestadas a Deus. O desejo político do faraó era a representação da vontade de Deus. O senhorio aristocrático do faraó, em que somente o rei era imagem de Deus, contrasta com a democratização de teologia da imagem de Gn 1,26. O gênero humano, em todos e cada um dos seres humanos, é imagem e semelhança de Deus, e não uma existência singular privilegiada ou um grupo seletivo. A condição de imagem de Deus não é somente prerrogativa de um homem que ocupa uma posição política privilegiada, mas encontra-se infusa em todo ser humano criado por Deus. Com a fé judaico-cristã não há um monopólio, mas uma descentralização e socialização da imagem de Deus (WOLFF, 1975, p. 214).

O objetivo de Gn 1,26 não é oferecer uma definição a respeito do ser humano. Seu intento é fazer uma descrição do ser humano como um ser constitutivamente referido e relacionado com Deus. O ser humano é um vocacionado para o diálogo com Deus. Ele possui um fundamento transcendental e uma orientação para o infinito. O ser humano é uma imagem-cópia que não tem consistência própria, mas depende da sua imagem-modelo. O que o ser humano é ele o é por sua relação com Deus. Isto significa que o rosto humano reproduz e está remetido ao rosto divino. O fundamento da dignidade humana está na dependência divina. “O homem depende constantemente de Deus, na sua origem, e a ele se refere, em virtude de sua existência como imagem, como àquele que é maior e supereminente, sem o qual a existência do homem carece de sentido e não pode ser compreendida em sua verdadeira dignidade” (SEIBEL,

1973, p. 237). Não se trata de uma dependência que degrada ou escraviza o ser humano porque sua relação com Deus não é piramidal, nos moldes da relação servo-senhor. Deus não se apresenta como um monarca eterno, mas um tu. O ser humano não tem fim em si mesmo, mas é um vetor apontado para o seu fim, Deus. O ser humano é um meio, um intermediário, que desvela a presença de Deus na criação.

Através da categoria “imagem de Deus”, Deus se manifesta como um tu para o ser humano, assim como este como um tu para aquele. Há uma reciprocidade entre o tu imanente e o tu transcendente. Ambos se referem um ao outro. É uma relação de reciprocidade e implicação mútua. Esta relação entre a antropologia e a teologia chega ao seu ápice na cristologia. A antropologia da imagem de Deus orienta-se para a cristologia.

O ser humano é o ponto de interseção entre o criador e as criaturas. “Adão participa, paradoxalmente, da dupla condição inferior-superior” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 45). Ele é, simultaneamente, “imagem de Deus” e “imagem do mundo” (MOLTMANN, 1993, p. 277). Como imagem mundana, é o microcosmo que representa o macrocosmo diante de Deus. Enquanto última criatura modelada pelas mãos de Deus, o ser humano contém em si todas as demais criaturas. Ele é o unificador de todas as criaturas. É uma síntese do criado. Pela mediação do ser humano, a criação se apresenta como interlocutora diante de Deus. Ele é o porta-voz da criação frente a Deus. O ser humano se apresenta diante de Deus em favor da criação e diante da criação em favor de Deus<sup>1</sup>.

O ser humano é criado à imagem de Deus enquanto homem e mulher (Gn 1,27). A condição de imagem de Deus não é um privilégio andrógono porque a mulher também goza desta mesma condição. O ser humano é criado na diferenciação e na relação sexuais. A bipolaridade sexual homem-mulher realiza-se e ordena-se em vista da procriação (Gn 1,28). O binômio homem-mulher é expressão da totalidade humana, do ponto de vista da sexualidade.

## A REINTERPRETAÇÃO CRISTOLÓGICA DA IMAGEM DE DEUS: a antropologia do Novo Testamento

A antropologia da imagem de Deus do Antigo Testamento (AT) é reinterpretada cristologicamente pelo Novo Testamento (NT). O apóstolo Paulo,

<sup>1</sup> Para ver outros textos bíblicos do AT que tratam do ser humano como imagem de Deus: cf. Sl 8; Sb 2,23-24; 7,1; 9,2-3; 10,1; Eclo 17,1-14.

principal autor do NT que tratou do tema em questão, imprime um registro “moral, cristológico, soteriológico e escatológico” na imagem de Deus (SPICQ, 1961, p.183). Na perspectiva cristã, Adão deve ser visto como uma promessa, um dedo apontado para Cristo. Para o AT, Adão era o homem por excelência, contudo, à luz do NT, Cristo é o Adão definitivo, acabado e concluído. Adão estava, escatologicamente, orientado para Cristo. Adão era uma imagem esboçada que estava orientada para a imagem plenificada de Cristo. Assim, o clímax da orientação antropológica do AT é a cristologia. Cristo é a verdadeira imagem de Deus e do homem.

O apóstolo Paulo conhece a visão veterotestamentária do homem como imagem de Deus: “o homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem [*eikón*] e a glória [*δόξα*] de Deus” (1Cor 11,7)<sup>2</sup>. Adão, criado à imagem de Deus e cujo rosto resplandecia a glória divina, à luz da fé cristã, não constitui o ser humano acabado, realizado, concluso, mas era uma seta que apontava para aquele que devia vir (Rm 5,14). O Adão protológico era uma figura (*τύπος*) do Adão escatológico. O homem feito do barro revelou sua condição quebradiça, claudicou em sua vocação e cedeu à tentação do pecado. Adão era um rascunho, uma sombra, um esboço daquele que iria consumir a condição adâmica de imagem de Deus. Assim, Jesus Cristo é o Adão realizado e elevado à plenitude.

O texto de 2Cor 4,4 vincula a “imagem” e a “glória” de Deus a Cristo (1Cor 11,7 associa ambos os termos ao ser humano em geral). O Cristo ressuscitado e transfigurado manifesta a majestade e a santidade divinas: “a glória de Deus resplandece na face de Cristo” (2Cor 4,6). Jesus Cristo é a fidedigna teofania que leva Gn 1,26-27 ao seu acabamento. O texto de Gn 1,26-27 não é invalidado com o advento de Cristo, mas consumado. Em Cl 1,15, evidencia-se

<sup>2</sup> A frase que vem depois deste versículo (“a mulher é a glória do homem”) dá margem para uma compreensão subserviente da mulher em relação ao homem. O texto parece por em dúvida o caráter de imagem de Deus na mulher. Na literatura rabínica existem textos que negam este caráter à mulher (SPICQ, 1961, p.186, nota 1). Barth (1960, p. 217) não comunga com este pensamento: “o homem que é *eikón kai dóxa*, é o homem com sua mulher”. Para Ruiz de la Peña (1988, p. 78) é possível que Paulo participe desta desafortunada concepção. Analisando este texto dentro de um horizonte cúltico e social, o termo “cabeça” é sinal de autoridade, que se inicia em Deus, passa por Cristo e chega ao homem. Este como chefe familiar é imagem de Cristo e de Deus, em primeiro lugar. Assim, supõe-se que Paulo deseja afirmar, com a cabeça do homem descoberta, que a autoridade deste não fique oculta durante o culto, e que isto seja afirmado pela atitude da mulher que reconhece a autoridade do homem. A autoridade é expressão de poder conferido ao homem por Deus, sem a qual não seria imagem de Deus. Paulo não deseja minimizar a figura da mulher (Gl 3,28), pois, em Cristo, a relação entre o homem e a mulher não é de inferioridade ou superioridade. Em 1Cor 11, 7, a glória de Deus se manifesta em Cristo a qual se reflete na face do homem (2Cor 3,18), imagem de Deus, autoridade representativa do criador.

que Cristo é “a imagem do Deus invisível”, isto é, o Deus que não podia ser contemplado e nem nomeado descortina sua imagem em seu Filho, tornando-se contemplável. Cristo é a imagem visível do Deus invisível, o nome (a palavra) pronunciado pelo Deus inominável. Cristo não é uma cópia que remete ao original, mas é o próprio original. É o símbolo-realidade (*Realsymbol*) de Deus, na linguagem de K. Rahner (1964, p. 301). Cristo não é um substituto de um Deus ausente (não é símbolo vicário), mas é a própria realidade de Deus presente na história humana (símbolo-realidade). Sendo assim, o brilho da imagem de Cristo tem a mesma intensidade e profundidade que o brilho do próprio Deus.

Se Adão, enquanto representante de Deus, presidia e governava a criação, Cristo, a imagem-revelada de Deus, o mediador da criação, a conduzirá à consumação. Como o primeiro ser humano da nova criação (“o Primogênito de toda a criação, porque nele foram criadas todas as coisas”), ele recapitula e confere sentido à criação (Cl 1,15-20). Toda a criação está cristificada e escatologicamente orientada. Cristo encontra-se no princípio da história, como seu criador-mediador, e no final, como seu consumidor. Há um primado da mediação de Cristo no início e no fim da criação. Ele é, igualmente, o prólogo e o epílogo do ser humano. Este não pode ser imagem de Deus, do ponto de vista cristão, sem passar pela mediação da imagem plenificada de Deus, Cristo: “nós, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transformados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente” (2Cor 3,18). Já Moisés cobria o rosto resplandecente com um véu falar com Javé e o descobria para falar com os israelitas o que Javé havia ordenado (Ex 34,33-35). O rosto de Deus, agora, se torna contemplável, identificável e nominável no rosto resplandecente de Cristo. A identidade de Deus se revela em Cristo que, por sua vez, se revela em cada cristão.

O ser humano, criado à imagem de Deus, se perdeu através do pecado, procurando o conhecimento do bem e do mal fora da vontade divina, tornando-se velho, caduco e escravo. Em Cristo, a caducidade, a limitação e o pecado do Adão são superados. A fratura na comunhão com Deus, provocada pelo pecado de Adão, é reconstituída em Cristo. Pela mediação de Cristo, Adão é recriado e a sua condição de imagem de Deus é restaurada. “A imagem reconquistada por Cristo supera a de Gn 1,26s na mesma medida em que Cristo supera Adão” (SEIBEL, 1973, p. 232).

O caminho do ser humano inicia em Adão e termina em Cristo. O ser humano criado à imagem de Deus se torna filho adotivo de Deus, em Cristo.

A renovação da tipologia adâmica se dá pela acolhida plena de Cristo no batismo (Cl 3,9-10: “Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem de seu Criador”). A configuração do ser humano com a imagem de Cristo, iniciada no batismo, encontra sua consumação definitiva na ressurreição. A renovação do ser humano orienta-se escatologicamente pela mediação e conformação com Cristo ressuscitado: “Jesus Cristo transfigurará o nosso corpo humilhado, configurando-o ao seu corpo glorioso” (Fl 3,21). O tema da imagem tem uma projeção escatológica mais clara em ICor 15,49: “assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste”. A existência cristã está orientada, escatologicamente, para uma conformação com a imagem do Filho de Deus na ressurreição (Rm 8,29). Assim como Cristo “se converte, em sua ressurreição, em Senhor e Filho de Deus em poder, nós nos transformaremos em plena imagem sua na ressurreição gloriosa” (LADARIA, 1987, p. 122). Na ressurreição, a vida será recriada, transformada e encontrará o apogeu de sua realização. A imagem de Deus, no ser humano, não é uma magnitude passiva, estática e cunhada uma vez por todas, mas uma realidade processual, dinâmica e em conformação, através da relação interpessoal entre Cristo e o cristão. A semelhança do ser humano com Deus é “um processo histórico com final escatológico, e não uma situação estática” (MOLTMANN, 1993, p. 327).

Na visão paulina, Adão é uma promessa que se realiza em Jesus Cristo. A reciprocidade entre o tu imanente e o tu transcendente da teologia da imagem do AT encontra-se frente a frente em Jesus Cristo. A ascendência da condição de imagem de Deus encontra o seu ápice em Cristo, a imagem perfeita de Deus e do ser humano. Em Cristo, a humanidade é elevada à condição divina, ou seja, o ser humano já está participando do ser de Deus. Porque Deus veio ao encontro do ser humano, o ser humano pode ir encontro dele. O rebaixamento divino significa a elevação do humano. Assim, para que o ser humano seja imagem de Deus é necessário ser plenamente humano em Cristo. “A imagem de Deus pela criação se torna ser em Cristo pela graça” (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 38). Ser imagem de Deus é ser como Deus, divinizar-se, pela mediação de Cristo. A divinização não é um auto-endeusamento. O ser humano não é capaz, a partir de suas próprias forças, de se tornar Deus. O ser como Deus, por parte do ser humano, é possível não por uma evolução de suas habilidades humanas e nem por méritos pessoais, mas pela graça divina. Só podemos ser como Deus porque ele quis ser como um de nós. A condição de pos-

sibilidade de se falar da divinização do ser humano é a humanização de Deus. A esperança cristã aspira à divinização do ser humano como a consumação do humano enquanto humano. A consumação escatológica não descaracterizará o humano, mas o plenificará.

Na imagem de Deus humanizada está a realidade do imaginado. Cristo não é uma imagem aparente ou representativa de Deus, mas a imagem reveladora da constituição íntima de Deus. Cristo é a imagem humanizada de Deus e divinizada do ser humano. Deus se automanifesta em seu ícone fiel, o Cristo, que não é a presença de uma ausência, mas a presença presente de Deus. Assim, o cristão é aquele que vai reproduzindo, em sua vida, a imagem de Cristo, divinizando-se. É na ressurreição que esta configuração cristã alcançará sua realização. Desta forma, a glória de Deus se torna a glória do homem por participação na glória de Cristo (2Cor 3,18). “Assim como a criação foi criada para o sábado, também as pessoas foram criadas como imagem de Deus para a glória divina. Elas são a honra de Deus no mundo” (MOLTMANN, 1993, p. 328). O ser humano, criado à imagem de Deus, por intermédio da glorificação de Cristo alcança sua determinação última. Em Cristo, o ser humano é glorificado em Deus. O ser humano, pela mediação de Cristo, se torna um participante e correspondente da natureza divina.

A teologia paulina da imagem articula-se da seguinte forma: “Cristo, imagem de Deus; o homem, imagem de Cristo; o homem, imagem de Deus” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 80). Cristo não é uma imagem plagiada ou fotocopiada do original, mas é a realidade fidedigna de um Deus que se autocomunica exteriormente. A visão paulina da categoria “imagem” consiste numa triangulação: teologia-cristologia-antropologia. À luz do horizonte cristológico, a figura protológica de Adão não tem fim em si mesmo, mas é um meio que aponta para o teleológico ou o escatológico, Cristo. É a partir do escatológico que se compreende o protológico. Quando Deus estava modelando Adão do barro já pensava em Cristo. Adão foi modelado pela mediação de Cristo. A condição de imagem de Deus de Adão estava destinada a ser imagem de Deus em Cristo. Em Adão, Cristo já estava latentemente presente.

Uma existência humana autêntica é aquela que passa da condição adâmica à crística. É fazer a transição de uma dimensão humana obsoleta, frágil, efêmera e portadora dos estigmas do pecado e da morte para uma humanamente renovada, restaurada e vitalizada. Significa elevar-se de uma condição de vida obscurecida pelo pecado a uma restaurada pela graça. Cristo é a fonte e

a recriação da vida (2Cor 5,17; Gl 6,15). Na perspectiva paulina, é impossível uma realização humana à margem da conformação com Cristo. Só é possível ser imagem de Deus passando pela mediação de Cristo. Assim como para o AT não era possível viver fora da comunhão com Deus, para Paulo, é impossível viver plenamente sem assumir uma identificação e conformação com Cristo. “Chegar a ser imagem do homem celeste não é, segundo Paulo, algo marginal à nossa condição humana, mas uma determinação definitiva de tal condição” (LADARIA, 1998, p. 52). Esta vida consumada é “ser com Cristo” (Fl 1,23 etc.), forma de existência definitiva.

## A ANTROPOLOGIA DA IMAGEM DE DEUS NA TEOLOGIA PATRÍSTICA E MEDIEVAL

A compreensão do ser humano como imagem de Deus durante o curso da teologia patrística e medieval não manteve uma unidade conceitual. Registra-se uma oscilação da imagem de Deus quanto à localização antropológica (no corpo, na alma ou na unidade corpo-alma?) e à identificação espiritual (o ser humano é imagem do Verbo encarnado, do *Logos* eterno ou da trindade?).

A escola de Antioquia, cujos principais representantes são Irineu de Lião e Tertuliano, faz uma união de Gn 1,26 e Gn 2,7 a partir de uma imposição cristológica de inspiração paulina. O ser humano criado à imagem e à semelhança de Deus e modelado do barro é uma figura que está orientada para a futura encarnação do Filho. A antropologia ireniana-tertuliana acentua que o ser humano é imagem de Deus, principalmente, por sua condição corporal e não somente por sua alma. Num contexto, influenciado pelo gnosticismo e pelo platonismo, hostil à matéria, à carne e ao corpo, Irineu e Tertuliano enfatizam que o ser humano é imagem de Deus, sobretudo, por seu corpo e, conseqüentemente, dedicam atenção ao Verbo encarnado.

Irineu, bispo de Lião, adota o ponto de vista escatológico da antropologia paulina e, em oposição aos gnósticos que acentuam a dimensão espiritual do ser humano, insiste em sua dimensão terrena e horizontal (GRAMONT, 2004, p. 150). O bispo de Lião constrói sua visão antropológica centrada no corpo, a carne oriunda da carne de Adão. A sua antropologia, com uma acentuação marcadamente cristológica, é elaborada a partir de uma fusão entre as duas narrativas da criação. O ser humano é criado à imagem de Deus em vista do Verbo encarnado. Este, a imagem de Deus por antonomásia, é o modelo segundo o

qual se criou o ser humano. Se o ser humano é feito à imagem de Deus, da qual o Filho é a imagem perfeita, logo o ser humano é “imagem da imagem de Deus” (ORBE, 1969, p. 107). A verdadeira condição de imagem e semelhança de Deus do ser humano se revelou “quando o Verbo de Deus se fez homem, tornando a si mesmo semelhante ao homem e o homem semelhante a si, para que o homem, por esta semelhança com o Filho, se tornasse precioso aos olhos do Pai. Em tempos passados já se dizia que o homem era feito à imagem de Deus, porém não parecia, porque o Verbo, à imagem do qual o homem foi criado, era invisível” (IRINEU, V, 16,2). O ser humano, como imagem de Deus, encontra o seu clímax na glorificação do Filho, levando à consumação Gn 1,26.

O bispado de Lião contempla Adão com olhos cristológicos. A sua antropologia se insere em um contexto econômico e de recapitulação em Cristo. O ser humano é concebido e se encontra imerso no desígnio salvífico de Deus. O modelamento de Adão da terra virgem, alegoricamente, já prefigurava a geração de Jesus no seio da virgem Maria. “E como a substância de Adão, primeiro homem plasmado, foi tirada da terra simples e ainda virgem [...] assim o Verbo que recapitula em si Adão, recebeu de Maria, ainda virgem, a geração da recapitulação de Adão” (IRINEU, III, 21,10). Em Adão, tipo daquele que deveria vir encontra-se esboçada uma futura economia da humanidade da qual Cristo se revestiu. À luz de Cristo, Adão não tem fim em si mesmo. O primeiro homem foi feito tendo como protótipo o homem futuro. O barro com que Adão foi modelado pelas duas mãos do Pai, o Espírito e o Verbo, já tinha uma mistura divina. “Quanto ao homem, foi com as suas próprias mãos que Deus o modelou, ao tomar da terra o que ela tinha de mais puro e de mais fino ao misturar, na medida que era conveniente, seu poder com a terra. [...] Com efeito, revestiu com seus próprios traços a obra assim modelada, a fim de que mesmo aquilo que aparecesse aos olhos o fosse de forma divina” (IRINEU, 1995, 11).

Irineu conhecia a antropologia dualista (gnóstico-platônica), mas não a utilizou como suporte de sua visão teológica, preferindo se apoiar na antropologia bíblica. A sua ênfase sobre o corpo o fez contemplar, no homem carnal, animado pelo sopro do Espírito, a imagem de Deus. A imagem se encontra plasmada no corpo e não na alma. Isto supõe um olhar otimista para a condição humana e a humanidade de Jesus, em um cenário hostil à natureza humana. Este otimismo antropológico não significa que o ser humano, por si mesmo, pode chegar à divinização. A vida do ser humano é um dom que pode chegar a ser, por graça, o que Deus é por natureza, divino.

A antropologia ireniana é marcada pela distinção entre a imagem e a semelhança. A primeira tem um caráter mais estático, inassimilável, acabado e plasmado. Não é uma dimensão a ser desenvolvida, construída, mas é um dom de Deus oferecido, uma vez por todas, a fim de que o ser humano “se assemelhe cada vez mais a Deus” (LADARIA, 1987, p. 124). A semelhança tem um caráter mais “dinâmico”, ativo, “assimilável”, “progressivo”, sujeito a um desenvolvimento (HAMMAN, 1983, p. 68). Pela ação do Espírito, o ser humano vai progressivamente se assemelhando a Deus. A semelhança é uma realidade processual. O pecado fez com que Adão desconfigurasse sua semelhança e rompesse sua comunhão com Deus, introduzindo a morte no gênero humano. O pecado diluiu a semelhança do ser humano com Deus. Contudo, em Cristo, a imagem ofuscada e a semelhança diluída pelo pecado são reconstituídas. “Mas quando o Verbo se fez carne confirmou as duas coisas: fez aparecer a imagem em toda verdade, tornando-se a si mesmo exatamente o que era a sua imagem e restabeleceu a semelhança tornando-a estável e o homem perfeitamente semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo visível” (IRINEU, V, 16,2). Pela encarnação, o ser humano participa efetivamente da condição de imagem e semelhança de Deus, atingindo o seu apogeu na ressurreição de Cristo.

Tertuliano segue a mesma linha de Irineu. A sua antropologia contempla a unidade do ser humano, com um enfoque em sua dimensão corporal e carnal. O homem modelado do barro (Gn 2,7) é um corpo vitalizado pelo sopro divino. Para Tertuliano, o ser humano é, essencialmente, uma corporalidade animada pelo hálito divino. “A alma não é um princípio autônomo”, mas um princípio vitalizador do corpo (HAMMAN, 1983, p. 90). Não há uma relação de subordinação entre o corpo (*proprietas generalis*) e a alma (*partitio specialis*), mas de comunhão e unidade. O ser humano é um todo de corpo e alma. O acento na dimensão carnal da unidade humana faz com que Tertuliano veja na carne o eixo da salvação.

O corpo é a ponte que une os dois Adões: o primeiro (Adão) e o segundo (Cristo). O corpo adâmico, uma realidade obsoleta, se transformará em um corpo espiritual pela ressurreição de Cristo. O corpo é o elemento que garante a identidade e a continuidade do ser humano em sua condição terrena e ressuscitada. Cristo é o Adão verdadeiro, o “ômega”, que esclarece, ilumina e realiza o Adão “alfa”, o primeiro (HAMMAN, 1983, p. 94). Segundo Tertuliano, quando Deus “modelava o barro, pensava em Cristo, o homem futuro” (*Gaudium et Spes* 22, nota 1). O presente de Adão é compreendido a partir do futuro de

Cristo. No corpo contingente de Adão, exposto às vicissitudes da vida, estava latente aquele que futuramente iria assumi-lo e levá-lo à consumação. A ênfase de Tertuliano sobre a corporalidade e a ressurreição da carne tem um pano de fundo apologético, visto que para a corrente gnóstica a carne humana não era digna de redenção.

Também, para Tertuliano, Adão, imagem e semelhança de Deus, foi feito pelas duas mãos divinas: o Filho e o Espírito. Para Tertuliano, a imagem se refere à dimensão corporal e visível do Filho; e a semelhança à ação e à dinamicidade do Espírito. “Imagem e semelhança se referem respectivamente ao Filho que virá na carne e ao Espírito que opera a obra da santificação” (HAMMAN, 1983, p. 88). São vestígios de uma percepção trinitária do ser humano. O teólogo de Cartago também faz uma distinção entre imagem e semelhança, de modo análogo a Irineu. A imagem se refere à dimensão “inassimilável” e a semelhança à “assimilável” (HAMMAN, 1983, p. 79). A semelhança, perdida pelo pecado, é restituída através do batismo com o dom do Espírito. Distinguir não significa fazer uma cirurgia, porque o binômio imagem-semelhança aponta para a “mesma economia”, “vocação” e “aliança” (HAMMAN, 1983, p. 79-80). O ser humano, na sua totalidade ontológica, é imagem e semelhança de Deus.

Na visão de Tertuliano e Irineu, há uma estreita ligação entre antropologia e cristologia. Não se pode compreender e nem definir o ser humano, ignorando a sua referência a Cristo. O ser humano, em sua dimensão corporal e carnal, é visto como imagem de Deus a partir de Cristo. Em ambos teólogos, percebe-se uma valorização da dimensão imanente, material, horizontal, corporal da vida e da humanidade de Jesus. A ênfase conferida à humanidade de Jesus tem como consequência um olhar otimista para o mundo material e uma integração do corpo na condição de imagem de Deus do ser humano. A perspectiva ireniana-tertuliana segue a tradição bíblica, se destoando do pensamento gnóstico. A percepção da imagem de Deus na corporalidade humana, presente na visão ireniana-tertuliana, não será levada adiante pela escola alexandrina, que a concebe na alma.

A escola de Alexandria, cujos principais representantes são Clemente de Alexandria e Orígenes, influenciada por Filon<sup>3</sup>, concebe como sede da imagem de Deus a alma superior do homem (*nous*), considerada a sua dimensão mais

<sup>3</sup> Filon é o primeiro autor a tematizar sobre “a semelhança do homem com Deus transmitida pelo Logos invisível (como *eikon*)”. Para o filósofo, o que define o homem e o faz semelhante a Deus, pela mediação do Logos, é “a alma espiritual” (FIORENZA; METZ, 1973, p. 37).

nobre. Em continuidade com a abordagem ireniana-tertuliana, os alexandrinos conservam os traços cristológicos do tema da imagem de Deus, todavia, não referentes ao Verbo encarnado, mas ao *Logos* eterno. O ser humano é a imagem do *Logos* eterno que é a imagem de Deus. Há uma influência filosófica na definição do ser humano como imagem de Deus.

Clemente de Alexandria faz uma conexão entre o ponto de vista bíblico e o filosófico sobre o ser humano. Há uma influência da filosofia platônica em sua visão antropológica. Na ótica de Clemente, a nobreza e a dignidade do ser humano estão na alma. O corpo, proveniente da terra (Gn 2,7), é irracional, perecível, corruptível, lançado às adversidades espaço-temporais, cujo fim encontra-se com o seu início, a terra. Todavia, não se registra um olhar negativo para o corpo, pois ele é obra do criador e casa da imagem de Deus. Contudo, o mesmo teor do olhar otimista direcionado para a alma não contempla o corpo. Ela é considerada o aspecto mais excelso e específico do composto humano. “A alma é parte superior do homem e o corpo a inferior. Porém nem a alma é boa por natureza nem tampouco o corpo é mau por natureza” (CLEMENTE, 2003, IV, 164, 1). A alma e o corpo são distintos, mas não inimigos. Há um domínio da alma sobre o corpo, que vive sob o influxo das paixões.

O corpo é o espaço material no qual a alma reside. A alma, enquanto a dimensão que caracteriza, qualifica e define o ser humano, tem uma parte inferior, animal, irracional e outra parte superior, racional, espiritual (*nous*) (SESBOÛÉ, 2003, p. 97). A parte superior domina a inferior. A alma é o elemento que define e caracteriza realmente o ser humano. Ela é capaz de conhecer a Deus. É a dimensão *nous* da alma que “Clemente parece identificar com o sopro divino de Gn 2,7” (SESBOÛÉ, 2003, p. 97). “Por ocasião da criação [o homem] recebeu em partilha o sopro divino, como está escrito [...] É por isso que os pitagóricos dizem, o mesmo que confessa Platão e Aristóteles, que a inteligência chegou até os homens por um favor divino. Ao contrário, nós dizemos que o Espírito Santo é insuflado no crente” (CLEMENTE, 2003, V, 87,4-88,2). O Espírito insuflado por Deus age na alma para que possa realizar boas obras.

A visão antropológica de Clemente é determinante para a concepção da imagem de Deus no ser humano. A imagem se localiza na alma racional (*nous*), parte suprema do homem. O corpo é excluído da condição de imagem de Deus. Não é possível que uma realidade mortal (corpo) seja semelhante a algo imortal (alma). Somente a alma, dimensão imortal do ser humano pode ser imagem de Deus, que é imortal. A alma imortal é a imagem do Deus imor-

tal. O ser humano é imagem de Deus, não pela mediação do Verbo encarnado, mas do *Logos* eterno. Este é a autêntica imagem de Deus, de quem o ser humano é a imagem. “O homem não é, a rigor, a ‘imagem’, mas foi criado ‘segundo a imagem’, que é o *Logos* eterno de Deus” (LADARIA, 1998, p. 53). Ou seja, o ser humano é imagem porque foi criado pela mediação do *Logos*, a imagem de Deus por antonomasia.

A relação entre os termos “imagem” e “semelhança” é “um dos pontos mais confusos e controvertidos do pensamento de Clemente” (HAMMAN, 1983, p. 122). Segundo Hamman (1983, p. 114-116), nas obras *Protréptico* e *Pedagogo*, Clemente distingue ambos os termos: a semelhança situa-se no patamar moral, mediante a imitação do Verbo encarnado. A imagem está impressa no ser humano por ter sido criado pela mediação do *Logos* eterno. “Vós todos sois imagens, mas nem todas semelhantes, eu quero vos corrigir de acordo com o modelo, a fim de que vos torneis também semelhantes a mim” (CLEMENTE, 2008, XII, 120,4). O Verbo encarnado é a imagem perfeita e a semelhança absoluta do Pai. Os outros seres humanos podem ser semelhantes ao Verbo encarnado pela imitação. Já em *Stromata*, para Hamman (1983, p. 116-120), Clemente parece identificar o binômio imagem-semelhança, percebendo uma relação sinonímica entre os dois termos.

A influência platônica presente em Clemente de Alexandria é radicalizada em Orígenes, margeando à “heterodoxia” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 98). O colorido helenizante que Orígenes introduziu na fé cristã atingiu “extremos inegociáveis” (LADARIA, 1987, p. 103). Da mesma forma que Clemente, Orígenes preconiza que a magnitude do ser humano está em sua alma, sede da imagem de Deus. O ser humano é feito à imagem de Deus pela mediação do *Logos* invisível.

Na concepção origeneana, as almas foram criadas por Deus antes da criação do mundo, preexistindo à realidade sensível, e, como criaturas racionais, possuíam uma estrutura tricotômica: espírito, inteligência (*nous*) e “corpo”. O primeiro caracteriza-se pela participação do ser humano na vida divina. O *nous* é a sede da liberdade. O “corpo”, diferentemente do corpo terrestre e carnal, se refere a uma realidade aparente, “etérea”, “resplandecente” e indica a criaturidade da alma (SESBOÛÉ, 2003, p. 98-99). As almas que fizeram um mau uso da liberdade se despendaram do mundo espiritual, em que se encontravam, e caíram no mundo sensível, assumindo corpos terrestres. A encarnação da alma seria uma espécie de castigo para que as almas libertinas se purificarem.

A fase encarnada, a etapa da existência temporal, da alma é um período de purificação. Neste contexto, a salvação consiste na libertação do corpo carnal e no retorno ao seu originário estado desencarnado. A libertação da alma consiste no desprendimento das ataduras materiais. A relevância dada ao corpo e à ressurreição da carne, por Irineu e Tertuliano, não é seguida pelos alexandrinos. Contudo, a primazia conferida à alma não é acompanhada de um olhar repudiante para o corpo, o qual não é mau em si mesmo visto que foi criado por Deus. “A natureza do corpo não é impura, pois enquanto natureza corpórea não tem em si o princípio gerador da impureza, que é a maldade” (ORÍGENES, 1967, III, 42).

Na visão de Orígenes, o autêntico ser humano criado à imagem de Deus é o descrito por Gn 1,26, e não o plasmado do barro e corporalizado de Gn 2,7 (LADARIA, 1998, p. 53). O corpo não participa da condição de imagem de Deus do ser humano, mas apenas o seu aspecto imaterial, a alma. “A modelagem do corpo, com efeito, não contém a imagem de Deus; e não foi dito que o homem corporal foi ‘feito’, mas que foi ‘modelado’, como em seguida declara a Escritura. [...] Aquele que foi ‘feito à imagem de Deus’ é nosso homem interior, invisível, incorpóreo, incorruptível e imortal [...] Imaginar que foi o ser corporal que foi feito à imagem e segundo a semelhança de Deus é supor que o próprio Deus é corporal e possui uma forma humana: tal idéia de Deus é evidentemente uma insanidade” (ORÍGENES, 1999, I, 13). Deus é imaterial e incorpóreo e, portanto, não poderia criar algo corpóreo à sua imagem. Assim, o ser humano modelado do barro (Gn 2,7) não pode ser uma autêntica imagem de Deus. As qualidades divinas estão presentes na alma, lugar em que se situa a imagem de Deus. Deste modo, a alma possui os mesmos atributos de Deus. Logo, o ser humano, que de certo modo, se identifica com a sua alma, é portador das mesmas prerrogativas divinas.

Para Orígenes, a rigor, somente o Verbo é a imagem verdadeira de Deus. O Verbo é consubstancial e possuidor dos mesmos atributos divinos que o Pai. Cristo é a imagem e a semelhança daquilo que constitui a essência de Deus. O ser humano é imagem de Deus por participação na imagem do *Logos* eterno. Criado à imagem do Verbo eterno, o ser humano participa da vida de Deus pela mediação da filiação de Jesus Cristo. O ser humano foi criado semelhante à imagem do *Logos*, e não segundo a semelhança de Deus. O ser humano é a imagem, e não a semelhança de Deus. A semelhança se adquire pela imitação do Verbo encarnado, o rosto visível de Deus, ou seja, é “imitando a imagem se adquire sua semelhança” (HAMMAN, 1983, p. 145). A imitação su-

põe a contemplação e a transformação, partindo da relação com o arquétipo. A semelhança é processual e se dará de forma plena na consumação escatológica.

Santo Agostinho, influenciado pela filosofia platônica, concebe o ser humano como uma composição de corpo e de alma racional. Esta é considerada a parte augusta do ser humano e sede em que se encontra registrada a imagem de Deus, concebida a partir da unidade e da trindade das pessoas divinas. Com Agostinho, tem-se a passagem de uma perspectiva cristológica a uma trinitária da imagem de Deus.

Na visão de Agostinho, o ser humano é um composto de corpo e de alma. Um único princípio/parte do composto (corpo ou alma) não responde pela totalidade e unidade do ser humano. As duas partes são distintas, mas necessárias para a constituição do ser humano. “O corpo é a parte inferior e a alma superior” do composto humano (AGOSTINHO, 1964, XIII, 24, 2). A parte mais nobre da composição ontológica do ser humano é a alma, sua melhor dimensão, a sede da racionalidade e da imagem de Deus. É através da alma que o ser humano se mostra superior e se diferencia das demais criaturas. A alma não é um princípio espiritual pré-existente e nem uma emanação divina, mas uma realidade criada assim como o corpo. A alma e o corpo são duas criaturas. O corpo é feito de uma matéria pré-existente e a alma criada do nada. Há uma unidade e uma diferença entre as duas partes do composto humano. Comentando sobre a visão da antropologia agostiniana, Moltmann (1993, p. 338) afirma que o autor “assim como Deus domina o mundo, a alma domina o corpo”. O mesmo senhorio que Deus exerce sobre o mundo, que o senhor feudal exerce sobre os seus súbitos, é transplantado para a relação corpo-alma. A alma domina e exerce um senhorio sobre o corpo. Há uma relação hierárquica entre o corpo e a alma. O corpo está na base e a alma está no topo da pirâmide antropológica. O corpo é servo da alma, assim como ela é serva de Deus. O corpo está a serviço da alma racional, a parte análoga a Deus. A alma é a bússola que orienta o corpo. Apesar do corpo ser concebido como a parte inferior do composto humano não se constata, em Agostinho, um olhar desdenhoso e nem negativista para o mesmo, porque, também, foi criado por Deus (HAMMAN, 1983, p. 259). O corpo é um bem que a alma racional administra e que fará parte da visão beatífica de Deus, quer dizer, é um componente que, também, ressuscitará.

Na realidade, o ser humano é uma alma racional que utiliza o corpo como instrumento. O ser humano, mais particularmente a sua alma racional,

é a imagem do Deus uno e trino. Em Agostinho, a imagem não se identifica com uma das pessoas divinas da trindade, mas com a tri-idade das pessoas. A alma racional é imagem de Deus pela sua capacidade de amá-lo e conhecê-lo. Como imagem, o ser humano está naturalmente orientado para Deus. “É capaz e pode participar do ser de Deus” (AGOSTINHO, 1995, XIV, 8, 11). O ser humano, criado à imagem de Deus e por sua alma racional, é chamado a viver divinamente. O ser imagem é um dom de Deus e não uma conquista humana. A condição de imagem não é temporária e perecível, mas indelével, indestrutível e imortal. A imagem possui um caráter ontológico. O pecado de Adão não deletou a imagem, mas a distorceu. É Cristo quem a reconstitui. A imagem de Deus, impressa na criação do ser humano, é atualizada e renovada pela graça. Agostinho (1995, IX, 2, 2) afirma que a alma racional, como imagem da trindade, é “imperfeita, contudo imagem”. A condição de imagem de Deus do ser humano chegará à sua plenitude na visão beatífica.

Agostinho (1995, IX, 4-5) analisa, trinitariamente, a alma racional com a sua tríplice faculdade: inteligência, conhecimento e amor (*mens, notitia e amor*) que remetem, trinitaria e respectivamente, ao Pai, ao Filho e ao Espírito. As três faculdades da alma são inseparáveis e formam uma unidade. Cada faculdade tem a sua identidade e remete à outra. Não existe uma hierarquia ou uma concorrência entre elas, mas uma unidade, igualdade, comunhão e abertura. São três faculdades que formam uma única substância sem perder a identidade. O que ocorre com a trindade das pessoas divinas sucede, analogamente, com a trindade das faculdades da alma. Agostinho (1995, X, 11-12) descobriu uma segunda tríade na alma racional: memória, inteligência e vontade (*memoria, intelligentia e voluntas*) as quais remetem, respectivamente, ao Pai, ao Filho e ao Espírito. Estas faculdades são “iguais entre si e referidas umas às outras” (SESBOÛÉ, 2003, p. 106). A memória (relacionada com o Pai) refere-se ao conhecimento implícito que a alma tem de si mesma. Para tornar este conhecimento pleno e explícito, é necessário formulá-lo e expressá-lo em palavra (o Filho), gerando a inteligência da qual provém a vontade (o Espírito) de conhecer e amar (GRAMONT, 2004, p. 152). Com estas duas tríades, Agostinho elabora a teoria “psicológica” da trindade.

A imagem de Deus, sediada na alma racional, busca a contemplação do eterno quando a sua imperfeição chegará à perfeição. Por isso, a imagem de Deus, presente na alma racional, não está relacionada com o autoconhecimento da alma, mas com a sua capacidade de conhecer, buscar e amar a Deus. “A trin-

dade da alma não é imagem de Deus pelo fato de lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas, sim, porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador” (AGOSTINHO, 1995, XIV, 12, 15). O ser humano é imagem de Deus porque é capaz de conhecê-lo. Destarte, a realização plena da condição de imagem de Deus do ser humano se dará na visão beatífica.

A teologia escolástica, influenciada por Agostinho, tem uma ótica metafísica, racional e trinitária para a imagem de Deus. O ser humano, por sua alma, é imagem da trindade. O corpo possui alguns matizes da imagem, embora não seja o lugar em que ela esteja sediada. Como imagem de Deus, o ser humano traz dentro de si a capacidade de amar e conhecer a Deus. A escolástica retoma o tema da distinção entre a imagem e a semelhança, presente na patrística. O acento cristológico, que desempenhou um papel importante nas escolas antioquina e alexandrina, secundário em Agostinho, praticamente desaparece com a escolástica. A teologia escolástica da imagem, sob o influxo de Agostinho, baseia-se não em uma pessoa divina da trindade, mas em toda a trindade.

Anselmo de Cantuária (1033-1109) salienta que o ser humano é a criatura em que se percebe, com mais luminosidade, a imagem de Deus. Quando o ser humano se auto-examina, “descobre, em sua alma, os vestígios da Trindade” (GILSON, 1976, p. 234). A alma é capaz de lembrar, compreender e amar. Devido à sua memória, inteligência e amor, ela constitui uma inefável imagem da trindade. Também, para Hugo de São Vitor (1096-1141), a alma é a localidade em que se encontra a imagem de Deus. A alma é espiritual, imortal e a parte mais excelsa do ser humano. Segundo Hugo de São Vitor, o ser humano foi feito à imagem e à semelhança de Deus porque a alma era a imagem e semelhança de Deus (SESBOÛÉ, 2003, p. 111).

Pedro Lombardo (1100-1160) reforça o pensamento de Hugo de São Vitor de que “a imortalidade da alma está relacionada com sua condição de imagem de Deus” (SESBOÛÉ, 2003, p. 112). Assim como para os seus predecessores, também para Pedro Lombardo, a imagem de Deus encontra-se impressa na alma. “O homem foi feito à imagem e à semelhança de Deus, segundo o espírito, pelo qual ele se eleva acima dos seres irracionais” (PEDRO LOMBARDO, 1971, Lib. II, dist. 16, c. 4). O ser humano é imagem de Deus pelo dom da potencialidade racional presente na alma. A condição de imagem de Deus do ser humano tem um caráter mais ontológico. Pedro Lombardo distingue a imagem da semelhança. A primeira se refere às faculdades presentes na alma: memória, inteligência e vontade. A semelhança se refere à inocência, à justiça e à condição moral (SESBOÛÉ,

2003, p. 113). O corpo tem sinais da imagem de Deus por sua semelhança com alguns traços presentes na alma como o porte ereto, esguio e por sua verticalidade, apontando para o céu. O ser humano é uma imagem inadequada e imperfeita da trindade. Somente o Filho é a imagem perfeita e consubstancial de Deus. Todavia, o ser humano é imagem da trindade e não somente do Filho. Segundo Pedro Lombardo, na história da salvação se constata três concepções da imagem de Deus: imagem da criação (natural), da recriação (graça) e semelhança (glória) (SEIBEL, 1973, p. 236). A idéia de Lombardo é demonstrar que o ser humano, em razão de sua inteligência e de sua vontade, tem naturalmente uma semelhança com Deus. A semelhança sobrenatural se daria pela mediação da graça e pela glorificação na visão beatífica. A imagem natural, impressa na criação, foi desfigurada pelo pecado, recriada em Cristo e, pela mediação dele, chegará à sua plenitude na glorificação escatológica.

São Boaventura (1217-1274), também, vê o registro da imagem divina na alma racional. A alma é a “verdadeira imagem representativa de Deus” (BOAVENTURA, 1955, p. 140). É possível contemplar a presença de Deus na e pela alma que, por sua memória, inteligência e vontade, foi criada à imagem da trindade (BOAVENTURA, 1955, p. 140-142). Como imagem de Deus, o ser humano é capaz de conhecê-lo e amá-lo. “A imagem é iluminada diretamente por Deus e tende para o mesmo” (BOAVENTURA, 1955, p. 135). A alma, naturalmente, busca proximidade e comunhão com Deus. A parte mais sublime do ser humano é a imortal e, por isso, é capaz de chegar à beatitude. Na condição de imagem, o ser humano representa e reflete a luz divina.

Santo Tomás de Aquino (1224-1274), como os autores anteriores, segue a tradição agostiniana, no que tange à antropologia da imagem de Deus. O ser humano é uma imagem imperfeita de Deus, posto que dista, ontologicamente, do seu modelo. A semelhança que ele nutre com Deus, não significa uma igualdade substancial, porque “o modelo ultrapassa infinitamente o modelado” (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.1). A Imagem original (Deus) supera, infinitamente, no sentido qualitativo, a imagem cópia (ser humano). O ser humano foi criado *à imagem* de Deus; a preposição *a* significa proximidade, e não igualdade. Apenas, o Filho é a imagem plena e realizada de Deus. A imagem de Deus encontra-se presente no ser humano em virtude de sua racionalidade. É pela categoria da “imagem de Deus” que se podem distinguir as criaturas racionais das irracionais. É devido à sua natureza racional que o ser humano pode amar, conhecer e imitar a Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.4). A racionalidade garante aos

homens e aos anjos a condição de imagem de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.3). Os anjos, em razão da proximidade com Deus, da perfeição racional e da santidade, são imagens mais perfeitas do que os seres humanos. Assim, os anjos são mais imagem de Deus que os seres humanos.

Todas as criaturas trazem vestígios da semelhança com Deus, embora, apenas, a criatura dotada de racionalidade seja a imagem da trindade incriada. “A imagem representa uma semelhança específica” (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.6). É uma semelhança que manifesta a sua especificidade na razão, sede da imagem. Para Tomás, a alma, que abriga a racionalidade, é a imagem da trindade incriada, devido à sua memória, inteligência e vontade (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.8). A alma é o reflexo da unidade e da trindade das pessoas divinas. O Angélico distingue a imagem da semelhança. A primeira é dotada de racionalidade, livre-arbítrio e responsabilidade. A semelhança se refere à virtude, ao aspecto moral e está presente nas partes inferiores da alma e também no corpo (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.9). A imagem se relaciona com o princípio incorruptível e imortal do ser humano, que é a alma. A imagem, diferentemente da semelhança, não está sujeita ao pecado.

Analogamente a Pedro Lombardo, Tomás de Aquino defende a existência de três acepções da imagem de Deus. A primeira diz respeito à vocação natural que todos os seres humanos têm para conhecer e amar a Deus. Esta índole reside na dimensão espiritual da alma. É a imagem relativa à criação. A segunda se refere à capacidade atual ou habitual do ser humano de amar e conhecer a Deus, ainda que de forma imperfeita. É a imagem conformada pela graça. A terceira se refere à capacidade de amar e conhecer a Deus, atual e perfeitamente. É a imagem segundo a semelhança da glória. A primeira acepção da imagem está presente em todos os homens; a segunda nos justos e a terceira nos bem-aventurados (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q.93, a.4).

## A ANTROPOLOGIA DA IMAGEM DE DEUS NO CONCÍLIO VATICANO II

O Vaticano II é o primeiro concílio a tratar explicitamente do tema do ser humano como imagem de Deus. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), em sua primeira parte, propõe uma síntese dos principais temas da antropologia cristã, cujo fundamento encontra-se na cristologia. O Vaticano II trata o tema da imagem de Deus em uma perspectiva bíblico-teológica.

Na ótica do concílio, o ser humano é apresentado como um mistério a ser decifrado e não um problema a ser resolvido (GS 10,3). A questão de fundo refere-se à identidade do ser humano (quem é o homem?). O mistério humano tem o seu prólogo na definição bíblica do ser humano como imagem de Deus (GS 12,3) e o seu epílogo no mistério cristológico (GS 22,1). O mistério humano é um reflexo e uma expressão do mistério divino. O ser humano deve ser compreendido em sua dimensão mistérica. Deus quando cria o ser humano cria uma realidade mistérica, assim como ele o é.

O Vaticano II (GS 12) reafirma a centralidade antropológica da criação. Como imagem de Deus, o ser humano é constituído “senhor” das realidades terrenas, as quais devem ser “dominadas e usadas” como forma de glorificar a Deus. Como imagem de Deus, o ser humano é capaz de amá-lo e conhecê-lo (GS 12,3). O concílio recupera o caráter dinâmico, representativo e dialogal, próprio da visão bíblica, da imagem de Deus. O centro da concepção cristã do ser humano é a sua condição de imagem de Deus.

A antropologia cristã tem o seu desfecho na cristologia. A pergunta pela identidade do ser humano é esclarecida à luz do mistério cristológico. Sem o referencial cristológico, o ser humano seria um mistério indecifrável e incompreensível. Por isso, o concílio afirma, peremptoriamente: “O mistério do homem se esclarece à luz do mistério do Verbo encarnado” (GS 22,1). A fé cristã não postula uma definição abstrata, espiritualista e idealista do ser humano, mas concreta e encarnada, tendo Cristo como o seu referencial. Cristo é o novo Adão, o ser humano realizado e perfeito que revela o ser humano a ele mesmo. Sem Cristo, o ser humano seria um enigma insolúvel. O ser humano se torna cômico de sua vocação e de seu fim pela mediação de Cristo, imagem de quem ele é chamado a ser. O pecado deformou a semelhança divina dos “filhos de Adão”, mas, em Cristo, ela é restaurada (GS 22,2). Assumindo a natureza humana, Cristo a eleva em seu grau máximo de dignidade, demonstrando o seu quilate axio-ontológico. “Criados à imagem de Deus todos os homens têm a mesma natureza e origem”(GS 29,1) e devem ser tratados com a mesma dignidade, pois há uma igualdade humana fundamental que abarca a todos. A condição de imagem de Deus é democrática, no sentido que contempla todos os seres humanos e não somente um grupo aristocrático, por suas supostas qualidades espirituais e humanas.

O cristão, conformado à imagem de Cristo, é impelido pelo Espírito para vivenciar “a nova lei do amor” (GS 22,4). O Espírito renova o ser humano

interiormente e o faz viver a sua vocação divina de imagem de Deus. O ser humano se autoreconhece como imagem de Cristo, à luz do Espírito. “É impossível ver a Imagem do Deus invisível a não ser por iluminação do Espírito” (BASÍLIO DE CESARÉIA, 1998, p. 167).

O ser humano, em sua unidade de corpo e alma (*GS 14,1*), é criado à imagem de Deus e, conseqüentemente, à imagem de Cristo. A imagem não se localiza em um compartimento ontológico (corpo ou alma), mas no ser humano todo. O ser humano é todo imagem de Deus. Com a encarnação, Cristo “se uniu de algum modo a todo homem” (*GS 22,2*) e ao homem todo.

O Vaticano II recuperou a visão bíblica da imagem de Deus como uma categoria presente na uni-totalidade do ser humano; a sua centralidade cristológica; a presença do Espírito Santo como agente iluminador da condição de imagem de Deus do ser humano. O concílio também conservou alguns elementos da tradição teológica como, por exemplo, a capacidade de amar e conhecer a Deus, pela condição humana de imagem e a restauração cristológica da imagem de Deus, deformada pelo pecado.

## CONCLUSÃO

O tema da “imagem de Deus” passou por várias nuances no curso da história da teologia. A abordagem ireniana-tertuliana identificou a imagem de Deus no corpo. Mas, desde a escola de Alexandria até o período medieval, a imagem foi detectada na alma. A patrística interpretou a condição de imagem de Deus do ser humano a partir do viés cristológico, demonstrando uma ligação entre a cristologia e a antropologia. Contudo, Agostinho promoveu uma guinada da perspectiva cristológica para a trinitária. A análise agostiniana da alma, como imagem da trindade, influenciou a teologia ocidental.

Depois de apresentar um breve panorama sobre o tema da imagem de Deus, é possível perceber que, historicamente, houve um distanciamento da concepção bíblica, no sentido de um deslocamento da totalidade do ser humano para as dimensões que o constituem (corpo ou alma). A imagem que antes era contemplada no ser humano todo, agora é vista em dimensões que compõem a sua composição ontológica. Assim, a imagem foi ganhando um caráter mais ontológico, estático e racional, afastando-se da vitalidade, da dinamicidade e da representatividade bíblicas. O Vaticano II promoveu um retorno à fontalidade bíblica e patrística da imagem de Deus.

Todavia, apesar dos diferentes matizes históricos sobre a imagem, permanece a visão de que o ser humano deve ser visto sob o desígnio criador e salvador de Deus. O ser humano, do ponto de vista cristão, não pode ser visto como uma realidade hermética, isolada e alheia ao criador. Criado à imagem de Deus, o ser humano está, naturalmente, ordenado para ele, ainda que não tenha consciência disso. O ser humano tem uma vocação escatológica: participar da vida divina. É aqui que a imagem-cópia se encontrará com a imagem-modelo. Isto é possível pela mediação da “imagem da Imagem”, o Filho. Através da cristologia, a antropologia pode chegar à sua imagem-arquetípica, a teologia.

A condição de imagem de Deus significa que o ser humano, em relação às demais criaturas, é possuidor de uma singularidade e de uma axio-ontologia. Somente o ser humano goza da prerrogativa de ser eleita a criatura que Deus quis criá-la à sua imagem. É uma particularidade e uma singularidade humanas. Como imagem, o ser humano é (ontologia) e *vale* (axiologia) mais do que qualquer outra realidade criatural. Em outros termos, como imagem de Deus, o ser humano ocupa uma centralidade criacional.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Das Américas, 1964. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la création*. Genève: Labor et fides, 1960, v. III/1.
- BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BOAVENTURA. *Breviloquio*. Madrid: Catolica, 1955, tomo 1.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, IV-V, Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- \_\_\_\_\_. *El Protreptico*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral “Gaudim et Spes”, 1965.
- FIorenza, Francis Peter; METZ, Johann Baptist. “O homem como união de corpo e alma”. *In*:
- FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973, v.II/3, p. 27-72.
- Flick, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltán. *L'uomo nella teologia*. Modena: Paoline, 1971.

- GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1976.
- GRAMONT, de Jérôme. “Antropologia”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p. 149-158.
- HAMMAN, Adalbert Gautier. *L'homme image de Dieu*. Paris: Desclée, 1983.
- IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus 2009.
- \_\_\_\_\_. *Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Les éditions du Cerf, 1995.
- LADARIA, Luis. *Antropología Teológica*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ORBE, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Católica, 1969.
- ORIGENES. *Contra Celso*. Madrid: BAC, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Homilías sobre el Génesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- PEDRO LOMBARDO. *Sentenças*. Roma: Colégio São Boaventura de Águas Claras, 1971.
- RAHNER, Karl. “Para una teología del simbolo”. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, v. 4, p. 283-321.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El don de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- SEIBEL, Wolfgang. “O homem como imagem de Deus”. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973, v. II/3, p. 230-240.
- SESBOÛÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas. O homem e sua salvação: séc. V-XVII*. São Paulo: Loyola, 2003, tomo 2.
- SPICQ, Ceslas. *Dieu et l'homme selon le Nouveau testament*. Paris: Les Éditions du cerf, 1961.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- VON RAD, Gerhard. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- WESTERMANN, Claus. *Genesis*. Casale Monferrato: Piemme, 1989.
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.

Recebido em 23/02/2013  
Aprovado em 01/05/2013