

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS – PUC-GO  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES – EFPH  
CURSO DE TEOLOGIA

ERICK MENESES SILVA

**DA IMAGEM À SEMELHANÇA**  
O HOMEM NOS DESÍGNIOS DE DEUS

GOIÂNIA-GO  
2021

ERICK MENESES SILVA

**DA IMAGEM À SEMELHANÇA  
O HOMEM NOS DESÍGNIOS DE DEUS**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Teologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Teologia, sob a orientação do Professor Orientador – Dr. Pe. Eli Ferreira Gomes.

GOIÂNIA-GO  
2021

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

*Para a maior glória de Deus, em cuja misericórdia repousa minha esperança e em cujo coração encontrei a centelha da verdadeira semelhança, dedico estas páginas à minha família – tanto a de sangue, quanto diocesana – e aos meus amigos, pois por meio dessas pessoas Deus me resgatou mais de uma vez.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, a Deus, porque ordena todas as coisas para o bem e não cansa de ser misericordioso.

A todos os meus professores, em particular ao Padre Eli Ferreira Gomes, que não só acreditou na proposta desse trabalho, como, também, deu testemunho de paciência e disponibilidade.

A Diocese de Itumbiara, em seu povo numeroso e piedoso, que tornou possível levar a bom termo este trabalho como conclusão do curso de Teologia.

Por fim, agradeço a minha família e amigos, porque suportaram minha distância e ausências em atitude de fé e esperança.

*“Na ordem concreta das coisas, Deus deu ao homem uma natureza que foi organizada para uma vida sobrenatural. Criou o homem com uma alma que foi feita não para levá-lo à perfeição mediante sua própria contingência, mas para ser aperfeiçoada por Ele de maneira infinitamente além do alcance do poder humano. [...] A nossa natureza, que é um dom livre de Deus, nos foi dada para ser aperfeiçoada e encarecida por um outro dom livre e gratuito: a graça.” (Thomas Merton)*

## RESUMO

A teologia da imagem e semelhança apresenta-se no tempo presente como o eixo central a partir do qual podem ser organizadas as principais reflexões antropológicas católicas, de modo a permitir uma visão ampla e sem dualismos ou unilateralidades. A partir das categorias apresentadas nos primeiros capítulos do Gênesis e do seu desdobramento nas Sagradas Escrituras é necessário compreender os dados mais relevantes da tradição subsequente, dos Padres da Igreja e dos Escritores Eclesiásticos, a fim de que o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, não seja somente objeto de especulações filosóficas, mas possa ser colocado no lugar que lhe é devido dentro dos desígnios de Deus. Desse modo, o projeto salvífico de Deus emerge como o lugar teológico da compreensão da identidade do homem e sua finalidade. Para compreender seu fim último, o homem não pode contar apenas com suas forças, uma vez que suas capacidades estão desorientadas por causa do pecado de Adão, por isso, deve buscar no Cristo a graça redentora que lhe insere novamente no seu caminho. Assim, Cristo apresenta-se como verdadeira imagem de Deus, na qual todos os homens encontram a semelhança verdadeira. Só em Cristo, no Seu mistério Pascal, o homem pode compreender que deve passar da imagem, realidade natural e estática, para a semelhança, que é participação na vida do seu Criador ou, em outras palavras, é a santidade.

Palavras chave: imagem, semelhança, imitação, natureza, sobrenatural

## RIASSUNTO

La teologia dell'immagine e della somiglianza si presenta nel tempo presente come l'asse centrale da cui si possono organizzare le principali riflessioni antropologiche cattoliche, così da consentire una visione ampia senza dualismi o unilateralità. Dalle categorie presentate nei primi capitoli della Genesi e dal loro dispiegarsi nelle Sacre Scritture, è necessario cogliere i dati più rilevanti della tradizione successiva, dei Padri della Chiesa e degli Scrittori Ecclesiastici, affinché l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, può non solo essere oggetto di speculazioni filosofiche, ma può essere collocato al posto che gli spetta all'interno dei propositi di Dio. In tal modo, il progetto salvifico di Dio emerge come il luogo teologico per comprendere l'identità e il fine dell'uomo. Per comprendere il suo fine ultimo, l'uomo non può fare affidamento solo sulle sue forze, poiché le sue capacità sono disorientate a causa del peccato di Adamo, perciò deve cercare in Cristo la grazia redentrice che lo reinserte nel suo cammino. Cristo si presenta così come la vera immagine di Dio, nella quale tutti gli uomini trovano la vera somiglianza. Solo in Cristo, nel suo mistero pasquale, l'uomo può comprendere che deve passare dall'immagine, realtà naturale e statica, alla somiglianza, che è partecipazione alla vita del suo Creatore o, in altre parole, è santità.

Parole chiave: immagine, somiglianza, imitazione, natura, soprannaturale

## LISTA DE ABREVIATURAS

GE – Carta Encíclica *Gaudete et exultate*.

Doc. Ap. – Documento de Aparecida.

CIC – Catecismo da Igreja Católica.

CTI – Comissão Teológica Internacional.

CS – Documento da Comissão Teológica Internacional: Comunhão e serviço.

DS – Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.

GS – *Gaudium et Spes*

RH – Carta Encíclica *Redemptor Hominis*

DV – Constituição Dogmática *Dei Verbum*.

CDSI – Compêndio da doutrina social da Igreja.

HS - Constituição Apostólica *Humanae Salutis*.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
2. CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS DA TEOLOGIA DA IMAGEM E SEMELHANÇA .....	13
2.1. A teologia da imagem e semelhança no Antigo Testamento .....	14
2.2. A teologia da imagem e semelhança no Novo Testamento.....	22
2.3. A teologia da imagem e semelhança nos Padres da Igreja.....	27
2.3.1. A escola alexandrina .....	28
2.3.2. A escola asiática e africana .....	32
3. CAPÍTULO II - DA IMAGEM À SEMELHANÇA.....	35
3.1. A teologia da imagem e semelhança no Concílio Vaticano II .....	38
3.2. Distinção entre imagem e semelhança .....	42
3.3. A imagem como princípio relacional .....	48
3.4. O sentido teleológico da semelhança .....	50
4. CAPÍTULO III – O QUE O PECADO CORROMPEU, CRISTO RESTAUROU .....	55
4.1. O pecado como perda da semelhança.....	57
4.2. A restauração da semelhança em Cristo.....	63
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	69
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	72

## 1. INTRODUÇÃO

O homem é um ser privilegiado por Deus e são diversas as narrativas bíblicas que o comprovam. De um modo particular é preciso voltar o olhar para os textos dos primeiros capítulos do Gênesis, não só porque atestam a ímpar dignidade do ser humano, mas, também, porque fornecem as categorias fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho: imagem e semelhança. A partir deste fundamento, tanto o Antigo, quanto o Novo testamento se dispõe a refletir sobre a identidade do homem, seu lugar na criação, sua missão e sua finalidade. Nesse sentido, é preciso dizer que o que ainda havia de obscuro acerca da compreensão do homem na primeira aliança foi iluminado pela segunda, pois nos Evangelhos e, especialmente, na literatura paulina os aspectos antropológicos mais fundamentais são esclarecidos.

A teologia da imagem e semelhança, contudo, lança raízes não só na antropologia, mas, também, em outras disciplinas sistemáticas como, por exemplo, soteriologia, pneumatologia e, especialmente, cristologia. Isso se dá porque só é possível compreender o homem em sua relação com Deus e porque toda a revelação tem como destinatário o homem, criado à sua imagem e semelhança. Tudo que, genuinamente, diz respeito a vida do homem tem interesse para a teologia.

Com base nisso e dada a amplitude do assunto e a abundância de propostas de reflexão a seu respeito, foi necessário selecionar os elementos que parecem ser mais relevantes e, ao mesmo tempo, mais objetivos. Tratar da teologia da imagem e semelhança ou teologia da *imago Dei* sob a perspectiva dos desígnios de Deus é favorecer uma abordagem onde o homem possa ser compreendido em sua totalidade, sem dualismos ou unilateralidades; onde possa encontrar o sentido da sua existência e, simultaneamente, obter clareza da própria vocação universal à santidade, enquanto se aprofunda no conhecimento de Cristo no processo.

Considerando as palavras do Papa Bento XVI em seu discurso inaugural da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe em 2007, pode-se compreender a urgência de uma maior clareza antropológica na Igreja e no mundo. Segundo o Papa, a vida divina à qual todo homem é chamado – e que é sinônimo da perfeita semelhança – é responsável por desenvolver “plenamente a existência humana,

nas suas dimensões pessoal, familiar, social e cultural.”<sup>1</sup> Se, por um lado, é crescente a força de ideias dualistas, que menosprezam o corpo em favor da alma; espiritualistas, gnósticas e neo-pelagianas<sup>2</sup> em meio católico, por outro, o materialismo secular tem engendrado na mentalidade do homem uma profunda falta de sentido. Dito isso, a teologia da imagem e semelhança desponta como meio privilegiado para colaborar na sua redescoberta e consolidação da identidade humana.

Para alcançar o objetivo geral do presente trabalho, que é propor uma breve reflexão sobre os fundamentos da teologia da imagem e semelhança e seu desdobramento na dinâmica do projeto salvífico, foi necessário o empenho em sintetizar tão somente os elementos considerados essenciais, uma vez que é vasta a bibliografia. As discussões acerca de temas delicados foram conscientemente evitadas, porque pareceu importante fazer, primeiro, uma reflexão sobre os fundamentos e fazer as devidas distinções, sem os quais ninguém pode, de fato, empreender uma discussão teológica e obter relevante lucro intelectual ou espiritual. Por esse motivo, para a pesquisa bibliográfica, que é o método proposto, foram selecionadas obras teológicas mais consagradas e menos especulativas, bem como documentos ministeriais específicos.

O espírito que anima esta reflexão é o mesmo que impelia o salmista a exclamar: “que é o homem, para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visita-lo. E o fizestes pouco menos do que um deus, coroando-o de glória e beleza” (Sl 8, 5-6). Procurou-se em três capítulos expressar este verdadeiro assombro presente nas Sagradas Escrituras e traduzido no magistério. Primeiro reforça-se a certeza bíblica da essencial dependência existente entre Deus e o homem, depois analisa-se as principais questões desenvolvidas na doutrina subsequente a morte dos apóstolos, para, enfim, retomar, com fascínio, a realeza de Cristo dentro da antropologia católica.

Assim, o caminho da imagem à semelhança se revela obrigatório para todo batizado, uma vez que na restauração da semelhança consiste a sua vocação. Aqui, a realização da sua existência humana e a sua finalidade dentro dos desígnios de Deus se identificam, pois dizem respeito a uma mesma realidade dinâmica de amor, misericórdia e graça que age nos corações humanos conformando-os a imagem do Filho de Deus.

---

<sup>1</sup> BENTO XVI. Discurso inaugural da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Aparecida, 2008.

<sup>2</sup> FRANCISCO. Carta Encíclica Gaudete et exsultate: Sobre a chamada à Santidade no mundo atual. Vaticano, 2018. GE 35.

## 2. CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS DA TEOLOGIA DA IMAGEM E SEMELHANÇA

“A imagem de Deus é o ápice da conscientização espiritual do homem. É o mais alto cume da autor-realização.”<sup>3</sup>

A experiência com Deus na própria história informa a humanidade que só dentro do projeto de Deus, criador e consumidor de todas as coisas, está a resposta acerca de si mesmo. Da experiência do salmista, que se encanta com o esplendor da criação, surge a pergunta: que é o homem? (cf. Sl 8, 4-6). Isso porque, do encontro salvífico com o Criador, o homem é inevitavelmente orientado para uma jornada em vista de uma melhor compreensão de si mesmo. Desse modo, é evidente que o homem de hoje tem onde se apoiar nesse processo, a saber, em toda a tradição que o precedeu, pois cada cristão deste século é verdadeiramente e concretamente herdeiro das promessas feitas a Abraão. Assim, a experiência dos que percorreram o caminho anteriormente é o fundamento necessário para galgar a própria jornada em busca dos desígnios de Deus.

Em cada tempo, a partir das próprias experiências, o povo de Deus foi construindo uma visão acerca do homem e essas perspectivas compõe os fundamentos da antropologia contemporânea. Nessa perspectiva, o Antigo Testamento é o ponto de partida lógico, pois encerra em si a experiência de um povo que, sendo eleito por Deus (cf. Gn 18, 19; Dt 7, 6; Am 3, 2), começa a entender o desígnio divino que fez do homem imagem e semelhança do seu Criador (cf. Gn 1, 26). Este Primeiro Testamento, aceitando pontos concretos das ideias dos diferentes ambientes onde foi composto, destaca “a relação constitutiva do ser do homem com Deus, que afeta a totalidade do ser humano e não só uma parte ou componente do mesmo.”<sup>4</sup>

Só a dimensão transcendente do homem, sua relação com Deus, ancorada no profundo do seu ser e não como um acréscimo a um ‘homem’ já constituído, é importante e decisiva para a antropologia veterotestamentária; e dado que esta relação com Deus afeta o homem em sua totalidade, é lógico que se sublinha a unidade e a pluralidade de aspectos do seu ser.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> MERTON, T. O homem novo. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967. P.53

<sup>4</sup> LADARIA, L. F. Antropología teológica. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1982. P.93.

<sup>5</sup> LADARIA, 1982, p.93.

Essa visão integral do ser humano, como característica comprovada da teologia bíblica do Antigo Testamento, desenvolve-se de tal modo dentro da noção de *imago Dei* que são evidentes os seus influxos nos séculos seguintes, tanto no âmbito do judaísmo e do cristianismo nascente (Novo Testamento), quanto nos Primeiros Padres. A teologia da imagem e semelhança torna-se, assim, a chave de leitura para que o homem possa compreender a si mesmo dentro dos desígnios de Deus.

Para o Novo Testamento o imprescindível para conhecer o homem é fazê-lo a partir de Jesus, o Cristo. Assim, as primeiras comunidades cristãs nutriam um pensamento antropológico profundamente orientado pela revelação realizada pelo Filho de Deus, transformando a ideia de homem num tema cristológico e escatológico.<sup>6</sup> É nesta perspectiva que também estão inseridos os autores patrísticos que, na intenção de defender e desenvolver a teologia cristã, tentam dar uma resposta acerca da identidade do homem associando a teologia da criação presente no Antigo Testamento e as afirmações do Novo Testamento.<sup>7</sup> Os Padres da Igreja consolidam uma visão de homem, criado à imagem e semelhança de Deus, que irá perdurar pelos séculos e chegará até o homem de hoje como uma verdadeira luz sobre questões fundamentais. Desponta daí a relevância e atualidade do presente capítulo.

## **2.1. A teologia da imagem e semelhança no Antigo Testamento**

A resposta veterotestamentária para a pergunta acerca da identidade do homem, bem como do seu lugar dentro dos desígnios de Deus, encontra-se desenvolvida a partir de uma afirmação fundamental: o homem é criatura de Deus.<sup>8</sup> O livro do Gênesis, como verdadeira “introdução histórica e teológica da Bíblia”,<sup>9</sup> evidencia esta realidade criacional do homem e recorre a uma linguagem simbólica, mas inegavelmente rica em conteúdo revelatório-salvífico para fazê-lo.<sup>10</sup> Para Lorda, essa é a linguagem do inefável, usada para tratar de realidades misteriosas que, de certa forma, ultrapassam as capacidades humanas.<sup>11</sup> Em vista de apresentar este grande mistério, os relatos criacionais

---

<sup>6</sup> Cf. LADARIA, L. F. Introdução à antropologia teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2016. P.52.

<sup>7</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.53.

<sup>8</sup> Cf. DE LA PEÑA, J. L. R. Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. P.19.

<sup>9</sup> HAHN, S. MITCH, C. O livro do Gênesis: Caderno de estudos bíblicos. Campinas: Ecclesiae, 2015. P.23.

<sup>10</sup> Cf. CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000. CIC 337

<sup>11</sup> Cf. LORDA, J. L. Antropología bíblica: De Adán a Cristo. Madrid: Ediciones Palabra, 2005. P.31.

do primeiro livro do Pentateuco não se ocupam com respostas científicas, tampouco pretendem proporcionar uma interpretação literal, mas, como tem reiterado a Igreja pelos séculos, são relatos válidos que expressam realidades realmente ocorridas.<sup>12</sup> Nesse sentido, é a partir da simbologia da teologia da criação presente no Gênesis que será possível refletir mais sobre o mistério do homem criado à imagem e semelhança de Deus.

O tema da *imago Dei* é o núcleo da antropologia do Antigo Testamento, porque o homem não é só criatura de Deus, mas ocupa lugar central em seu projeto. A “sua condição de imagem é, bíblicamente falando, o que sintetiza seu ser, seu modo concreto de ser criatura”<sup>13</sup> e sua vocação sobrenatural. Por essa razão, a teologia da imagem e semelhança é a chave de leitura para a compreensão bíblica da natureza humana.<sup>14</sup> Tal temática é proposta no Gênesis fundamentalmente segundo duas tradições, a saber, a Javista e a Sacerdotal. Preocupadas em apresentar a ordem presente na criação do ser humano, ambas buscaram elaborar “uma narrativa conscientemente planejada”<sup>15</sup>, que exprimisse a história dos homens em sua relação com Deus, ou melhor, a história de Deus para com os homens<sup>16</sup>, porque é o Criador o protagonista de tais relatos<sup>17</sup>.

A narrativa mais antiga da criação do homem (Gn 2, 4-25)<sup>18</sup> é atribuída à fonte Javista, a mais antiga das quatro fontes do Pentateuco, para a qual é natural fazer uma leitura religiosa da realidade para ressaltar a presença de Deus no mundo e na história dos homens.<sup>19</sup> Elaborada por volta dos séculos X e IX a. C., esta fonte recolhe tradições anteriores difundidas de modo oral e escrito e as expressa de modo simples e dramático, onde Deus é próximo do homem que criara da terra.<sup>20</sup> A narrativa javista não se ocupa em explicar detalhadamente a criação do mundo, mas se esforça em apresentar e aprofundar os aspectos relevantes da criação do homem, o que é característico das

---

<sup>12</sup>Cf. HAHN, 2015, p.22.

<sup>13</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.125.

<sup>14</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus. Vaticano, 2004. CS 07.

<sup>15</sup> BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007. P.61.

<sup>16</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. “¿Qué es el hombre?” (Sal 8,5): Un itinerario de antropología bíblica. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2020. P.24.

<sup>17</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2020, p.29.

<sup>18</sup> Todas as citações bíblicas são extraídas da: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2017.

<sup>19</sup> Cf. MONLOUBOU, L. BUIT, F. M. Du. Dicionário bíblico universal. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 1996. P.402.

<sup>20</sup> Cf. SIERRA, A. M. Antropología teológica fundamental. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. P.6-7.

tradições mais antigas<sup>21</sup>, nas quais “os relatos da criação do homem precedem os relatos da criação do mundo”.<sup>22</sup> Desse modo, vale a pena retomar o texto bíblico no intento de justificar essa premissa fundamental: o homem ocupa lugar central na criação, pois tem em si a imagem de Deus.

No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo. Entretanto, um manancial subia da terra e regava toda a superfície do solo. Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente (Gn 2, 4b - 7).

É possível constatar, a partir da perícopie javista da criação do homem, a ausência do tema da imagem e semelhança – ao menos explicitamente. No entanto, sob a ótica javista, a imagem de Deus no homem é a vida, como o expressa o conceito hebraico *nefesh*.<sup>23</sup> Esse princípio animador que faz do homem um ser vivente é, também, o responsável por diferenciar o homem dos outros seres dando-lhe dignidade superior, pois Deus, ao transmitir seu hálito de vida ao homem, comunica também o seu Espírito.<sup>24</sup> Desse modo, fica claro que o homem tem em si algo de Deus, seu criador; algo que o torna único na criação, porque significa que sua vida está orientada para o transcendente; possui uma finalidade e um papel em certo projeto divino.

Nessa mesma compreensão antropológica, o homem não pode ser compreendido somente enquanto criatura dotada de vida, mas, também, como mandatário chamado a guardar a terra, a qual deve cultivar e retirar seus meios de sobrevivência.<sup>25</sup> O fato do homem (*Adam*) ter sido criado a partir do solo (*adamah*) (Gn 2, 7) e só depois disso ter sido criado o jardim (Gn 2, 8-14) evidencia a conexão entre um e outro, uma vez que o jardim teria sido criado em função do homem como lugar relacional – entre o homem e Deus, com a mulher e com as coisas.<sup>26</sup> Por outro lado, também reforça simbolicamente a

---

<sup>21</sup> “O conceito veterotestamentário do ser humano criado à *Imago Dei* reflete em parte o pensamento do antigo Oriente Próximo, segundo o qual o rei era a imagem de Deus na terra. A interpretação bíblica é, porém, diferente, enquanto estende o conceito de imagem de Deus a todos os seres humanos. A Bíblia se diferencia posteriormente do pensamento do Oriente Próximo ao ver o ser humano como dirigido antes de tudo não para o culto dos deuses, mas para o cultivo da terra.” CTI, CS 08.

<sup>22</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.27.

<sup>23</sup> Cf. SOUZA, J. N. de. Imagem humana à semelhança de Deus: Proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010. P.44.

<sup>24</sup> Cf. LORDA, 2005, p.42.

<sup>25</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.P.28.

<sup>26</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.28.

constituição transcendente-imanente do homem feito da terra e do sopro de Deus.<sup>27</sup> A esse respeito, é relevante a posição de De la Peña:

Situado entre estes dois pólos, o homem não pode negar nenhum deles; enquanto adam e adamah, deve fidelidade a sua condição mundana a qual está arraigado e, por sua vez, deve se conformar a Deus, de quem depende absolutamente. Na acolhida dessa dependência vive a sua vida; uma vida que encontrará no mundo criado ao seu redor os meios de subsistência e de realização pessoal.<sup>28</sup>

Sendo impossível, pois, separar a dimensão material da transcendente do homem, fica claro que é graças à abertura a Deus que o homem pode entender sua posição no cosmos. A vocação do homem no mundo é, segundo a percepção javista, guardar e cultivar o mundo criado.<sup>29</sup> É por esse motivo que se torna possível afirmar que o homem não habita simplesmente o mundo, mas participa singularmente no poder divino de governá-lo, como o fez no paraíso. Segundo G. Von Rad, é justamente essa participação que faz do homem ser imagem de Deus, uma vez que garante a sua soberania sobre toda a criação.<sup>30</sup> Nessa perspectiva, o homem, imagem de Deus, teria a função de representante de Deus frente às coisas que foram criadas em sua função.<sup>31</sup>

O Antigo Testamento atribui ao homem este lugar privilegiado na ordem da criação baseando-se na sua especial relação com Deus criador.<sup>32</sup> Essa excelsa relação, que na visão javista é estabelecida por meio do sopro (*nefesh*) e do mandato de Deus, que testemunha só implicitamente a questão da *imago Dei*, encontra outro fundamento na narrativa sacerdotal. Nos textos sacerdotais, que remontam a uma tradição mais recente, a relação entre homem e Deus, responsável pela notável dignidade da pessoa humana frente aos demais seres, se dá explicitamente por meio da sua condição de imagem e semelhança (cf. Gn 1, 26).<sup>33</sup>

A tradição sacerdotal remonta ao exílio babilônico, quando era urgente o esforço dos sacerdotes em animar o povo que assistiu à ruína de suas principais instituições

---

<sup>27</sup> Cf. LORDA, 2005, p.42.

<sup>28</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.32.

<sup>29</sup> Cf. LORDA, J. L. Antropología teológica. Pamplona: EUNSA, 2009. P.34.

<sup>30</sup> Cf. RAD, G. von. Teología dell'Antico testamento I. Brescia: Paideia, 1972. P. 176. Apud SOUZA, J. N. de. Imagem humana à semelhança de Deus: Proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010. P.44.

<sup>31</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.120.

<sup>32</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.88.

<sup>33</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2020, p.56.

nacionais.<sup>34</sup> Tais textos eram destinados a uma comunidade desafortunada de exilados, propensa a questionar as promessas recebidas de seus antepassados.<sup>35</sup> Assim, “a reflexão dos sacerdotes quer ajudar a compreender o desígnio de Deus”.<sup>36</sup> Daí provém a importância basilar deste relato para a presente reflexão, não só pela abordagem explícita do tema, mas pela aparente finalidade com a qual o hagiógrafo o desenvolve, a saber, para ressaltar o lugar do homem nos planos de Deus.

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. Deus os abençoou e lhes disse: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra. (Gn 1, 26-28)

Ante a presente perícope, parece útil a sua análise em três partes, a saber, o prólogo, o momento da criação e a bênção nupcial.<sup>37</sup> Esta divisão proposta por Lorda ajuda a reforçar as características principais deste relato que, apesar de sua brevidade, goza de importância fundamental para a antropologia da Igreja.

O prólogo (Gn 1, 26) começa com a indicação clara do intento divino de criar o homem, não como os demais seres, mas como cabeça da criação visível, reflexo de sua própria imagem.<sup>38</sup> Nesta primeira parte é significativo destacar a importância do termo “façamos”, que foi, no decorrer dos séculos, alvo de não poucos questionamentos. O uso do termo hebraico *naaseh*, único em todo capítulo, demonstra o desejo do autor sagrado de quebrar propositalmente o ritmo do texto, a fim de chamar a atenção dos leitores para a importante narração que viria a seguir:<sup>39</sup> “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1, 26a). Assim, como se espera de um prólogo ou apresentação inicial, o autor convida a todos a se encantar com o mistério da criatura humana, imagem e semelhança do seu criador, que será delineado nas linhas seguintes.

---

<sup>34</sup> Cf. MONLOUBOU, 1996, p.706.

<sup>35</sup> Cf. MONLOUBOU, 1996, p.706.

<sup>36</sup> MONLOUBOU, 1996, p.706.

<sup>37</sup> Cf. LORDA, 2005, p.36-37.

<sup>38</sup> Cf. LORDA, 2005, p.36.

<sup>39</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.40.

Os termos imagem e semelhança, que estão no núcleo da segunda parte desta narrativa da criação (Gn 1, 27), tal como são apresentados, não sugerem nenhuma oposição entre si, “ainda que, na opinião de alguns, o segundo trataria de atenuar algo no primeiro, isto é, serviria para evitar que a palavra ‘imagem’ pudesse dar a impressão de uma excessiva identificação entre Criador e Criatura.”<sup>40</sup> No entanto, sob outra perspectiva, se é verdade que o texto evidencia que o homem traz em si mesmo as marcas do divino,<sup>41</sup> como sendo de alguma forma parecido com seu criador, também estabelece uma fronteira nítida entre Deus e o homem que este não pode ultrapassar, porque “o homem é imagem e semelhança de Deus, mas não é Deus”.<sup>42</sup> A esse respeito Sierra afirma que :

O homem não é Deus. Uma coisa é a imagem e outra é aquilo do qual é imagem. Por outro lado, o homem tem algo que parece com Deus que nenhuma das demais criaturas possui. Ao afirmar que o homem é imagem de Deus se afirma, por sua vez, a transcendência e a imanência de Deus na existência humana.<sup>43</sup>

Parece mais provável que o termo semelhança queira ressaltar a similitude real e privilegiada entre o ser humano e o seu Criador.<sup>44</sup> O sentido de tais termos não encontrou resposta única nos primeiros séculos, pois alguns afirmavam que a imagem estava relacionada à razão do homem, enquanto, outros, que ela residia nas suas qualidades físicas.<sup>45</sup> Este será o núcleo das discussões patrísticas acerca do tema da *imago Dei*, a ser estudado a seguir, mas não entram em questão para a composição do livro do Gênesis, uma vez que a compreensão antropológica do Antigo Testamento é unitária, ou seja, compreende que o homem inteiro foi criado à imagem de Deus e não sua alma ou seu corpo unilateralmente.<sup>46</sup>

Em recente estudo a Comissão Teológica Internacional reafirmou a integralidade da compreensão antropológica destes textos, dado que, segundo ela, “a Bíblia apresenta uma visão do ser humano na qual a dimensão espiritual é vista juntamente com a dimensão física, social e histórica do ser humano”.<sup>47</sup> Portanto, biblicamente, o homem na

---

<sup>40</sup> LADARIA, 1982, p.118.

<sup>41</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2020, p.57.

<sup>42</sup> LADARIA, 1982, p.119.

<sup>43</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.100.

<sup>44</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2020, p.57.

<sup>45</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.41.

<sup>46</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.41.

<sup>47</sup> Cf. CS 9.

sua totalidade é criado à imagem de Deus. Além disso, acrescenta o documento, “o relato da criação do Gênesis põe em evidência que o ser humano foi criado não como um ser isolado, [...] um ser essencialmente relacional”.<sup>48</sup> A compreensão deste princípio relacional é fundamental para entender a terceira parte da narrativa da criação, a saber, a bênção nupcial dada por Deus ao homem e a mulher.

Na bênção nupcial (Gn 1, 28) é acrescentada à ideia do domínio do homem sobre as criaturas (cf. Gn 1, 26) a dádiva da fecundidade, pela qual o homem pode efetivamente transmitir a imagem de Deus.<sup>49</sup> Essa ideia de transmissão fica evidente em Gn 5, 3, onde se lê que Adão “gerou um filho a sua semelhança, como sua imagem”. Este aspecto da criação do homem reforça também o valor dado à sexualidade humana, na medida em que esta é sinal da santidade da *imago Dei* no homem.<sup>50</sup> Se é verdade que o homem se parece com os animais em sua constituição material, por outro lado ele se parece também com Deus, “porque é capaz de dar vida no amor e por amor”.<sup>51</sup>

A teologia da imagem e semelhança, ainda que de modo menos explícito, pode ser observada em outros textos do Antigo Testamento. Além do texto já citado sobre a descendência de Adão (Gn 3, 1-3), onde fica em destaque a sacralidade da fecundidade do homem,<sup>52</sup> merece destaque a bênção que Deus dá a Noé a seus filhos em Gn 9, 1-7. O texto pode ser considerado uma “refundação do gênero humano”,<sup>53</sup> porque retoma a grande dignidade do homem, seu lugar de predileção no projeto de Deus e inviolabilidade, “pois à imagem de Deus o homem foi feito” (Gn 9, 6b). Assim, percebe-se que uma mesma antropologia perpassa o Gênesis, deixando entrever como Deus foi revelando seus planos para o seu povo; como foi dando a conhecer a identidade do gênero humano mediante sua ação na história.

O presente tema só volta a aparecer explicitamente na literatura sapiencial, tanto no que se refere ao domínio sobre a criação, quanto para reforçar a incorruptibilidade do homem e sua perdição no pecado.<sup>54</sup> O homem, enquanto colaborador da ordem da criação,

---

<sup>48</sup> CS 10.

<sup>49</sup> LORDA, J. L. *Antropología teológica*. Pamplona: EUNSA, 2009. P.33.

<sup>50</sup> Cf. LORDA, 2009, p.33.

<sup>51</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2020, p.59.

<sup>52</sup> LORDA, 2005, p.38.

<sup>53</sup> Cf. LORDA, 2005, p.39.

<sup>54</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.120.

é descrito no livro do Eclesiástico como o mandatário de Deus, corresponsável por tudo que existe, porque foi criado da terra, mas formado segundo a imagem do próprio Deus (cf. Eclo 17, 1.). O autor do livro do Eclesiástico, de certo modo, acrescenta uma dimensão histórica e ontológica à teologia da imagem de Deus no homem descrito no Gênesis; vê o fazer do homem na criação e suas qualidades essenciais – inteligência, língua, olhos, ouvidos – (cf. Eclo 17, 5) como reflexo dos ser pessoal de Deus.<sup>55</sup>

O autor do livro da Sabedoria também recorre a teologia da imagem e semelhança, porque pretende ressaltar, antes de tudo, “a participação do homem na vida divina (imortalidade) como determinante da condição humana”.<sup>56</sup> O homem foi feito para a imortalidade e, por isso, Deus o fez à sua imagem.<sup>57</sup> Como o livro da Sabedoria foi escrito em Grego por volta do ano 150 a. C. por um judeu de Alexandria,<sup>58</sup> foram comuns críticas e até hipóteses que postulavam existência de uma segunda antropologia veterotestamentária, por causa dos termos gregos utilizados na sua redação, contudo tais críticas foram, aos poucos, sendo abandonadas ou mais cuidadosamente examinadas.<sup>59</sup> Nesse sentido, segundo Ladaria,

[...] a antropologia do livro da Sabedoria, com as influências do seu ambiente grego que seria um absurdo negar, permanece ancorada nos esquemas do conjunto da Bíblia na medida que contempla o ser do homem em sua relação com Deus, de cuja ação depende o bem e a plenitude que podemos alcançar.<sup>60</sup>

Assim, do conjunto dos textos brevemente analisados do Antigo Testamento, pode-se concluir a existência de uma unidade de pensamento que reforça a identidade do homem, criado por Deus à Sua imagem, como corresponsável pelo mundo e “parte ativa da história que o Senhor iniciou e quer levar a termo”.<sup>61</sup> Vale acrescentar que, segundo Ladaria, “não é preciso ver a imagem de Deus nesta ou naquela qualidade do homem, mas achamo-nos diante da determinação fundamental do homem, que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele hhabita”.<sup>62</sup> Ademais, fica claro que, tanto os relatos da criação do Gênesis, quanto a literatura sapiencial, não oferecem uma

---

<sup>55</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.101.

<sup>56</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.50.

<sup>57</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.101.

<sup>58</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.52.

<sup>59</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.54.

<sup>60</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.P.93.

<sup>61</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.52.

<sup>62</sup> LADARIA, 2016, p.52.

definição objetiva do ser humano, mas preferem reforçar que o ser humano está marcado por um vínculo com Deus, Seu sopro de vida, Sua imagem e semelhança.<sup>63</sup> Essa certeza, não só determina a antropologia veterotestamentária, mas lança os fundamentos sobre os quais os autores do Novo Testamento vão construir uma imagem mais completa do lugar do homem nos desígnios de Deus.

## **2.2. A teologia da imagem e semelhança no Novo Testamento**

A antropologia do Novo Testamento é constituída sob as bases do Antigo,<sup>64</sup> uma vez que assume e desenvolve aquela afirmação fundamental, base da compreensão veterotestamentária: o homem é criatura de Deus (cf. Gn 1, 26; 2, 7).<sup>65</sup> A teologia da imagem e semelhança, “que no Antigo Testamento está centrada na criação do homem, transforma-se no Novo Testamento num tema cristológico e escatológico”.<sup>66</sup> Sendo assim, a partir da revelação de Cristo, os escritores do Novo Testamento admitem igualmente a natureza criatural do homem, sempre compreendido como ser criado à imagem e semelhança de Deus, e sua necessária e radical dependência em relação ao seu Criador. Essa noção de dependência, no entanto, passa a ser compreendida de modo ainda mais significativo, pois reconhece que sua abrangência se estende por toda a existência do homem, porque é Deus quem garante a subsistência do ser do homem na história.<sup>67</sup> Essa é a dinâmica da providência conforme Mt 6, 25-34.

De qualquer modo, é claro que o Novo Testamento possui uma visão nova do homem derivada da novidade de Jesus, pois só em relação com Ele se pensa a plenitude do homem.<sup>68</sup> Esta nova perspectiva, porém, não constitui uma nova antropologia ou um “giro antropológico”,<sup>69</sup> como postulavam alguns.<sup>70</sup> A maioria das críticas e das hipóteses partiam da ideia da existência, no Novo Testamento, de uma antropologia que considerava o homem como sendo formado de duas realidades (material e espiritual) à

---

<sup>63</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.88.

<sup>64</sup> Cf. Cf. LADARIA, 2016, p.88.

<sup>65</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.62.

<sup>66</sup> LADARIA, 2016, p.52.

<sup>67</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.62.

<sup>68</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.98.

<sup>69</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.64.

<sup>70</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.98.

semelhança da filosofia helenista, o que acabava por dar lugar ao dualismo,<sup>71</sup> pensamento tão estranho a cultura da Palestina, tanto do Antigo Testamento, quanto dos tempos de Cristo.<sup>72</sup> Todavia, uma breve análise terminológica parece suficiente para que estes questionamentos sejam sanados.

A terminologia dos Evangelhos sinóticos segue, em linhas gerais, a compreensão antropológica hebraica da unidade psicossomática do homem.<sup>73</sup> Segundo De la Peña, a ideia da existência do homem separado do corpo não era comum no período em que os sinóticos e as cartas paulinas foram escritas, este pensamento só ganhou força nos últimos anos do primeiro século.<sup>74</sup> A esse respeito, um texto do Evangelho de Marcos contém uma célebre sentença que ilustra esta compreensão: “pois aquele que quiser salvar a sua vida [*psyché*] a perderá; mas, o que perder a sua vida [*psyché*] por causa de mim e do Evangelho, a salvará” (Mc 8, 35). Esta vida a qual o termo *psyché* se refere não supõe dois modos de existência do homem – um terreno e um celeste –, mas uma vida contemplada como unidade indivisível.<sup>75</sup> É a vida enquanto princípio vital do homem inteiro, sem distinção entre corpo e alma, pois, nos sinóticos, o termo *psyché* assume a mesma semântica do termo hebraico *Nefesh*, que possui biblicamente a mesma ideia de totalidade (cf. Mc 3, 4, Mc 10, 45; Mt 11, 29; Mt 26, 38; Lc 6, 9; Lc 12, 16-20; Lc 21, 19).<sup>76</sup>

Desse modo, verifica-se a conservação da concepção veterotestamentária da unidade do homem<sup>77</sup> nos Evangelhos sinóticos, onde a palavra *psyché* é mencionada 37 vezes,<sup>78</sup> sem que nenhuma delas sugira uma concepção grega de aspecto dualista.<sup>79</sup>

---

<sup>71</sup> A antropologia helênica de cunho dualista é desenvolvida especialmente entre os pitagóricos. Mas é com Platão que esta visão recebe uma vigorosa formulação teórica, no campo propriamente metafísico. Para o pensamento platônico existe a distinção entre ideia e coisa, sendo as coisas pertencentes ao mundo sensível, mutável, temporal, ilusório, enquanto as ideias pertencem a um outro mundo, o da realidade divina, eterna, imutável. Desse modo, a verdadeira realidade está para além do mundo material, o que leva a uma desvalorização, por exemplo, da realidade corporal em detrimento da realidade da alma. Acerca deste tema é apropriado a leitura de: RUBIO, A. G. Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulus, 2001. P.96.

<sup>72</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.63.

<sup>73</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.63.

<sup>74</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.63.

<sup>75</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.64.

<sup>76</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.66.

<sup>77</sup> CS 09.

<sup>78</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.64.

<sup>79</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.70.

Mesmo o termo *sôma* que é usado como um equivalente a *psyché*, não possui nenhum aspecto dualista nos textos do Novo Testamento.<sup>80</sup> Segundo De la Peña, nos trechos onde são utilizados os dois termos, *sôma* e *psyché*, “estes se revestem de um significado diverso do que é outorgado no esquema dicotômico helenista”<sup>81</sup> (cf. Mt 6, 25; Lc 12, 22-23). Ladaria, por outro lado, admite que possam até existir o eco ou o reflexo do pensamento helênico, contudo “a concepção neotestamentária do homem segue fundamentalmente os passos da tradição bíblica”.<sup>82</sup>

A mesma continuidade intertestamentária pode ser vista nos escritos paulinos, onde a concepção veterotestamentária do homem foi assumida como a base da própria visão antropológica do apóstolo dos gentios.<sup>83</sup> São Paulo é o autor neotestamentário em que os termos antropológicos e as suas dificuldades aparecem mais elaborados e com maior incidência no conjunto de seu pensamento.<sup>84</sup> Assim sendo, o termo *psyché*, por exemplo, mesmo sendo utilizado com pouca frequência por Paulo, assegura a continuidade da concepção de homem do Antigo Testamento na forma da expressão *pása-psyché* (cf. Rm 2, 9; 13, 1).<sup>85</sup> Esta, tal como nos Evangelhos sinóticos, possui o mesmo sentido da palavra hebraica *nefesh* – ou literalmente *kol nefesh* (cf. Rm 11, 3; Rm 16, 4; 1Ts 2, 8; 1Cor 15, 45; Fl 2, 30).<sup>86</sup> No mesmo sentido, a única vez em que a palavra *sôma* aparece junto de *psyché* não parece favorecer nenhum sentido dual (cf. 1Ts 5, 23).

Tendo ficado claro que a visão de Paulo acerca do homem é fundamentalmente veterotestamentária, não causa surpresa que ele tenha em alta conta a teologia da imagem e semelhança.<sup>87</sup> O ser imagem e semelhança de Deus, condição inicial do homem, é convertida em vocação ao seguimento de Cristo no Novo Testamento<sup>88</sup> e é propriamente nos escritos paulinos que esta teologia ganha o enfoque cristocêntrico que lhe confere toda a originalidade.<sup>89</sup> Segundo Ladaria, “o conceito de homem em Paulo está

---

<sup>80</sup> A respeito do termo *Sôma* é interessante notar a influência dos escritos da LXX, onde *Sôma* sempre compreende o homem em seu aspecto global. A esse respeito consultar: DE LA PEÑA, 1988, p.69.

<sup>81</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.70.

<sup>82</sup> LADARIA, 1982, p.98.

<sup>83</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.70.

<sup>84</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.95.

<sup>85</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.70.

<sup>86</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.70.

<sup>87</sup> Cf. OLIVEIRA, R. A. de. A Antropologia da imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica. INTERAÇÕES - CULTURA E COMUNIDADE, Uberlândia, v.8 n.13, p.96, jan/Jun, 2013. P.96.

<sup>88</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.122.

<sup>89</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.78.

crisologicamente orientado (cf. 1Cor 15, 44 ss)<sup>90</sup>. Jesus é a plenitude da divindade, como está presente na segunda carta aos Coríntios: “foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Cristo” (2Cor 4, 6b). As cartas deuteropaulinas abordam o tema da imagem e semelhança no contexto da parênese (exortação) batismal. Em Cl 3, 9, a “renovação segundo a imagem do Criador” está unida ao despojar-se do homem velho e revestir-se do homem novo.<sup>91</sup> Dito de outra forma, seria o processo pelo qual o homem deixaria de ser Adão para se conformar a Cristo.

Nesse sentido, é necessário evidenciar que, para o Novo Testamento, Adão era apenas o esboço, do que Jesus é a imagem acabada e perfeita (cf. Rm 5, 14). A humanidade recebeu na sua carne a figura de Adão (o homem velho); sua imagem inclinada ao pecado se repete em cada pessoa humana, contudo, os cristãos, regenerados pelo Espírito Santo, recebem a imagem do homem novo e passam a se assemelhar a Cristo.<sup>92</sup>

Assim está escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente, o último Adão tornou-se espírito que dá a vida. Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois. O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. Tal foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Tal foi o homem celeste, tais serão os celestes. E, assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste (1Cor 15, 45-49).

O Novo Testamento ilumina a compreensão do homem dentro dos desígnios de Deus e, nele, as narrativas da criação do Gênesis adquirem um significado mais profundo, porque, uma vez que o homem foi criado a imagem de Deus e que Jesus Cristo torna visível a imagem do Pai, a humanidade foi criada para se conformar a Cristo.<sup>93</sup> Jesus é a manifestação fidedigna e inequívoca da divindade<sup>94</sup> e o homem encontra nele o verdadeiro caminho para realizar a vontade de Deus.<sup>95</sup>

A antropologia neotestamentária, e a paulina sobretudo, não está interessada em elaborar um conceito do homem por si mesmo, mas, sim, de enxergá-lo sob a luz de Deus,

---

<sup>90</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.97.

<sup>91</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.121.

<sup>92</sup> Cf. LORDA, 2009, p.56.

<sup>93</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.101.

<sup>94</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.79.

<sup>95</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.101.

pois só na presença da divindade ele pode superar o pecado e viver em plenitude.<sup>96</sup> Sendo Jesus a manifestação histórica, visível, fidedigna e inequívoca da divindade (cf. Cl 1, 15),<sup>97</sup> o homem, a partir da encarnação, passa a ter um único caminho para chegar a perfeição do seu ser: a configuração a Cristo, que é a imagem de Deus.<sup>98</sup> Por isso o apóstolo afirma com veemência: “Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do homem novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador” (Cl 3, 10). Segundo De la Peña, é evidente o caráter processual da participação do homem na imagem de Deus e a sua orientação para a configuração com Cristo, porém este processo não é uma realidade estática, mas sim completamente dinâmica que se estabelece mediante a relação do cristão com Jesus Cristo.<sup>99</sup>

Ademais, a perspectiva mais propriamente paulina sobre o tema da imagem e semelhança é a que o relaciona com o mistério da ressurreição de Cristo, para a qual tende o homem, imagem da imagem de Jesus, como consumação definitiva da vida iniciada no batismo.<sup>100</sup> A respeito do sacramento do batismo, Paulo não cessava de esclarecer quanto o seu papel de renovação e verdadeira passagem de Adão a Cristo (cf. Cl 3, 9-10; Fl 3, 21; 1Cor 15, 49). Segundo Oliveira, “a renovação do ser humano orienta-se escatologicamente pela mediação e conformação com o Cristo ressuscitado”.<sup>101</sup>

Paulo, portanto, enxerga na teologia da imagem e semelhança, lida sob o enfoque cristológico, o cumprimento da promessa veterotestamentária, porque o homem foi realmente criado para ser imagem do seu Criador.<sup>102</sup> Por esse motivo, segundo De la Peña, as narrativas da criação suscitam mais que uma leitura protológica:

A partir desse momento, se executa o destino fixado para o homem pelo gesto criador de Deus: “ façamos o homem à nossa imagem”. A luz do acontecimento de Cristo, este texto veterotestamentário, mais que uma afirmação sobre a origem, contém uma afirmação sobre seu fim, a ser entendido teleologicamente ou escatologicamente, e não protologicamente.<sup>103</sup>

---

<sup>96</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.97.

<sup>97</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.79.

<sup>98</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.79.

<sup>99</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.79.

<sup>100</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.121.

<sup>101</sup> Cf. OLIVEIRA, 2013, p.98.

<sup>102</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.80.

<sup>103</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.80.

Finalmente, fica claro que em Cristo não é possível encontrar oposição entre criação e salvação.<sup>104</sup> O homem foi criado à imagem de Deus e, no ato da criação, recebeu uma orientação para a conformação com a imagem do Filho de Deus na ressurreição (cf. Rm 8, 29; Ef 1, 3ss). Aqui encontra-se precisamente o lugar do homem nos desígnios de Deus segundo os escritos neoterotestamentários: tornar-se imagem de Deus sendo plenamente humano em Cristo, participando da vida divina, sendo elevado graças à mediação do Filho.<sup>105</sup> “A imagem de Deus pela criação se torna ser em Cristo pela graça”.<sup>106</sup> Com efeito, é por esse motivo que o magistério recente da Igreja não cessa de afirmar que, “criados à imagem de Deus e aperfeiçoados à imagem de Cristo graças ao poder do Espírito Santo nos Sacramentos, somos amorosamente abraçados pelo Pai.”<sup>107</sup>

### **2.3. A teologia da imagem e semelhança nos Padres da Igreja**

Os Padres da Igreja desenvolvem seu pensamento conforme a teologia bíblica<sup>108</sup>, sem deixar de considerar o avanço do Antigo ao Novo Testamentos, onde o homem passa a ser percebido, não somente como criatura aberta à relação com seu criador, mas, principalmente, como ser cuja identidade só aparece à luz de Cristo, verdadeiro homem e imagem perfeita de Deus (cf. Jo 14, 9). Esta perspectiva bíblica – radicalmente cristocêntrica – acerca do homem foi mantida pelos primeiros escritores patrísticos<sup>109</sup> e desenvolvida, porque é no período patrístico onde ocorre a união das afirmações do Gênesis com máximas do pensamento paulino.<sup>110</sup> Desse modo, é evidente que o tema da *imago Dei* domina não só a antropologia dos padres gregos e latinos, mas também a cristologia e a espiritualidade.<sup>111</sup>

Manter a visão unitária do homem tão cara à tradição bíblica não podia ser tarefa fácil, uma vez que os Padres da Igreja estavam inseridos em uma cultura fortemente marcada por versões populares do platonismo e outras correntes gnósticas.<sup>112</sup> Sem

---

<sup>104</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.26 - 43.

<sup>105</sup> Cf. OLIVEIRA, 2013, p.98.

<sup>106</sup> Cf. DE LA PEÑA, J. L. R. El don de Dios: Antropología teológica especial Santander: Sal Terrae, 1991. P.38.

<sup>107</sup> Cf. CS 13.

<sup>108</sup> Cf. CS 14.

<sup>109</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.98.

<sup>110</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.53.

<sup>111</sup> Cf. LORDA, 2009, p.66.

<sup>112</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.94.

dúvidas esse foi o principal fator que fez com que, durante o progresso de seu pensamento antropológico acerca da teologia da imagem e semelhança, os Padres da Igreja se distinguissem em duas linhas de pensamento, por meio das quais pretendiam oferecer uma resposta a respeito da identidade do homem. Nesta investigação, privilegiaram a revelação bíblica, mas, também, encontraram apoio nas filosofias de então.<sup>113</sup> No que se refere a influência filosófica no pensamento patrístico, é salutar reforçar que a principal finalidade da reflexão dos primeiros padres era a propagação da mensagem de Cristo e aproximação dos homens desta mensagem, “mas a condição fundamental desta aproximação é a possibilidade de compreender o significado daquela mensagem; e tal tarefa é própria da filosofia.”<sup>114</sup>

Esta dupla tendência consiste nos modos distintos de assimilar onde se encontra a imagem de Deus no homem. Uma primeira vertente buscou centralizar o lugar da imagem de Deus na mente, numa perspectiva mais intelectual, enquanto outra procurou numa visão integral do homem a expressão da imagem divina.<sup>115</sup> “Se na primeira tendência encontram-se os alexandrinos e Agostinho, na segunda estão os asiáticos e africanos.”<sup>116</sup> Ambas, porém, conservam em comum uma teologia apofática, em cujo cerne está presente a absoluta perfeição estampada no ser humano, o grande mistério do ser imagem e semelhança de Deus.<sup>117</sup>

### **2.3.1. A escola alexandrina**

Em Alexandria, cidade fundada por Alexandre Magno em IV a. C., a teologia da imagem e semelhança teve seu desenvolvimento marcado pela influência do pensamento filosófico helênico.<sup>118</sup> Um dos grandes nomes da filosofia alexandrina foi Filón, de cujo pensamento foram recolhidos os elementos que possibilitaram a escola de Alexandria e por outros padres do oriente e ocidente verem a imagem de Deus no ser espiritual do homem, em sua alma superior, que participa da natureza espiritual de Deus.<sup>119</sup> O “homem

---

<sup>113</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.102.

<sup>114</sup> Cf. ABBAGNANO, N. História da filosofia. Lisboa: Presença, 1969. P.118. apud KOLLING, J. I. Raízes do humanismo cristão. Rio Verde: Berthier, 2000. P.95.

<sup>115</sup> SOUZA, 2010, p.54.

<sup>116</sup> Cf. Cf. SOUZA, 2010, p.54.

<sup>117</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.54.

<sup>118</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.50.

<sup>119</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.119.

ideal”<sup>120</sup> de Filón, no entanto, não foi o pensamento determinante para a definição antropológica dos Padres alexandrinos, uma vez que eles partem principalmente da ideia bíblica da imagem e semelhança contida em Gn 1, 26s.<sup>121</sup> Ademais, salvo exceções, este era o paradigma dos primeiros padres que, apesar de naturalmente aceitar as ideias do seu tempo, buscavam fundamentar sua visão antropológica na revelação.<sup>122</sup>

A concepção onde predomina a dignidade da alma em relação ao corpo, é claramente vista em Clemente de Alexandria. Para ele, é a alma – ou o princípio racional – que constitui propriamente o homem,<sup>123</sup> dessa maneira “vê o corpo como excluído da noção de ‘imagem e semelhança’ de Deus”.<sup>124</sup> Esta exclusão, no entanto, não configura uma rejeição total do corpo, pois, para Clemente, o corpo é parte integrante do homem,<sup>125</sup> uma “via de desenvolvimento, por isso busca incessantemente atingir o seu fim último no *Lógos* que é ágape”.<sup>126</sup> Desse modo, apesar de o corpo não ser propriamente imagem de Deus, não é considerado mau, pois foi criado por Deus e mesmo sendo diferente não é contrário a alma racional.<sup>127</sup> Segundo o próprio Clemente, em sua obra denominada *Stromata* (miscelânea), “a expressão ‘à imagem e semelhança’ (Gn 1, 27) não se refere ao corpo, porque é inadmissível que o mortal se assemelhe ao imortal, mas ao intelecto e à razão.”<sup>128</sup> A respeito da imagem de Deus na alma ele ainda afirma em outra obra:

A imagem de Deus é o Verbo de Deus, e imagem do Verbo é o homem, o homem verdadeiro, ou seja, o *nous* que está no homem. Diz-se que ele é ‘à imagem e semelhança de Deus’ por este motivo, ou seja, porque com a inteligência de seu coração ele se faz semelhante à Suma Razão divina, que é o Verbo, e assim se torna racional.<sup>129</sup>

A tese de Clemente é vista com ainda mais vigor na obra de Orígenes que, segundo De la Peña, leva o neoplatonismo até as bordas da heterodoxia.<sup>130</sup> Sendo discípulo de Clemente, Orígenes também coloca em foco o *Logos* onde estaria localizada a imagem

---

<sup>120</sup> Cf. MONDIN, B. *Antropologia Teológica: História, Problemas, Perspectivas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. P.100.

<sup>121</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.98.

<sup>122</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.98.

<sup>123</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.103.

<sup>124</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.50.

<sup>125</sup> MONDIN, 1979, p.104.

<sup>126</sup> SOUZA, 2010, p.50.

<sup>127</sup> Cf. SESBOUÉ, B. *História dos dogmas*, Tomo 2: O homem e sua salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2003. P.96.

<sup>128</sup> *Stromata* II, cap. 19, n°102, apud MONDIN, 1979, p.105.

<sup>129</sup> *Protrepticus*, 98, apud LADARIA, 2016, p.53.

<sup>130</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.98.

de Deus,<sup>131</sup> isto é, a *imago Dei* estaria circunscrita à alma superior e o corpo não participaria dessa dignidade. Segundo ele:

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. De fato, diz ela: O Senhor Deus modelou o homem” [...]. 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.<sup>132</sup>

Com efeito, não se encontra na antropologia de Orígenes uma condenação explícita do corpo, contudo, é inegável que a partir de seus ensinamentos teve início na Igreja uma linha de pensamento que não vê o corpo ou a carne como os viam a tradição bíblica e patrística até então.<sup>133</sup> O homem, portanto, é sua alma dotada de liberdade, pois só ela pode ser imagem de Deus tal como está expresso no texto de Gn 1, 26, que seria a criação do homem ideal, enquanto a narração de Gn 2, 7 seria, de modo distinto, a criação do homem decaído.<sup>134</sup>

Com Clemente e Orígenes, que reconheciam que a imagem divina é impressa na inteligência ou no *nous* (intelecto), também é possível citar Cirilo de Alexandria e Gregório de Nissa.<sup>135</sup> Cirilo, que foi bispo de Alexandria a partir de 412,<sup>136</sup> tinha em alta conta a dimensão espiritual do homem e postulava 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.”<sup>137</sup> Essa referência trinitária também aparece nos capadóciolos, onde a antropologia alexandrina foi desenvolvida com o passar do tempo. Gregório de Nissa, bispo da pequena cidade de Nissa na região oriental da Capadócia a partir de 371,<sup>138</sup> também localiza a imagem divina sobretudo na alma, e sua referência também não consiste apenas no Verbo, mas em toda a Trindade.<sup>139</sup> Na doutrina de

---

<sup>131</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.51.

<sup>132</sup> ORÍGENES. Homélie sur la Genèse, I, 19; SC 7 bis, p.57-59. apud SESBOUÉ, 2003, p.99.

<sup>133</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.98.

<sup>134</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.102.

<sup>135</sup> Cf. É certo que outros nomes poderiam integrar esta análise, contudo, por opção metodológica, escritores como Atanásio e Cirilo, por exemplo, não foram inseridos. A respeito deles consultar: RIBEIRO, H. Ensaio de antropologia cristã: da imagem à semelhança com Deus. Petrópolis: Vozes, 1995. e ALTANER, B. STUIBER, A. Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1988.

<sup>136</sup> Cf. ALTANER, 1988, p.287.

<sup>137</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.52.

<sup>138</sup> Cf. HAMMAN, A. Os Padres da Igreja. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. P. 157 - 158.

<sup>139</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.102.

Gregório fica evidente a distinção entre a alma imortal e feita à imagem de Deus e o corpo mortal que será abandonado na morte, pensamento este que influenciará, no ocidente, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona.<sup>140</sup>

Como os alexandrinos, o bispo de Hipona localiza a imagem de Deus na alma. “A *imago Dei* é o tema dominante da reflexão antropológica agostiniana e vem tratado em todas as obras de maior importância,”<sup>141</sup> mas, ao contrário dos padres orientais, prefere usar o termo *mens* (mente) ao grego *nous* (intelecto), porque a alma é, para ele, parte constitutiva da mente, por sua natureza indestrutível e universal.<sup>142</sup> Em Agostinho também é possível perceber um resquício do dualismo<sup>143</sup> helênico presente naquela grande escola, na medida em que concede o primado da alma, em detrimento ao corpo:

Pois o homem não é nem só corpo nem só alma, mas um composto de corpo e de alma. É certamente verdade que a alma não é o homem todo, mas sua melhor parte; nem o corpo é o homem todo, mas sua parte inferior: são os dois reunidos que merecem o nome de homem.<sup>144</sup>

Segundo Sesboué, Agostinho rejeita a visão extremamente pessimista quanto ao corpo, porque o corpo seria bom em si mesmo, uma vez que é uma criatura de Deus capaz de entrar na cidade divina.<sup>145</sup> Apesar de deixar claro a admirável unidade existente entre corpo e alma, fica evidente que o homem “não é imagem [de Deus] pelo corpo, mas pela inteligência da mente.”<sup>146</sup> Ele se aproxima de Orígenes, por causa das suas fórmulas neoplatônicas, onde se nota que “o homem só é imagem de Deus enquanto é espírito e interioridade.”<sup>147</sup> Além disso, em consonância com os padres capadócijs, o doutor de Hipona postula que o homem foi criado, não à imagem e do verbo, mas à imagem e semelhança da Trindade, pois “a alma do homem é como que o reflexo e a imagem da Trindade.”<sup>148</sup>

---

<sup>140</sup> Cf. Cf. SESBOUÉ, 2003, p.102-103.

<sup>141</sup> MONDIN, 1979, p.112.

<sup>142</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.53.

<sup>143</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.99.

<sup>144</sup> AGOSTINHO. A cidade de Deus. Petrópolis: Vozes, 2017. P.329.

<sup>145</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.104.

<sup>146</sup> Cf. AGOSTINHO. Patrística: Comentário ao Gênesis. São Paulo: Paulus, 2005. P.222.

<sup>147</sup> SESBOUÉ, B. O homem, maravilha de Deus: ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021. P.115.

<sup>148</sup> SESBOUÉ, 2003, p.105.

### 2.3.2. A escola asiática e africana

Uma outra concepção antropológica notadamente distinta da visão alexandrina desenvolveu-se na época patrística nas igrejas da Ásia e África.<sup>149</sup> Enquanto, como foi visto, a escola de Alexandria postulava que a *imago Dei* estava presente na dimensão espiritual, intelectual ou racional do homem, a escola asiática e africana assume uma visão mais integral do homem, onde a teologia da imagem e semelhança é desenvolvida em consideração aos dinamismos históricos nos quais o homem está inserido.<sup>150</sup> Desse modo, se é verdade que o homem todo está impregnado da imagem de Deus, então também o corpo participa dessa noção de *imago Dei*.<sup>151</sup> Segundo De la Peña, foram muitas as dificuldades até que essa visão integral fosse consolidada:

Não foi fácil para o cristianismo transplantar a visão unitária do homem, própria da Bíblia, para o âmbito cultural grecolatino. A cultura antropológica dominante nesse âmbito estava fortemente marcada por visões populares do platonismo e por diversas correntes gnósticas. [...] A reflexão acerca dos mistérios da pessoa e a obra de Cristo obriga o homem a enxergar que o homem não é só alma e que o corpo pertence também a autenticidade da condição humana.<sup>152</sup>

O princípio norteador dessa linha da antropologia patrística é a encarnação do Verbo e não somente o *Logos*, enquanto princípio eterno. Segundo Ribeiro, “além de Teófilo Antioqueno, Meliton de Sardes e os pseudos Justino e Hipólito, destacam-se Sto. Irineu, Tertuliano, Marcelo de Ancira e Hilário de Poitiers”<sup>153</sup> nesta escola, onde, de modo geral, a doutrina era de que homem foi criado à imagem de Deus “também em relação com a modelagem do corpo humano.”<sup>154</sup> Esta valorização do corpo pode ser considerada uma reação ao gnosticismo que, entre outras premissas, afirmava que “a carne, enquanto matéria, era desprovida de valor na economia da salvação.”<sup>155</sup>

O gnosticismo representou um grave desafio para a Igreja nascente que precisava assegurar a fidelidade à revelação e, ao mesmo tempo, anunciá-la a nações marcadas por este antigo pensamento. Apesar da dificuldade de determinar um conteúdo doutrinário exato, quer por sua complexidade, por seu caráter sincrético, pelo influxo do platonismo

---

<sup>149</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.53.

<sup>150</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.52.

<sup>151</sup> Cf. LORDA, 2009, p.158.

<sup>152</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.94.

<sup>153</sup> RIBEIRO, 1995, p.106.

<sup>154</sup> LADARIA, 2016, p.54.

<sup>155</sup> SOUZA, 2010, p.52.

e das religiões orientais, é seguro afirmar que era um pensamento sobretudo dualista.<sup>156</sup> Para os gnósticos, a alma é preexistente e se encontra em uma situação de queda, por isso precisa ser libertada do cárcere da matéria, que é considerada como intrinsecamente má.<sup>157</sup> Nesse sentido, não há unidade no homem e tão pouca imagem e semelhança de Deus na sua dimensão corporal. Suas premissas são baseadas especialmente em textos bíblicos como 1Cor 15, 47 e Rm 8, 3, a partir dos quais fazem uma leitura que prioriza a dimensão espiritual como sendo a única e verdadeira realidade, justamente por sua ligação com o mundo Divino, pois “uma coisa é tanto mais real quanto menos material.”<sup>158</sup> O evidente perigo desse pensamento e a deturpação que provocava na fé cristã levaram os Padres a recuperar o valor do corpo – ou da carne (*sarx*).

Desse modo, é extremamente relevante a colaboração de Irineu que, tendo deixado a Ásia Menor na juventude, torna-se o bispo de Lion onde desenvolve seu trabalho em defesa da fé. “O mais exímio teólogo do séc. II”,<sup>159</sup> preocupado com a heresia que ameaçava a sã doutrina, empenhou-se em construir uma antropologia sobre o corpo,<sup>160</sup> e não somente na alma. Segundo Rubio, o “bispo de Lyon, foi, no séc. II, o grande campeão na luta eclesial contra a penetração gnóstica entre os cristãos.”<sup>161</sup> Fundamentando-se nos relatos bíblicos, ele desenvolve a teologia da imagem e semelhança considerando a realidade visível, isto é, o Verbo encarnado e a corporeidade do homem, pois a visibilidade seria característica intrínseca da imagem.<sup>162</sup> Segundo ele, no mistério da encarnação do Verbo, duas coisas foram confirmadas: “fez aparecer a imagem em toda a 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.”<sup>163</sup>

Alcançar a perfeita semelhança em Cristo é o aspecto mais profundo do ser do homem, pois, para Irineu, este só é visto “imerso no desígnio salvífico de Deus”<sup>164</sup> que o

---

<sup>156</sup> Cf. RUBIO, 2001, p.250.

<sup>157</sup> Cf. RUBIO, 2001, p.250.

<sup>158</sup> PADOVESE, L. Introdução à teologia patrística. São Paulo: Loyola, 2015. P.47.

<sup>159</sup> ALTANER, 1988, p.119.

<sup>160</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.100.

<sup>161</sup> RUBIO, 2001, p.251.

<sup>162</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.96.

<sup>163</sup> IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995. P.562.

<sup>164</sup> SESBOUÉ, 2003, p.91.

impulsiona e o define.<sup>165</sup> Essa visão cristocêntrica está fundamentada na certeza de que é Cristo o modelo segundo o qual o homem foi modelado, por Ele é a imagem perfeita do Pai (cf. 2Cor 4, 4; Cl 1, 15). Para o bispo de Lion, a imagem de Deus é impressa no homem integral:

Pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem, e não uma sua parte, torna-se semelhante a Deus. A alma e o espírito podem ser uma parte do homem, não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do pai e está unida à carne, plasmada à imagem do Pai. [...] Com efeito, se é eliminada a substância da carne, isto é, da obra plasmada, e só se considera o que é propriamente espírito, isso já não é o homem espiritual, e sim o espírito do homem ou o Espírito de Deus. Quando, porém, este Espírito mistura-se com a alma e se une à obra modelada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o homem espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus.<sup>166</sup>

Esta unidade antropológica também pode ser vista na escola africana, que tem como maior representante Tertuliano.<sup>167</sup> Nascido em Cartago por volta do ano de 160, Tertuliano desenvolveu ali um vigoroso serviço à Igreja<sup>168</sup> e sua obra vai ao encontro das premissas dos padres asiáticos quanto à unidade existente no seu ser humano.<sup>169</sup> Diferente dos alexandrinos e em sintonia com os asiáticos, Tertuliano e seus seguidores são adeptos da compreensão unitária do homem, onde a imagem de Deus não se centraliza na razão, mas no ser integral.<sup>170</sup>

Nesse sentido, influenciado pelas Sagradas Escrituras, o teólogo de Cartago não só postula a unidade do homem como sinal da imagem de Deus nele, como também faz a união da cristologia com a teologia da imagem e semelhança. A esse respeito, tornou-se célebre o seu pensamento citado pelo Concílio Vaticano II: “Naquilo que se exprimia no barro, era pensado Cristo que devia fazer-se homem.”<sup>171</sup> Segundo ele:

Havia alguém à imagem de quem [Deus] fazia o homem, ou seja, à imagem do Filho que, devendo ser o homem o mais autêntico e o mais

---

<sup>165</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.91-93.

<sup>166</sup> IRINEU DE LIÃO, 1995, p.530.

<sup>167</sup> SOUZA, 2010, p.53.

<sup>168</sup> É conhecido que Tertuliano, após grande atividade católica, por volta 207 aderiu ao montanismo. Apesar disso, sua obra anterior a este fato é extremamente esclarecedora quanto ao pensamento da época, especialmente quanto a teologia da imagem e semelhança. Sobre o rompimento de Tertuliano pode ser útil: HAMMAN, 1980, p.55 – 63.

<sup>169</sup> Cf. ALTANER, 1988, p.156.

<sup>170</sup> SOUZA, 2010, p.53.

<sup>171</sup> TERTULIANO. De res. Mort. 6, 3. Apud LADARIA, 2016, p.54.

verdadeiro (homo certior et verior), quis que fosse chamada de homem sua imagem, que devia ser formada do limo naquele momento: imagem e semelhança do verdadeiro (homem).<sup>172</sup>

Segundo Ladaria, a insistência dos escritores eclesiásticos do século II em reforçar a dignidade do corpo e da ressurreição da carne é manifestação da clara oposição contra os gnósticos.<sup>173</sup> A perspectiva deles é, geralmente, mais bíblica do que filosófica e seu intento é salvaguardar a integridade da mensagem revelada, contudo essa linha de pensamento perderá espaço, mas não desaparecerá de todo.<sup>174</sup> Pode-se dizer que “reflexos dela encontram-se em autores que, embora sigam fundamentalmente a linha alexandrina, não se esqueceram de todo dessa referência a Jesus que, desde o primeiro momento da criação, [...] é característica do homem.”<sup>175</sup>

Finalmente, considerando as perspectivas bíblicas e patrísticas, percebe-se a existência de fundamentos sólidos que justificam a análise da teologia da imagem e semelhança como chave de leitura para compreensão do lugar do homem no desígnio de Deus. O homem, chamado à comunhão com Deus e a se revestir da imagem do Cristo ressuscitado, encontra o cerne de sua vocação sobrenatural na relação com seu Criador.<sup>176</sup> Nesse sentido, é justamente sobre a perspectiva da Igreja dos primeiros séculos, para a qual a condição de “Imagem” sintetiza de modo concreto o ser do homem, que a antropologia recente fundamentará a escolha de jamais buscar a compreensão acerca da natureza humana fora da referência a Deus em Cristo.<sup>177</sup> Esta opção aparece muito explicitamente na atitude de retorno às fontes do último Concílio.

### 3. CAPÍTULO II - DA IMAGEM À SEMELHANÇA

*Aproximamo-nos, pois, de Deus não mediante intervalos de tempo, mas pela semelhança com Deus, assim como dele nos afastamos pela dessemelhança.*<sup>178</sup>

Os caminhos desbravados pelos Padres da Igreja foram, no decorrer dos séculos, revisitados por outros teólogos que também intentavam compreender melhor o homem a

---

<sup>172</sup> TERTULIANOS. *Contre Praxéas*, 12, 3-4; CCSL 2, p.1173. Apud SESBOUÉ, 2003, p.94.

<sup>173</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.100.

<sup>174</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.95.

<sup>175</sup> LADARIA, 2016, p.54.

<sup>176</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.125.

<sup>177</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.103-104.

<sup>178</sup> AGOSTINHO, S. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. P.257.

partir da *imago Dei*.<sup>179</sup> Por esse motivo, a atenção do magistério eclesial sempre esteve voltada para manutenção da integridade da doutrina cristã sobre o homem e a sua profunda orientação cristológica, uma vez que conhecer o homem fora de Cristo é incompatível com o Evangelho.<sup>180</sup> É verdade que nem sempre foi possível estabelecer uma única visão global acerca do homem e que as noções antropológicas ficavam sucessíveis a compreensão de cada cultura e de cada tempo,<sup>181</sup> entretanto a teologia da imagem e semelhança provou ser a via segura para o homem compreender a si mesmo frente aos desafios de cada tempo, como o foi para os Primeiros Padres.

Na Idade Média, por exemplo, houve o esforço para conciliar a antropologia bíblica, que ressaltava a integridade do ser humano, e o fato de que, depois do pecado, o homem morre e apenas a alma espiritual sobrevive.<sup>182</sup> Em Anselmo de Laon (1050-1117) e Guilherme de Champeaux (1070-1121) é possível falar de uma retomada da perspectiva alexandrina, uma vez que, para o pensamento da época, “o homem é imagem de Deus por sua alma”<sup>183</sup> e ela é que deveria dominar a dimensão corporal. Tal proposição, no entanto, não admite o dualismo, porque “o homem não coincide nem com a alma nem com o corpo, mas com a união dos dois”,<sup>184</sup> daí surge a problemática sobre o homem ser ou não pessoa depois da morte.<sup>185</sup> Assim, a alta escolástica acaba mudando a reflexão antropológica, de uma perspectiva cristológica para o horizonte da escatologia.<sup>186</sup>

Influenciado pelo pensamento de seu tempo e pelas categorias aristotélicas, Tomás de Aquino (1225-1274), compreende a *imago Dei* como uma realidade histórica, fundamento da participação da vida divina.<sup>187</sup> O Aquinate, sem dúvidas, se aproximava das categorias bíblicas sobre a unidade do homem, mas também assumia uma concepção em que a alma tinha primazia, mesmo sem postular a negatividade da corporeidade.<sup>188</sup>

---

<sup>179</sup> SIERRA, 2002, p.103-104.

<sup>180</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.107.

<sup>181</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.107.

<sup>182</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.108.

<sup>183</sup> SESBOUÉ, 2003, p.108.

<sup>184</sup> SESBOUÉ, 2003, p.110.

<sup>185</sup> A teologia da imagem e semelhança foi determinante para o desenvolvimento das reflexões sobre a dignidade da pessoa humana, contudo, pela abrangência da discussão, as problemáticas acerca do conceito de pessoa não fazem parte do escopo do presente trabalho. Sobre o assunto consultar: SESBOUÉ, 2003, p.110-113.; SIERRA, 2002, p.107-110.; RUBIO, 2001, p.303-315.

<sup>186</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.101-102.

<sup>187</sup> CS 16

<sup>188</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.105.

Para ele, são três os estágios históricos pelos quais o homem vive a dimensão da imagem e semelhança: a *imago creationis (naturae)*, a *imago recreationis (gratiae)* e a *imago similitudinis (gloriae)*.<sup>189</sup> Desse modo, chegar a *imago similitudinis* é a realização da imagem de Deus no homem por meio de um ato de contemplação do intelecto.<sup>190</sup> Tamanha é a consistência da antropologia de Tomás, que o magistério assumiu a sua celebre fórmula antropológica, onde afirma que a alma é a “forma do corpo”.<sup>191</sup>

Tal pensamento garante a unidade do homem, mas, por outro lado, reforça que é pela alma espiritual que o homem pode assumir a imagem de Deus nele. Segundo Tomás:

Embora em todas as criaturas haja alguma semelhança de Deus, somente na criatura dotada de razão a semelhança de Deus se encontra a modo de imagem; nas outras criaturas ela se encontra a modo de vestígio. Ora, aquilo pelo que a criatura dotada de razão transcende as outras criaturas é o intelecto ou a mente. Donde resulta que, na criatura racional, a imagem de Deus se realiza apenas segundo a mente; nas outras partes, se essa criatura racional as possui, se verifica uma semelhança a modo de vestígio, como também nas outras coisas às quais se assemelha relativamente essas partes.<sup>192</sup>

Esta perspectiva de Tomás de Aquino, com efeito, sintetiza de modo geral o pensamento de seu tempo, na medida que recolhe as tradições anteriores e busca conciliar com a linguagem dos seus contemporâneos. Segundo Mondin, “com são Tomás tem início uma nova antropologia teológica.”<sup>193</sup> Esta nova antropologia, no entanto, depois de alcançar certo consenso no Concílio de Vienne (1311-1312), não encontrou nos séculos seguintes algum verdadeiro progresso por meio de alguma contribuição original na discussão teológica sobre a imagem de Deus.<sup>194</sup>

Durante o período da Reforma, por exemplo, as poucas disputas acerca do tema não provocaram nenhuma nova compreensão. As controvérsias relacionadas a *imago Dei* eram motivadas pelos reformadores que acusavam os católicos de “reduzir a imagem de Deus no homem a uma ‘*imago naturae*’, que apresentavam uma concepção estática da

---

<sup>189</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>190</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4 e 7.

<sup>191</sup> DS 902

<sup>192</sup> S. Th. I, q. 93, a.6.

<sup>193</sup> MONDIN, 1979, p.140.

<sup>194</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.113.

natureza humana e encorajavam o pecador a se constituir diante de Deus.”<sup>195</sup> Enquanto isso, os católicos acusavam os reformadores de colocar em cheque a realidade ontológica da imagem de Deus, para identifica-la somente na esfera das relações.<sup>196</sup> Essas disputas isoladas só demonstram a importância da teologia da imagem e semelhança. Segundo a Comissão Teológica Internacional, “a centralidade da teologia da *imago Dei*, no interior da antropologia teológica, se manteve até o alvorecer da era moderna.”<sup>197</sup>

Com o advento da modernidade, alargou-se o horizonte de compreensão da antropologia cristocêntrica até o ponto desta ceder lugar, cada vez mais, a uma teologia antropocêntrica, isto é, a leitura da revelação a partir do homem.<sup>198</sup> O que muitos teólogos católicos postulavam, como Henri de Lubac, Rahner, Teilhard de Chardin, Schillebeeckx, Guardini, Metz e Kasper, era que a própria revelação tem caráter antropocêntrico, uma vez ela se referente ao homem, revelando-o em certa medida.<sup>199</sup> Apesar das divergências entre os grandes autores, fica evidente a existência de um esforço legítimo para recuperar o interesse dos seus pares do século XX para a teologia da imagem e semelhança, que é uma instância de articulação dos mistérios da fé cristã.<sup>200</sup> Essa redescoberta do tema da *imago Dei*, em relativo esquecimento desde a Idade Média, aconteceu às vésperas do Concílio Vaticano II (1962-1965) e o influenciou para que reafirmasse a doutrina católica acerca do tema.<sup>201</sup>

### **3.1. A teologia da imagem e semelhança no Concílio Vaticano II**

Depois que os esforços de Tomás de Aquino para elaborar uma antropologia que fosse fiel as categorias próprias da Idade Média, sem, contudo, trair a revelação bíblica foram acolhidos pelo magistério do século XIV no Concílio de Vienne, o que aconteceu foi a estagnação da discussão e a ausência de avanços significativos.<sup>202</sup> O fim do século XIX, todavia, foi um tempo de intensa renovação teológica para a Igreja Católica, para quem o retorno as fontes bíblicas e patrísticas, bem como aos profundos estudos históricos

---

<sup>195</sup> CS 17

<sup>196</sup> Cf. CS 17

<sup>197</sup> CS 18.

<sup>198</sup> Cf. MONDIN, 1979, p.141.

<sup>199</sup> Cf. MONDIN, 1979, p.143.

<sup>200</sup> CS 04

<sup>201</sup> CS 04

<sup>202</sup> DE LA PEÑA, 1988, p.113.

sobre o pensamento cristão possibilitou também a recuperação dos conceitos antropológicos.<sup>203</sup> Assim, o Concílio Vaticano II representa o ponto alto deste movimento, no qual uma nova aproximação da teologia da imagem e semelhança tornou-se possível.

Ao refletir sobre a presença do tema da imagem de Deus no último Concílio, a Comissão Teológica Internacional considera que, “graças a um atento estudo das Escrituras, dos Padres da Igreja e dos grandes teólogos da Escolástica, resgatou-se a consciência do quanto é capilar e importante o tema da *imago Dei*.”<sup>204</sup> Apesar de não ter dedicado nenhum documento especificamente ao tema da antropologia, é evidente a preocupação dos padres conciliares em oferecer uma síntese acerca dos ensinamentos mais consolidados acerca do homem.<sup>205</sup> Desse modo, a constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo, desponta como o documento que mais claramente busca oferecer princípios para uma antropologia teológica que represente o pensamento do Concílio.

Com o olhar voltado para “as alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias dos homens de hoje”<sup>206</sup> o Concílio Vaticano II iniciou um salutar diálogo com o mundo, iluminando questões realmente urgentes com a luz da sua doutrina milenar.<sup>207</sup> A própria estrutura do documento conciliar evidencia este aspecto, pois, em suas duas partes, trata explicitamente de temas doutrinários sobre a Igreja e a vocação do homem e, depois, sobre os problemas daquele tempo, pois “é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à Luz do Evangelho.”<sup>208</sup> A *Gaudium et spes*, segundo Santa Bárbara, não trata da Igreja e do mundo de forma paralela, mas da Igreja no mundo como elemento de sua natureza mesma.<sup>209</sup>

Neste sentido, podemos concluir que o Concílio elabora uma teologia do mundo. Este foi criado por Deus e com o ser humano aspira também à redenção e deseja a participação completa dos filhos de Deus. Assim, a

---

<sup>203</sup> Cf. LORDA, 2009, p.92-93.

<sup>204</sup> CS 21

<sup>205</sup> Cf. LADARIA, 2016, p. 26.

<sup>206</sup> GS 1

<sup>207</sup> Cf. SANTA BÁRBARA, J. C. C. O mistério do homem revelado no mistério de Cristo: Antropologia da *Gaudium et Spes* 22. Rio de Janeiro, 2016. P.17.

<sup>208</sup> GS 4

<sup>209</sup> Cf. SANTA BÁRBARA, 1016, p.17.

pessoa humana não é um estranho ao mundo e no mundo, mas deve trabalhar para ordená-lo.<sup>210</sup>

Assim, a dimensão da responsabilidade do homem criado à imagem e semelhança de Deus de cooperar na obra da criação (cf. Gn 1, 28; 2, 15) é assumida pelo Concílio a partir do número 12 da *Gaudium et spes*. Desse modo, o princípio bíblico ilumina o modo com que o homem é chamado a se relacionar com as demais criaturas.<sup>211</sup> Além disso, outro tipo de relação é destacada neste número, uma vez que, ao colocar teologia da imagem e semelhança novamente no centro da concepção antropológica da Igreja, a constituição pastoral ainda reforça a capacidade de amar a Deus como sendo elemento constitutivo no ser humano.<sup>212</sup> Ora, o homem aberto a relação com as coisas e com o Criador somente pode realizar-se na relação com os seus, “pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros.”<sup>213</sup>

Além do retorno às fontes bíblicas, o sagrado Concílio retoma os escritos da patrística e da escolástica. Este passo foi especialmente importante para reaproximar a antropologia da cristologia, pois, com Tertuliano, toda a Igreja foi chamada a reafirmar que “naquilo que se exprimia no barro, era pensado Cristo que devia fazer-se homem.”<sup>214</sup> Assim sendo, a condição de possibilidade para que o homem encontre o seu lugar nos desígnios de Deus é o encontro com a pessoa de Cristo. A definição do homem está no seu fim, em Cristo, e não na origem, não em Adão.<sup>215</sup> Assim afirma a *Gaudium et spes*:

Na realidade, só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura daquele futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham nele a sua fonte e nele atinjam a plenitude.<sup>216</sup>

Se é Jesus que revela o homem ao próprio homem, então tudo que se refere a condição de imagem de Deus e à grande dignidade do homem encontram seu auge no

---

<sup>210</sup> Cf. SANTA BÁRBARA, 1016, p.17

<sup>211</sup> Cf. GS 34

<sup>212</sup> Cf. Cf. LADARIA, 2016, p.56.

<sup>213</sup> GS 12

<sup>214</sup> Tertuliano De res. Mort. 6, 3. Apud Ladaria introdução p.54.

<sup>215</sup> Cf. LORDA, J. L. Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II. Madrid: Ediciones Palabra, 1996. P.84.

<sup>216</sup> GS 22

Filho, Verbo encarnado.<sup>217</sup> Nesse sentido, o desígnio de Deus se expressa em Cristo e é na relação com Ele que o homem pode alcançar a plenitude de seu ser. Segundo Ladaria, o Concílio assume “quase literalmente a formulação de santo Tomás,”<sup>218</sup> ao reforçar a ideia de que o homem é “capaz de reconhecer e amar o seu Criador”<sup>219</sup> e que esse é um traço fundamental do seu ser.<sup>220</sup>

Todas as considerações da primeira parte da *Gaudium et spes*, portanto, são fundamentalmente os princípios doutrinários da Igreja acerca do homem, extraídos das Escrituras e da Tradição e colocados à disposição de todas as pessoas como luz a ser lançada sobre os desafios atuais. A partir disso, e da recuperação da teologia da imagem e semelhança como centro da antropologia cristã,<sup>221</sup> o Concílio Vaticano II instiga o labor teológico que, partindo das fontes citadas, pode buscar respostas para as questões mais profundas da vida humana.

Não existe dúvidas de que a direção apontada pelo Concílio Vaticano II teve uma influência considerável.<sup>222</sup> Desse modo, o esforço teológico subsequente, ao qual se dedicaram muitos estudiosos de várias nacionalidades, é notório, por exemplo, no magistério do Papa João Paulo II que, além de participar das discussões da sua elaboração,<sup>223</sup> foi um grande promotor das reflexões da *Gaudium et Spes*. Observando a Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, primeira do pontificado do papa polonês, percebe-se o que afirma Lorda, a saber, que o magistério do Papa João Paulo II<sup>224</sup> representou uma assunção consciente e refletida do Concílio.<sup>225</sup> Sendo impulsionado pelo espírito conciliar, o papa afirma que:

Cristo, Redentor do mundo, é Aquele que penetrou, de uma maneira singular e que não se pode repetir, no mistério do homem e entrou no seu coração. Justamente, portanto, o mesmo II Concílio do Vaticano ensina:

---

<sup>217</sup> Cf. SESBOUÉ, 2003, p.130.

<sup>218</sup> LADARIA, 2016, p.56.

<sup>219</sup> GS 12

<sup>220</sup> A esse respeito convém consultar: S. Th. I, q. 93, a.4

<sup>221</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.104.

<sup>222</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.56.

<sup>223</sup> Cf. LORDA, 1996, p.108.

<sup>224</sup> Cf. Sobre a relação entre João Paulo II e a *Gaudium et spes* consultar: LORDA, 2009, p.96-97. e LORDA, 1996, p.95-132.

<sup>225</sup> Cf. LORDA, 1996, p.133.

Na realidade, só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem.<sup>226</sup>

No âmbito da antropologia teológica, todo o movimento de reflexão acadêmica e pastoral não só era esperado, mas, como foi visto, desejado pelo Concílio. Mesmo o Concílio não tendo desenvolvido a teologia da imagem e semelhança em si mesma,<sup>227</sup> é evidente que, na intenção de desvendar ao homem o próprio homem, o pontificado de João Paulo II, a confecção do Catecismo<sup>228</sup> e, também, a iniciativa dos muitos estudiosos da teologia foi – e é – crucial para a compreensão do tema para processo de correspondência aos desígnios de Deus. O passo seguinte é, naturalmente, propor uma reflexão mais aprofundada acerca da *imago Dei*, não tanto quanto o seu desenvolvimento na história – como proposto até aqui –, mas, principalmente, na distinção de seus termos fundamentais e suas consequência dentro do projeto salvífico.

### 3.2. Distinção entre imagem e semelhança

Na esteira do Concílio Vaticano II, que reafirmou a necessidade da pesquisa bíblica,<sup>229</sup> parece adequado considerar uma breve distinção entre os dois conceitos que dão conteúdo a teologia da imagem e semelhança, primeiro numa dimensão bíblica e, posteriormente, patrística e atual. Mais que uma diferenciação didática, esta breve reflexão pretende reforçar a ideia de que a reta compreensão semântica dos termos tende a favorecer o desenvolvimento de uma antropologia mais clara e que responde melhor a necessidade dos tempos.

Tendo como ponto de partida as Sagradas Escrituras e observando de um modo particular o primeiro capítulo do Gênesis, faz-se necessário analisar – ainda que rapidamente – a perícopé chave para a questão: “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 doméstico, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (Gn 1, 26). As palavras usadas para designar imagem e semelhança são, respectivamente, *tselem* e *demut*. O uso de tais vocábulos não é estranho na literatura daquele tempo, tendo em vista que no Antigo Oriente era relativamente comum que “imagem de Deus” fosse

---

<sup>226</sup> JOÃO PAULO II, PAPA. Carta Encíclica *Redemptor Hominis*. Vaticano, 1979. RH 08.

<sup>227</sup> SESBOUÉ, 2003, p.131.

<sup>228</sup> Cf. LORDA, 2009, p.103-104.

<sup>229</sup> Cf. VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Vaticano, 1965. DV 23

utilizado, por exemplo, como atributo que expressava a dignidade do rei, para reforçar a ideia de que a realeza fala e age em nome da divindade.<sup>230</sup> Contudo, o autor do Gênesis não só reforça a ímpar dignidade do homem ao usar *tselem* (imagem), como a esta associa o termo *demut* (semelhança).

Segundo Hahn, a palavra hebraica *tselem* denota, muitas vezes, uma representação física de algo,<sup>231</sup> por isso é geralmente usada para esculturas como em: Am 5, 26; Ez 7, 20; 16,17. Enquanto *demut* faria referência a um modelo (cf. 2Rs 16, 10) ou “semelhança” visível de algo, como em: Is 40, 18 e Ez 1, 5.<sup>232</sup> Nesse sentido, o termo *tselem* parece adquirir sentido mais concreto, enquanto *demut* assume um sentido menos específico e mais abstrato.<sup>233</sup> A análise da relação entre os dois conceitos, porém, fica prejudicado pelo fato do paralelo entre eles ser exclusivo do livro do Gênesis, não existindo associação simular em mais nenhuma parte do Antigo Testamento.<sup>234</sup>

Para os escritores da era patrística, no entanto, a distinção entre imagem e semelhança apresenta-se como preocupação central,<sup>235</sup> uma vez que, baseando-se na tradição bíblica, buscam esclarecer a fé cristã frente aos erros do seu tempo que prejudicavam a compreensão da doutrina cristã sobre Cristo e sobre o homem. Assim, o esforço dos Padres de refletir sobre essa distinção é, por si só, evidência da sua importância, uma vez que os Padres concentram sua teologia no que lhes parecia essencial e não periférico a fé.<sup>236</sup> Esta posição dos Padres, apesar de não ser unânime, explica-se pelo fato da teologia da *imago Dei* ser especialmente capaz de explicar, tanto os aspectos estáticos, quanto dinâmicos da realidade humana.<sup>237</sup>

A percepção destas duas realidades, estáticas e dinâmicas, só aparentemente contraditórias entre si, é evidente na teologia da *imago Dei* de Irineu. Para o bispo de Lion, a diferença entre imagem e semelhança está, justamente, no fato da “imagem”

---

<sup>230</sup> Cf. BROWN, 2007 p.64.

<sup>231</sup> Cf. HAHN, 2015, p.35.

<sup>232</sup> Cf. HAHN, 2015, p.35.

<sup>233</sup> Na versão grega de Gn 1, 26-27, as palavras hebraicas *tselem* e *demut* foram traduzidas, respectivamente, por *eikon* e *homoiosis*. Para mais informações: SOUZA, 2010, p.45. e HARRIS, R. L. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1998. P.316.

<sup>234</sup> HARRIS, 1998, p.316.

<sup>235</sup> PANTEGHINI, G. L'uomo ala luce di Cristo. Padova: Ed. Messaggero, 1990. P.63-65. Apud SOUZA, 2010. P.55.

<sup>236</sup> Cf. PADOVESE, 2015, p.36.

<sup>237</sup> Cf. MONDIN, 1979, p.139.

ser uma noção estática e a semelhança ser uma noção essencialmente dinâmica.<sup>238</sup> Ao comentar este pensamento de Irineu de Lion, Ladaria afirma que o autor compreende que a imagem de Deus é obtida pela criação, mas precisa ser constantemente atualizada até alcançar a mesma perfeição do modelo divino; é nesta atualização e constante aperfeiçoamento que têm lugar a noção de semelhança.<sup>239</sup> A ideia de aperfeiçoamento da imagem fica clara quando Irineu escreve: “o que não fará toda a graça do Espírito que Deus dará aos homens? Ele nos tornará semelhantes a Ele e cumprirá a vontade do Pai, pois, fará o homem à imagem e semelhança de Deus.”<sup>240</sup>

É interessante notar que, no que se refere a distinção terminológica, o pensamento de Irineu de Lion, insigne representante da escola teológica da Ásia, está em consonância com a reflexão de membros da escola de Alexandria. Prova disso é que Clemente de Alexandria parece concordar com Irineu ao considerar que a “semelhança é mais perfeita, pois tem a capacidade de elevar o homem a perfeição.”<sup>241</sup> Para ele, o homem também vive um constante processo para tornar-se mais perfeito, passando, assim, da imagem natural à semelhança. Assim exortava o mestre alexandrino: “ó, vós todos que 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.”<sup>242</sup>

Também Orígenes, discípulo de Clemente, postula uma distinção entre os dois termos, porque, para ele, é necessário que aconteça uma passagem da imagem à semelhança, o que seria possível por meio da imitação.<sup>243</sup> Assim sendo, Souza propõe que o ponto de partida da reflexão de Orígenes é a narração da criação do homem em Gn 1, 26-27, vista sob a perspectiva do texto joanino:<sup>244</sup> “amados, 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” (1Jo 3, 2). A leitura da criação sobre a ótica do “por vir”, permite que Orígenes postule que a imagem

---

<sup>238</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.124.

<sup>239</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.124.

<sup>240</sup> IRINEU DE LIÃO, 1995, p.535.

<sup>241</sup> SOUZA, 2010, p.55.

<sup>242</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Protrepticus*, x, 98, 4. Apud SESBOUÉ, 2003, p.98.

<sup>243</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.55.

<sup>244</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.55.

diz respeito a situação atual do homem, enquanto a semelhança é algo a ser obtido. A esse respeito, assim afirma Simonetti:

[...] 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.<sup>245</sup>

Esta dignidade concedida na criação e o processo até a plena realização da semelhança encontrou seu lugar na reflexão, não só dos padres patrísticos, mas, também, na dos doutores escolásticos. Para Tomás de Aquino, como já foi dito, existe uma tríplice distinção na teologia da imagem e semelhança, tal como aparece na questão 93 da Suma Teológica, a saber, *imago creationis*, *imago recreationis* e *imago similitudinis*.<sup>246</sup> Segundo essa perspectiva, o ser humano é imagem de Deus pela própria natureza, enquanto capacidade de conhecer e amar a Deus (*imago creationis*); também é imagem de Deus, porque, vivendo em estado de graça, pode corresponder ao chamado natural a comunhão com Deus (*imago recreationis*). Esta comunhão levada a plenitude é o terceiro nível da *imago Dei* (*imago similitudinis*). A respeito da visão dinâmica e histórica da teologia da imagem e semelhança em Tomás de Aquino, assim afirma Santos:

O primeiro nível se diferencia muito dos outros. É mais uma aptidão, uma capacidade a que está chamado, mas que ainda não se produziu. A segunda supõe um salto, passa da mera possibilidade a efetivo conhecer e amar, mediante uma recriação, um dom divino que é a graça, ação da parte de Deus, que eleva, santifica. Dessa forma, situa-se em um horizonte de crescimento na comunhão até chegar ao cume, quando terminar o caminhar terreno.<sup>247</sup>

Ora, o bom termo do caminhar terreno é a união perfeita com Deus, quando o homem será semelhante a Ele, porque o verá tal como ele é (Cf 1Jo 3, 2). Assim, aquela realidade estática da imagem, pode dar lugar a uma realidade ainda mais perfeita, isto é, a semelhança. Diferente dos Padres da Igreja, é seguro afirmar que Tomás não só distingue “imagem” de “semelhança”, como princípio estático e dinâmico, mas, também, distingue a noção de semelhança em dois outros níveis.<sup>248</sup> A *imago recreationis* e a *imago*

---

<sup>245</sup> SIMONETTI, M. Origene, I principi. Torino: Utet, 1968. Apud SOUZA, 2010, p.55.

<sup>246</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>247</sup> SANTOS, M. A. Curso sobre Direção Espiritual: Elementos para aconselhamento pastoral e acompanhamento espiritual. São Paulo: Cultor de livros, 2019. P.105.

<sup>248</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

*similitudinis*, parecem compor a mesma ideia de participação da vida divina, uma como processo histórico e a outra como realização eterna.

Estas considerações patrísticas e escolásticas – e outras que não foram mencionadas –, consolidaram teologia da *imago Dei*, pois, na medida em que esclareciam os termos e os distinguiam, tornava-se mais evidente o processo ao qual o homem está submetido dentro dos desígnios de Deus. A própria teologia católica, segundo Harris, acabou, de um modo geral, assumindo certa distinção que perdura até a atualidade, onde a imagem passou a referir-se a uma dimensão estrutural e natural, enquanto “semelhança” estaria vinculado à prática moral e espiritual.<sup>249</sup> Nesse sentido, Thomas Merton recolhe o pensamento do início do século XX e o sintetiza assim:

“A ‘imagem’ de Deus encontra-se na estrutura da alma [dos homens] – conscientização, amor. Todavia, a ‘semelhança’ com Deus é efetuada quando esses poderes recebem sua realização e superatualização numa experiência espiritual d’Aquele cuja imagem eles são.”<sup>250</sup>

Assumindo esta conexão antropologia-teologia moral e, também, o sentido dinâmico e espiritual da *imago Dei*, o magistério quer evidenciar que, no decorrer da história, o homem precisa corresponder – se comprometer – com o projeto de Deus, pois deve atentar-se ao fim que lhe é próprio.<sup>251</sup> Daí segue que:

A *imago Dei* tem uma dimensão teleológica e escatológica que define o ser humano como *homo viator*, orientado para a *parousia* e para a consumação do plano divino para o universo, tal como se realiza na história de graça na vida de cada indivíduo humano em particular e na história de todo o gênero humano.<sup>252</sup>

A *Gaudium et spes* parece assumir e resumir as reflexões precedentes. Para o documento, a imagem de Deus no homem é expressa, assim como postulava Tomás de Aquino, na capacidade de se relacionar com Deus e de cuidar da criação,<sup>253</sup> isto é, por sua própria natureza criatural, o homem sempre será chamado a comunhão com Deus e à reta administração dos bens criados. Desse modo, a ideia de imagem aparece como elemento estático, porque está associada a natureza criada, a sua dignidade e sua orientação teleológica, como elementos indissociáveis do homem. A semelhança, por outro lado, se

---

<sup>249</sup> Cf. HARRIS, 1998, p.316.

<sup>250</sup> MERTON, 1967, p.52.

<sup>251</sup> CS 24

<sup>252</sup> Cf. CS 24

<sup>253</sup> Cf. GS 12

encaixa na ideia de dinamismo proposta pelos Padres da Igreja e pela escolástica, uma vez que, segundo o Concílio, o homem vivencia na sua existência um processo, no qual a semelhança perdida no pecado original deve ser restaurada por Cristo Jesus.<sup>254</sup>

O Catecismo da Igreja Católica, no intento de propor uma catequese genuína e sistemática da fé e da doutrina segundo os ideais conciliares,<sup>255</sup> também alicerça sua antropologia na teologia da imagem e semelhança. Para tanto, deixa claro a distinção que já o Concílio assumiu. No número 705 é possível ler:

Desfigurado pelo pecado e pela morte, o homem continua sendo “à imagem de Deus”, à imagem do Filho, mas é “privado da Glória de Deus”, privado da “semelhança”. A promessa feita a Abraão inaugura a Economia da salvação, no fim da qual o próprio Filho assumirá “a imagem” e a restaurará na “semelhança” com o Pai, restituindo-lhe a Glória, o Espírito “que dá a vida”.<sup>256</sup>

Apesar da Igreja ter assumido, como foi visto, a distinção entre imagem e semelhança, não foram poucos os teóricos que postularam teorias diferentes. Parece útil destacar alguns destes autores, apenas a título de exemplo, uma vez que não é o interesse principal deste trabalho. Para Humbert e Barr, por exemplo, o termo semelhança (*demut*) só serve para limitar o sentido de imagem (*tselem*), não por uma diferença terminológica real, mas para o homem não seja compreendido como uma cópia perfeita de Deus; Schmidt, por sua vez, não acredita que exista alguma distinção entre os termos, pois eles seriam sinônimos; para Miller, não é a semelhança que limita o sentido da imagem, mas o contrário, pois são duas palavras de sentido similar que, juntas, combateriam o sentido pagão dado a “imagem de Deus” no antigo oriente.<sup>257</sup>

Dito isso, é verdade que a distinção entre imagem e semelhança não esteja claramente descrita nas Sagradas Escrituras, contudo, não há dúvidas que entorno destas noções tenha sido criada uma doutrina antropológica de grande relevância que recolhe e desenvolve os pontos fundamentais do Novo Testamento, principalmente quanto a relação do homem com Cristo e do processo histórico em vista da futura ressurreição.<sup>258</sup>

---

<sup>254</sup> Cf. GS 22

<sup>255</sup> Cf. JOÃO PAULO II. Carta apostólica *Laetamur Magnopere*. Vaticano, 1997.

<sup>256</sup> CIC 705

<sup>257</sup> Cf. HARRIS, 1998, p.316.

<sup>258</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.125.

Assim, parece importante submeter cada um dos conceitos a uma breve reflexão, na intenção de conhecer certas especificidades de cada um.

### 3.3. A imagem como princípio relacional

Se é possível reconhecer uma distinção entre “imagem” e “semelhança”, como aspectos estáticos e dinâmicos da existência do homem criado por Deus, então é necessário admitir que, no que se refere a dimensão da imagem, existem elementos imutáveis e que, de fato, tornam o homem o que ele é. O ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26-27) e goza de ímpar dignidade, contudo, não foi criado em si mesmo e para si mesmo, mas para um outro, para uma especial relação com o Criador.<sup>259</sup> Nesse sentido, a capacidade de relação existente no homem é dimensão essencial do ser “imagem de Deus”,<sup>260</sup> e isto já é uma realidade na perspectiva bíblica, onde é possível identificar este princípio relacional já no livro do Gênesis.

Para De la Peña, as narrativas da criação deixam claro que a origem do homem, o começo do seu ser já se dá como relação com Deus.<sup>261</sup> Isso quer dizer que o homem não começa a existir para, depois, estabelecer relação com o seu Criador, pois esta relação mesma é constitutiva do seu ser (cf. Sl 139 14-15). Dessa maneira, a imagem de Deus no homem é, antes de tudo, a própria realidade de dependência radical que existe entre ele e o seu criador. Além disso, essa dependência é, em última instância, o fundamento da superioridade humana sobre o resto da criação, pois a dignidade do homem está na *imago Dei* impressa nele que o faz apto a cooperar na obra da criação.<sup>262</sup>

Assim, tendo ficado claro que a relação com Deus é o critério da relação com as coisas e, principalmente, com os irmãos, não é de se espantar que Jesus tenha resumido a lei nestas duas relações essenciais: o amor a Deus e o amor aos irmãos. No Evangelho de Mateus encontramos essa síntese, onde o maior de todos os mandamentos é: “amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt 22, 37). Com efeito, Jesus coloca a relação com Deus como sendo a primeira e determinante, para, depois, acrescentar o “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt

---

<sup>259</sup> Cf. RUBIO, 2001, p.165.

<sup>260</sup> LORDA, 2009, p.243.

<sup>261</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.48.

<sup>262</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.48.

22, 39), isto é, a relação com os outros, evidenciando que esta ganha sentido com aquela. O ensinamento de Jesus aos seus discípulos remonta a própria doutrina da criação, pois é da vontade de Deus (relação primordial) que o homem, marcado pela *imago Dei*, só se complete mediante a relação com um “tu” que lhe seja semelhante (cf. Gn 1, 27; 2, 18-24).<sup>263</sup>

Sem essa dimensão do amor, que foi plenamente revelada em Cristo, toda doutrina da *imago Dei* perderia o fundamento, uma vez que o amor é a resposta adequada ao que Deus é, mas, também, ao que as demais pessoas são.<sup>264</sup> Desse modo, toda a sociedade humana pode se beneficiar da vocação do homem ao amor.<sup>265</sup> A esse respeito é oportuno recorrer aos ensinamentos do Pontifício Conselho “Justiça e Paz”:

As páginas do primeiro livro da Sagrada Escritura, que descrevem a criação do homem e da mulher à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26-27), encerram um ensinamento fundamental sobre a identidade e a vocação da pessoa humana. Dizem-nos que a criação do homem e da mulher é um ato livre e gratuito de Deus; que o homem e a mulher constituem, porque livres e inteligentes, o tu criado de Deus e que somente na relação com Ele podem descobrir e realizar o significado autêntico e pleno de sua vida pessoal e social; que estes, precisamente na sua complementariedade e reciprocidade, são a imagem do Amor Trinitário no universo criado; que eles, que são o ápice da criação, o Criador confia a tarefa de ordenar segundo o desígnio do Criador da natureza criada (cf. Gn 1, 28).<sup>266</sup>

Dizer que na relação com Deus o gênero humano, homens e mulheres,<sup>267</sup> descobrem quem são e qual a sua vocação dentro dos desígnios divinos,<sup>268</sup> significa que a relação com Deus também é o princípio e fundamento da relação em sociedade. Se é verdade que o homem é um ser social por natureza,<sup>269</sup> deve-se ao fato de ter a imagem de Deus nele.<sup>270</sup> Nesse sentido, o homem precisa que suas relações interpessoais (amor ao próximo) também sejam redimidas pela ação da graça,<sup>271</sup> para que, em cooperação mútua,

---

<sup>263</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1988, p.49.

<sup>264</sup> Cf. LORDA, 2009, p.244.

<sup>265</sup> Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. Compêndio da doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2011. P.33. CDSI 34.

<sup>266</sup> CDSI 36

<sup>267</sup> É desnecessário abordar o tema da igual dignidade da mulher e do homem, uma vez que esta já é uma questão consolidada na doutrina católica, porque ambos foram criados à imagem e semelhança de Deus. O termo homem, quando tratado isoladamente, diz respeito sempre ao gênero humano.

<sup>268</sup> Cf. GS 11

<sup>269</sup> Cf. GS 12

<sup>270</sup> Cf. LORDA, 2009, p.243.

<sup>271</sup> Cf. CDSI 52

os homens possam corresponder às exigências do Reino de Deus a ser implantado na sociedade humana.<sup>272</sup> Para Maritain, isso só é possível porque o modelo supremo de sociedade pode ser encontrado em Deus, na sociedade das Pessoas divinas na Trindade,<sup>273</sup> ou seja, o paradigma das relações sociais é sempre a relação com a Trindade Santa.

Finalmente, ser pessoa à imagem de Deus é existir em relação, em referência ao outro (Deus e os irmãos) e isso já é, de fato, um sinal da comunhão do Deus trino.<sup>274</sup> Mais do que isso, expressa o próprio desígnio misterioso de Deus de que o homem, sua imagem, viva numa comunhão similar àquela que existe no seio da Trindade. Segundo a *Gaumdium et spes*, é possível constatar que a oração sacerdotal de Cristo (Jo 17, 21-22) sugere verdadeiramente “certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade,”<sup>275</sup> porque, tal com Deus é a amor que se doa inteiramente, o homem só pode realizar-se no “dom sincero de si mesmo.”<sup>276</sup>

### **3.4. O sentido teleológico da semelhança**

O Antigo Testamento, como foi dito, apesar de deixar entrever a diferença entre os termos imagem e semelhança; *tselem* e *demut* (cf. Gn 1, 26-27), não expressa claramente o seu significado.<sup>277</sup> O Novo Testamento, por outro lado, baseando-se nos ensinamentos do Pentateuco, insere o homem na dinâmica do projeto salvífico de Deus revelado por Cristo, para o qual é salutar a certeza de que a vocação divina do homem existe desde o momento da criação (dimensão protológica) e significa um chamado a ser conforme ao Filho (dimensão escatológica).<sup>278</sup> Desse modo, as Sagradas Escrituras dão testemunho a unidade entre Antigo e Novo Testamentos, bem como da teologia da criação e a da redenção. Esta intrínseca unidade será o ponto de partida dos Padres da Igreja e dos mestres escolásticos em suas reflexões sobre a finalidade do homem nos desígnios de

---

<sup>272</sup> Cf. CDSI 53

<sup>273</sup> Cf. MARITAIN, J. Para uma filosofia de la persona humana. Buenos Aires: Clube de Lectores, 1984. P.169. Apud LORDA, 1996, p.48.

<sup>274</sup> JOÃO PAULO II. Carta Apostólica MULIERIS DIGNITATEM: Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano. Vaticano, 1988.

<sup>275</sup> GS 24

<sup>276</sup> GS 24

<sup>277</sup> Cf. HARRIS, 1998, p.316.

<sup>278</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.57.

Deus, onde interpretarão a teologia da semelhança dentro de um paradigma cristológico.<sup>279</sup>

Jesus Cristo é o acontecimento central da fé cristã, o que significa que a salvação trazida por Ele não pode ser entendida de forma independente da fé na criação, afinal tudo foi criado por meio Dele e tudo caminha para Ele.<sup>280</sup> A salvação é o sentido último da história.<sup>281</sup> Um antigo hino cristão, entoado pelas primeiras comunidades e mencionado por Paulo na sua epístola aos colossenses,<sup>282</sup> é um exemplo de como criação e salvação sempre estiveram unidas na fé da Igreja:

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: Tonos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. É a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois nele aprouve a Deus fazer habitar a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz (Cl 1, 15-20).

O tema principal desta perícopé paulina é o papel de Cristo na criação.<sup>283</sup> Para o apóstolo é de importância capital que a comunidade de colossos, exposta a sincretismos e outros erros de natureza filosófico-doutinários (cf. Cl 2, 4-22), continue fazendo progressos constantes no que se refere a sua vocação cristã,<sup>284</sup> ou seja, que a comunidade não perca de vista a finalidade da sua existência, a saber, foram criados em Cristo e para serem salvos em Cristo. Segundo Rubio, a cristologia paulina no livro de Colossenses “aponta tanto para a função mediadora de Jesus Cristo na criação (vv.15 e 16, com o v.17 servindo de transição) quanto para a função de salvador universal, mediador da ‘nova criação’ (vv.18-20).”<sup>285</sup> Semelhante visão foi, mais tarde, inserida no prólogo do Evangelho joanino onde se lê: “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1, 3). Assim, Cristo, o primogênito da criação (cf. Cl 1, 15), está presente desde o início do mundo, na sua continuação e na sua consumação, “porque é a meta ou finalidade da

---

<sup>279</sup> Cf. SIERRA, 2002, p.33-34.

<sup>280</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.26.

<sup>281</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.26.

<sup>282</sup> BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2017. Nota e, p.2054.

<sup>283</sup> BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo Antré: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. P.611.

<sup>284</sup> BALLARINI, T. DANESI, G. MONTAGNINI, F. RAMAZZOTTI, B. STRAMARE, T. Introdução à Bíblia: Epístolas do cativo, Pastorais, Hebreus, Católicas, Apocalipse. Petrópolis: Vozes, 1969. P.74.

<sup>285</sup> RUBIO, 2001, p.192.

criação.”<sup>286</sup> Com efeito, sendo o fim de toda criação, mais ainda o é do gênero humano feito à sua imagem.

Esta perspectiva bíblica da mediação universal de Cristo fundamentou a certeza da Igreja Primitiva – presente até a atualidade – de que a nenhum homem foi dada a capacidade de chegar a Deus neste mundo sem passar por Cristo e, tampouco, alguém pôde alcançar a salvação sem o Verbo.<sup>287</sup> Dessa maneira, o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, encontra seu *telos* (τελος)<sup>288</sup> no Cristo que é imagem do Pai (cf. 2Cor 4, 4). Os patrísticos, também interpretando o Gênesis à luz de Cristo, enfatizavam a necessidade de Cristo para se chegar ao cerne dos desígnios de Deus, pois tudo que é revelado do Pai se dá por meio Dele, ainda que nem sempre de modo manifesto e claro.<sup>289</sup> Assim sendo, graças a encarnação do Verbo, ficou claro que o Pai chamou cada homem a ser imagem do seu Filho (cf. Rm 8, 28-29) na participação na vida divina.<sup>290</sup>

Para muitos Padres da Igreja a imagem de Deus no homem, realidade inalterável pelo pecado, é o que garante a possibilidade dele participar na vida divina, o que equivale a assemelhar-se.<sup>291</sup> Nesse sentido, foi Clemente de Alexandria o primeiro a usar o termo *theopoiein* (divinização) para referir-se ao processo pelo qual o homem deve passar para tornar-se semelhante a Deus; para que se manifeste o que o homem será (cf. 1Jo 3, 2).<sup>292</sup> O mestre alexandrino “falava que o homem ao nascer é um ícone “imagem” de Deus, e somente mais tarde quando convertido é que ele passa a possuir a semelhança.”<sup>293</sup> Da mesma forma, para Irineu de Lion, a teologia bíblica dá indicativos confiáveis de que a semelhança que fora perdida no pecado só pode ser readquirida pela ação do Espírito Santo.<sup>294</sup> Como foi dito, para Irineu, é importante o aspecto dinâmico da semelhança,<sup>295</sup> porque evidencia que homem, herdeiro do primeiro pecado (cf. Gn 3, 1-7), é uma obra

---

<sup>286</sup> RUBIO, 2001, p.192.

<sup>287</sup> Cf. CIC 480

<sup>288</sup> Segundo o Dicionário Bíblico Strong, a palavra τελος significa: fim, finalidade, aquilo pelo qual algo é terminado, seu fim. Cf. STRONG, J. Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 2002. n.5056.

<sup>289</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.27-28.

<sup>290</sup> Cf. CIC 356

<sup>291</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.55.

<sup>292</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.51.

<sup>293</sup> SILVA, F. W. G. A Imago Dei na Antropologia Teológica de Wolfhart Pannenberg. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009. P.29.

<sup>294</sup> Cf. LORDA, 2009, p.159.

<sup>295</sup> Cf. LADARIA, 1982, p.124.

que precisa ser completada (cf. Sl 137, 8). A esse respeito assim se manifesta o bispo de Lion:

Não é mais necessário procurar outro Pai diverso do que conhecemos, [...], nem outra mão de Deus afora aquela que, do princípio ao fim, nos modela, nos faz viver, está presente à sua obra e a completa segundo a imagem e a semelhança. A verdade de tudo isso apareceu 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.<sup>296</sup>

Para os Padres da Igreja, a ideia de semelhança com Deus está baseada no fato de que, por Cristo, o homem pode tornar-se semelhante a Deus, isto é, é chamado a divina contemplação, a divinizar-se.<sup>297</sup> Só depois da encarnação o homem teve acesso ao verdadeiro modelo, segundo o qual deveria se assemelhar: Cristo. É nessa perspectiva que Tomás de Aquino procura refletir sobre como o homem pode ser imagem de Deus, marcado pelo pecado original e como isso se relaciona com o chamado a participar da vida divina. Segundo a análise do Doutor Angélico, já mencionada no início desse capítulo, a noção dinâmica de semelhança está inserida na segunda e terceira maneiras como a *imago Dei* pode ser entendida no homem.<sup>298</sup> Se pela natureza o homem é imagem de Deus de modo estático (*imago creationis*), isto é, imutável e, por isso, capaz de conhecer e amar a Deus, pela graça o homem pode imitar a Deus (*imago recreationis*) e, um dia, chegar a plena semelhança na glória (*imago similitudinis*).<sup>299</sup>

O recorte que o Aquinate faz da ideia de semelhança ao separar a realidade da graça e a da glória só reforça a dimensão dinâmica e teleológica da semelhança. A *imago recreationis* compreende o processo histórico no qual o homem deve, pelas virtudes sobrenaturais,<sup>300</sup> conhecer e amar habitualmente a Deus mesmo de forma imperfeita.<sup>301</sup> Ou seja, é a resposta do homem ao fim que lhe é próprio, qual seja tornar-se mais parecido com Jesus (cf. Lv 11, 45; 1Pe 1, 15-16), pois só n'Ele é possível conhecer e amar verdadeiramente o Pai (cf. Jo 15, 15). Desse modo, enquanto este é processo em vista da semelhança, a *imago similitudinis* é a consumação da semelhança, quando o homem

---

<sup>296</sup> IRINEU DE LIÃO, 1995, p.561.

<sup>297</sup> Cf. LORDA, 2009, p.159.

<sup>298</sup> Cf. SANTOS, 2019, p.105.

<sup>299</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>300</sup> Cf. MONDIN, 1979, p.138.

<sup>301</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

conhece e ama a Deus de modo atual e perfeito.<sup>302</sup> A todos os homens sem distinção foi dada a imagem de Deus, esta não pode ser perdida, contudo, nem todos conseguem alcançar o seu fim glorioso por causa do pecado, pois só os bem-aventurados tornaram-se verdadeiramente semelhantes a Deus.<sup>303</sup>

Esta perspectiva nova oferecida pela antropologia de Tomás, se bem que as linhas mestras da noção de semelhança já estavam bem traçadas desde os Padres da Igreja, permaneceu viva e foi assumida pela Igreja do século XX. A intenção do Concílio Vaticano II foi, segundo Lorda, renovar a Igreja e promover a evangelização.<sup>304</sup> Para tanto era necessário dizer uma palavra ao homem moderno – a todos os homens –, com seus desafios e suas dúvidas; seus medos e suas ambições, para que fosse capaz de encontrar em Cristo a “própria dignidade e a própria finalidade.”<sup>305</sup> Assim, o Concílio reafirma a fé da Igreja no Cristo, verdadeira imagem de Deus, que ilumina o mistério do homem<sup>306</sup> e recupera a semelhança perdida pelo pecado.<sup>307</sup>

A *Gaudium et spes*, no número 12, retoma a afirmação do Aquinate<sup>308</sup> de que o homem é “capaz de conhecer e amar a Deus”<sup>309</sup> por causa da *imago Dei*, isto é, uma capacidade natural e estática (*imago creationis*) que o pecado não pôde apagar.<sup>310</sup> Depois, nos números seguintes, prossegue afirmando que o pecado foi o responsável por impedir a plena realização do homem,<sup>311</sup> que é a vida em Deus,<sup>312</sup> inserindo-o numa luta dramática entre sua inclinação para o pecado e o que é chamado a ser. O homem é chamado a ser como Cristo, para, Nele, participar da vida divina. Precisamente aqui o sentido teleológico da ideia de semelhança fica evidente, pois, se é verdade que a finalidade do homem é a divinização (*theopoiein*), a recuperação da semelhança com Jesus é a via para alcançá-la.<sup>313</sup> Finalmente, com o Concílio, é possível afirmar que Cristo não só revela o homem

---

<sup>302</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>303</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>304</sup> Cf. LORDA, 2009, p.94.

<sup>305</sup> JOÃO XXIII. Constituição Apostólica, *Humanae Salutis*, Vaticano, 1961. HS 11.

<sup>306</sup> Cf. GS 10

<sup>307</sup> Cf. GS 22

<sup>308</sup> Cf. LADARIA, 2016, p. 56.

<sup>309</sup> Cf. GS 12

<sup>310</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>311</sup> Cf. GS 13

<sup>312</sup> Cf. GS 24

<sup>313</sup> Cf. CS 25

ao próprio homem, mas, também, restitui-lhe a semelhança divina (*imago similitudinis*) que o pecado deformou.<sup>314</sup>

#### **4. CAPÍTULO III – O QUE O PECADO CORROMPEU, CRISTO RESTAUROU**

*E reverberastes sobre a mesquinhez da minha pessoa, irradiando sobre mim com toda a força. E eu tremia de amor e de horror. Vi-me longe de ti, no país da dessemelhança [...].*<sup>315</sup>

A teologia da imagem e semelhança, desenvolvida desde o Antigo Testamento e elevada a cerne da antropologia cristã na nova aliança, encontrou no magistério recente amplo espaço de discussão e produção teológica, porque, entre outras coisas, oferece elementos significativos para que o homem possa encontrar a própria identidade. Seja em tempos idos ou na contemporaneidade, onde a crise de identidade tem ocasionado grandes sofrimentos,<sup>316</sup> a reflexão acerca da *imago Dei* sempre conduz ao conhecimento da ímpar dignidade do homem frente a tudo que foi criado, da bondade de Deus, o Criador, e do seu amor para com a criatura humana. Deus criou o homem, o mundo e tudo que há nele, “porque o seu amor é para sempre” (Sl 136, 1-9). Nesse sentido, é interessante notar que o amor expresso na criação é plenamente revelado na pessoa do Filho na redenção, porque aquela imagem criada (cf. Gn 1, 26) ainda carecia da plenitude da semelhança, seu fim último.

Começar um capítulo sobre o tema do pecado tratando do amor de Deus é mais do que apropriado, é necessário, porque ele está inserido justamente entre a criação e a redenção em Cristo Jesus, como recusa livre e consciente do amor.<sup>317</sup> Além disso, a doutrina do pecado não é algo que se afirma por si mesma, mas só enquanto põe em evidência a salvação de Jesus Cristo,<sup>318</sup> que revelou em si o que significa amar, isto é, o que significa ser homem (cf. Jo 15, 13). Foi em Cristo que se pôde entender

---

<sup>314</sup> Cf. GS 22

<sup>315</sup> Liturgia das horas. Vol. IV. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. P.1234.

<sup>316</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *Reconciliatio et penitentia: Sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja hoje*. Vaticano, 1984. N.2.

<sup>317</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.92.

<sup>318</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.91.

concretamente que “Deus é amor” (cf. 1Jo 4, 8).<sup>319</sup> Assim, do mesmo modo que Israel compreendeu melhor o seu próprio pecado à luz da aliança, para os cristãos é a cruz de Cristo, sinal máximo de amor, que revela a gravidade do pecado humano.<sup>320</sup>

Segundo o Catecismo, que sintetiza os principais ensinamentos da doutrina católica, o pecado é “uma falta contra a razão, a verdade e a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa do apego perverso a certos bens.”<sup>321</sup> Este amor que excede todo conhecimento é o que conduz o homem ao seu fim, isto é, a concretização do desígnio de Deus que é a plenitude em Cristo (cf. Ef 3, 18-19), por isso a sua recusa significa a interrupção, mesmo que momentânea, do projeto de Deus na dimensão pessoal.<sup>322</sup> Ora, se essa correspondência ao projeto de Deus em vista da participação na vida divina é a busca pela semelhança, enquanto *Imago recriacionis*,<sup>323</sup> então fica claro que o pecado ocasiona a perda da semelhança.<sup>324</sup>

Vale a pena retomar o ensinamento conciliar expresso na *Gaudium et spes* nestes termos:

Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele. Tendo conhecido a Deus, não lhe prestou a glória a Ele devida, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador. E isto que a revelação divina nos dá a conhecer, concorda com os dados da experiência. Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação.<sup>325</sup>

Nessa perspectiva, o pecado é o afastamento do homem de sua vocação;<sup>326</sup> é a negação do amor de Deus e o rompimento da comunhão com Ele.<sup>327</sup> Dito isso, é necessário considerar a doutrina do pecado original e em que medida o pecado pessoal

---

<sup>319</sup> Cf. BENTO XVI. Deus caritas est: Sobre o amor cristão. Vaticano, 2005. N.12.

<sup>320</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.92.

<sup>321</sup> CIC 1849

<sup>322</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.62.

<sup>323</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>324</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.61.

<sup>325</sup> GS 13

<sup>326</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.92.

<sup>327</sup> Cf. CIC 761, 1472

significa a perda a semelhança e como opera a obra de Cristo na sua recuperação, uma vez que o pecado e a morte já não tem a última palavra (cf. 1Cor 15, 26). Assim, é possível compreender melhor a condição do homem pecador ao compreender o que ele nega ao escolher a si mesmo e rejeitar o seu lugar nos desígnios de Deus, a saber, a semelhança à qual é chamado e a vida divina, por consequência.<sup>328</sup>

#### **4.1. O pecado como perda da semelhança**

A afirmação acerca da condição pecadora do homem não se baseia, como se poderia esperar, numa reflexão sociológica ou psicológica, pois esse testemunho cabe tão somente a teologia, enquanto ciência que trata das coisas relacionadas a Deus.<sup>329</sup> Para Karl Rahner, ilustre teólogo do século XX, o conceito de pecado é dos mais fundamentais para a teologia, porque tem conexão com a Palavra de Deus dirigida aos homens, “ora, esta Palavra endereça-se ao homem na totalidade do seu ser. Esta revela-o como pecador diante de Deus, pecador que é resgatado pela ação de Deus.”<sup>330</sup> Para compreender qual a posição da teologia católica acerca deste tema será necessário examiná-lo desde duas dimensões: o pecado no início da história e os seus efeitos no homem.<sup>331</sup>

Pecado original é como comumente se expressa o pecado no início da história humana. Mesmo sendo uma expressão imprecisa e, muitas vezes, mal compreendida, ajuda a compreender que, já nos primórdios da história, o homem usou indevidamente sua liberdade e que, depois disso, todos já nascem inseridos num contexto de pecado.<sup>332</sup> Segundo Ladaria, o homem é pecador, não só porque de modo pessoal, mas, também, “porque se acha inserido numa história de pecado, que, segundo as narrativas bíblicas, tem início no princípio da história e abrange toda a humanidade.”<sup>333</sup> Tal é a Palavra de Deus, como afirmara Rahner, que revela o que de essencial se precisa saber a respeito do homem, inclusive quanto a sua situação de queda.<sup>334</sup>

A revelação bíblica trata fundamentalmente do pecado segundo uma pedagogia progressiva, desde a afirmação do pecado como realidade universal – no Antigo

---

<sup>328</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.93.

<sup>329</sup> Cf. RAHNER, K. O homem e a graça. São Paulo: Edições Paulinas, 1969. P.183-184.

<sup>330</sup> RAHNER, 1969, p.184.

<sup>331</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.85.

<sup>332</sup> Cf. RATZINGER, J. Creacion y pecado. Pamplona: EUNSA, 2005. P.26.

<sup>333</sup> LADARIA, 2016, p.85.

<sup>334</sup> Cf. RAHNER, 1969, p.184.

Testamento – até Jesus Cristo, cuja potência divina vence o pecado.<sup>335</sup> O relato que trata do primeiro pecado encontra-se logo nos primeiros capítulos das Sagradas Escrituras, no início do capítulo três do livro do Gênesis:

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.” A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comeres, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram filhas de figueira e se cingiram. (Gn 3, 1-7)

O teólogo norte americano Scott Hahn, ao tratar da perícópe em questão, afirma sua natureza figurativa que expressa um acontecimento primitivo da história.<sup>336</sup> Segundo Hahn, “ele [o texto] indica que o homem, no início da sua história, se rebelou contra o seu Criador e trouxe o pecado e a miséria ao mundo.”<sup>337</sup> O relato mostra o homem que usa sua liberdade para se afastar de Deus. Nesse sentido, não quis o homem primitivo aceitar o mandato de Deus, mas seguir seus próprios gostos em uma independência destrutiva, que, depois de afastá-lo da própria vocação, se estende por toda humanidade.<sup>338</sup>

Esta característica universal do pecado original, bem como o restante da doutrina acerca do tema, não se deduz apenas dos textos do Gênesis, mas, também, de todo contexto veterotestamentário e, depois, à luz do Novo Testamento e da Tradição subsequente.<sup>339</sup> Isso leva a crer que o texto citado não pode ser considerado isoladamente, pois não é possível ignorar, por exemplo, as influências sapienciais, que reforçam claramente a ideia da universalidade do pecado (cf. Pr 20, 9; Sb 7, 20; Jó 4, 17; 14, 4; Sl 51, 7; 143, 2). Quanto a noção da influência dos pecados dos antepassados, é possível dizer que os profetas realizaram grande trabalho nesse sentido (cf. Jr 2, 5-8; 3, 25; 7, 22ss.; Ez 2, 3ss.; 16, 44; Os 10, 9; Am 2, 4; Sl 106, 6), bem como na consolidação da ideia da responsabilidade pessoal pelo pecado cometido (cf. Jr 31, 29; Ez 18, 3ss.). Assim,

---

<sup>335</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1991, p.47.

<sup>336</sup> Cf. HAHN, 2015, p.40.

<sup>337</sup> HAHN, 2015, p.40

<sup>338</sup> Cf. LORDA, 2009, p.37.

<sup>339</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.87.

o autor sagrado busca, no Gênesis, dar uma explicação “etiológica” das circunstâncias de seu tempo remontando a suas origens.<sup>340</sup> Todo o Antigo Testamento declara, por assim dizer, a tendência do homem ao pecado,<sup>341</sup> mas é o Gênesis que deseja explicar a origem do mal que oprime os homens.<sup>342</sup>

Toda a insistência do Antigo Testamento na mensagem acerca do pecado, não representa uma visão negativa sobre o ser humano, mas é fundamento para a apresentação da imagem de um Deus que não desiste do homem e cujo projeto está em pleno andamento, apesar da infidelidade humana.<sup>343</sup> A imagem perfeita deste Deus que não desiste de fazer o homem participar dos seus desígnios é Cristo. Segundo Ratzinger, a resposta neotestamentária sobre o relato do pecado original está resumidamente expressa no hino presente na carta de São Paulo aos Filipenses:

Tende em vós mesmo o mesmo sentimento de Cristo Jesus. Ele, estando na forma de Deus não usou do seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de um escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai (Fl 2, 5-11).

O texto alude claramente a história do pecado original, porque, ainda que não seja explicitamente a história narrada em Gênesis 3, explicita o caminho percorrido pro Cristo na redenção da humanidade, isto é, o caminho completamente inverso ao de Adão.<sup>344</sup> Segundo o teólogo Bávaro, enquanto Adão tentou, pela desobediência, “subir” até a condição de Deus, o próprio Deus, pelo amor, “desceu” até a condição de servo, até a morte para vencê-la.<sup>345</sup> Assim, Jesus Cristo se converte no novo Adão; o verdadeiro homem devolve a semelhança perdida pelo antigo homem (cf. 1Cor 15, 21-22). Também os Evangelhos dão testemunho do pecado, da sua responsabilidade pessoal (cf. Mt 16, 27; Jo 5, 29) e da influência dos pecados dos antepassados (cf. Mt 23, 29-36; Mc 12, 1-12). A literatura paulina, por outro lado, oferece elementos claros para compreender a

---

<sup>340</sup> Cf. LADARIA, 2016, p.87.

<sup>341</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1991, p.50.

<sup>342</sup> Cf. Cf. ALSZEGHY, F. Il peccato originale, Brescia. 1972, p.39-43 Apud DE LA PEÑA, 1991, p.71.

<sup>343</sup> Cf. LADARIA, L. F. Teologia del pecado original y de la gracia: Antropología teológica especial. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993. P.67.

<sup>344</sup> Cf. RATZINGER, 2005, p.27.

<sup>345</sup> Cf. RATZINGER, 2005, p.27.

universalidade do pecado (cf. Rm 3, 23; 5, 12; 11, 32; Gl 3, 22; Ef 2, 3) e de como Jesus é o portador da reconciliação com Deus (cf. Cl 1, 20; 2Cor 5, 18).<sup>346</sup> Dessa forma, o Novo Testamento revela claramente os desígnios divinos para o homem e o pecado passa a ser considerado tão somente à luz de Cristo e como rejeição de sua pessoa e mensagem.<sup>347</sup>

Depois de brevemente considerar alguns aspectos bíblicos, é interessante perceber como se deu o desenvolvimento dessa doutrina na Tradição que, compilando a doutrina da criação e a cristologia neotestamentária, foi a responsável, entre outras coisas, pela compreensão do pecado como perda da semelhança. Com efeito, os Padres Apostólicos não desenvolveram muito o tema do pecado de Adão – pelo menos faltam documentos – e os Apologistas também não lhe deram muito espaço, exceto quando, para reforçar a missão salvadora do Filho, retomam o primeiro pecado.<sup>348</sup> Assim sendo, no que se refere a relação da *imago Dei* com o pecado, vale a pena considerar concisamente a doutrina elaborada em Irineu de Lion, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa, Cirilo de Alexandria e Agostinho de Hipona.

É conhecido que muitos Padres da Igreja enxergam a realidade do pecado, não como uma interrupção total no projeto de Deus, mas como perda daquela união profunda da qual gozava o homem no paraíso. Irineu, por exemplo, “assegura que a desobediência de Adão não paralisou a história da salvação,”<sup>349</sup> mas provocou a perda da semelhança sobrenatural.<sup>350</sup> Para o bispo de Lion a perda da semelhança se estende a todos os homens por meio da solidariedade existente entre eles e Adão.<sup>351</sup> Nesse mesmo sentido, para Clemente de Alexandria, o pecado ofuscou a inteligência do homem, deixando-o desfigurado em relação ao *Logos*.<sup>352</sup> Enquanto isso, Gregório de Nissa considera que o pecado não foi capaz de destruir a imagem de Deus no homem, apenas fragiliza-la ou diminuí-la.<sup>353</sup>

O patriarca alexandrino Cirilo julgava que o pecado engendrou uma desarmonia entre imagem e semelhança, entre a capacidade natural do homem de se relacionar com

---

<sup>346</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.69.

<sup>347</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.69.

<sup>348</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.69.

<sup>349</sup> SOUZA, 2010, p.63.

<sup>350</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.65.

<sup>351</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1991, p.114-115.

<sup>352</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.64.

<sup>353</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.64.

Deus e a sua participação da natureza divina pela graça, pois, pecando, o homem perdeu essa participação de semelhança, restando o princípio relacional da *Imago*.<sup>354</sup> Mais tarde, Agostinho de Hipona vai acentuar mais ainda a noção de deformação da imagem causada pelo pecado, pois, segundo ele, “pelo pecado o ser humano perdeu a justiça e a santidade, por isso sua imagem ficou deformada e sem cor.”<sup>355</sup>

É importante observar que Agostinho, seguindo os passos dos Padres que vieram antes dele,<sup>356</sup> não afirma que a perda da justiça e santidade original pelo primeiro pecado<sup>357</sup> foi causa da perda da imagem de Deus, pois esta diz respeito à capacidade natural (*imago creationis*) do homem de relacionar-se com Deus e com a criação inteira,<sup>358</sup> o que com toda certeza foi mantido. A justiça e santidade de que gozava Adão era oferta gratuita da graça, em vista de uma mais perfeita comunhão com Deus.<sup>359</sup> Ora, essa graça que agia em Adão era o que constituía a sua semelhança com Deus.

No primeiro homem, com efeito, a dinâmica sobrenatural da graça santificante era responsável pela elevação da sua natureza à participação íntima na vida divina, à capacidade de se relacionar com Deus mais perfeitamente.<sup>360</sup> Esta graça, afirma Tanquerey, é que faz de todo homem semelhante a Deus, entretanto, em Adão, essa semelhança era *sui generis*, uma vez que gratuitamente Deus lhe ofertou o dom da integridade para que pudesse mais perfeitamente alcançar o seu fim.<sup>361</sup> O dom da integridade aperfeiçoa a natureza e a dispõe a recepção generosa da graça, sob cuja ação Adão recebeu três grandes privilégios, a saber, a ciência infusa, o domínio das paixões ou ausência da concupiscência e a imortalidade corporal.<sup>362</sup> Não faz parte do escopo do presente trabalho a análise pormenorizada dos dons preternaturais, porque sobre eles basta dizer que estavam a serviço do princípio teleológico da semelhança e que, portanto, foram perdidos por causa do pecado.<sup>363</sup>

---

<sup>354</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.64.

<sup>355</sup> SOUZA, 2010, p.65.

<sup>356</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1991, p.110.

<sup>357</sup> Cf. DS 1511

<sup>358</sup> Cf. CIC 356-358

<sup>359</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.41.

<sup>360</sup> Cf. TANQUEREY, A. Compêndio de Teologia Ascética e mística. Campinas: Ecclesiae, 2018. P.31-32

<sup>361</sup> Cf. TANQUEREY, 2018, p.31

<sup>362</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.43-49

<sup>363</sup> Sobre os dons preternaturais ler: TANQUEREY, 2018, p.76-82. e LADARIA, 1993, p.41-41.

Com a perda do estado de graça original “o homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo”<sup>364</sup> e incapaz de alcançar, por si mesmo, a vida divina. Se é verdade que o fim último do homem é exatamente essa participação na vida de Deus, esse relacionamento íntimo de amizade que começa na terra e culmina com a glória eterna, o pecado é justamente o empecilho, a negação livre e consciente desta finalidade.<sup>365</sup> Desse modo, fica evidente que, ao escolher não corresponder ao seu fim, que é conhecer e amar a Deus até a plena comunhão com Ele,<sup>366</sup> o homem perde a semelhança. Esta perda, por causa da solidariedade profunda existente entre todos os homens,<sup>367</sup> alcança toda a humanidade, não por imitação, mas por propagação.<sup>368</sup>

Segundo Ladaria, a situação atual do homem é a seguinte: ele “foi criado à imagem de Deus para chegar a realizar a perfeita semelhança,”<sup>369</sup> isto é, o que era estado original tornou-se finalidade, pois, depois de ser marcado pelo pecado original, já não consegue corresponder a sua sublime vocação.<sup>370</sup> O desígnio divino expresso na criação do homem à imagem de Deus é a sua divinização – por participação –, o que foi plenamente revelado em Cristo Jesus, verdadeira imagem do Pai (cf. Cl 1, 15).<sup>371</sup> Segundo Doyon, “a divinização do homem é, pois, nossa entrada na intimidade das pessoas divinas.”<sup>372</sup> O homem estaria perdido em sua miséria, fadado a uma distância impossível de ser superada entre ele e seu Criador, “mas o senhor em pessoa veio para libertar e fortalecer o homem, renovando-o interiormente e lançando fora o príncipe desse mundo (cf. Jo 12, 31) que o mantinha na servidão do pecado.”<sup>373</sup>

Finalmente, é verdade que o homem continua marcado pela concupiscência, que é a marca do pecado original que faz a todos tenderem ao pecado por um estado de desequilíbrio das próprias faculdades,<sup>374</sup> mas, agora, especialmente pela dimensão

---

<sup>364</sup> GS 13

<sup>365</sup> Cf. GS 13

<sup>366</sup> Cf. CIC 31

<sup>367</sup> Para mais explicações a respeito da solidariedade universal consultar: RATZINGER, 2005, p.26-27 e CDSI 120-122

<sup>368</sup> Cf. DS 1513

<sup>369</sup> LADARIA, 2016, p.113.

<sup>370</sup> Cf. GS 13

<sup>371</sup> Cf. DE LA PEÑA, 1991, p.162.

<sup>372</sup> DOYON, J. Cristologia para o nosso tempo. São Paulo: Edições Paulinas, 1977. P.402.

<sup>373</sup> GS 13

<sup>374</sup> Cf. TANQUEREY, 2018, p.36

sacramental, que é o prolongamento eficaz da ação de Cristo na história,<sup>375</sup> possui o que é necessário para se manter na busca da verdadeira semelhança. A visão católica é realista e vê com clareza os abismos do pecado, “mas os vê a luz da esperança, maior do que todo e qualquer mal, dada pelo ato redentor de Cristo que destruiu o pecado e a morte (cf. Rm 5, 18-21; 1Cor 15, 56-57).”<sup>376</sup> O sacramento do batismo, por exemplo, pelos méritos de Cristo, apaga o pecado original e torna possível novamente a comunhão mais perfeita com Deus.<sup>377</sup> Depois do batismo, o neófito recebe a graça habitual, a partir da qual retoma a semelhança – mesmo que imperfeita – de Cristo. Essa semelhança, pela sua própria dimensão teleológica já o faz participar da vida divina, mas sempre em vista da plena realização do desígnio de Deus, na ordem da glória.<sup>378</sup>

#### **4.2. A restauração da semelhança em Cristo**

O pecado feriu o homem no aspecto mais relevante da sua existência, isto é, na sua capacidade de se relacionar com Deus e com os irmãos;<sup>379</sup> de conhecer o seu Criador e, como consequência, de amá-lo como é devido.<sup>380</sup> Juntamente com isso, como já foi dito, o homem perdeu a graça original de que era dotado gratuitamente e passou a viver em desordem interior e exterior.<sup>381</sup> É a este homem desordenado pelo pecado que Deus não cessa de dirigir a sua palavra, primeiro pelos patriarcas, depois por Moisés e os profetas, para formar um povo que lhe pertence (cf. Jr 31, 38). Este povo, Israel, não deixa de fazer a experiência com as consequências do pecado de Adão, afinal, toda a narrativa do Gênesis sobre o pecado “é a explicação etiológica do estado de sofrimento e de perdição do homem”.<sup>382</sup> É, aliás, impressionante realismo com o qual o Povo de Deus sofre “a miséria de uma vida precária, marcada pelo sofrimento e presidida pela sombra ominosa do destino fatal”<sup>383</sup> e como isso alarga seu horizonte de esperança.

Essa esperança é traduzida em expectativa messiânica. Muito embora, para os fins deste trabalho, a compreensão de pecado no Antigo Testamento já tenha sido

---

<sup>375</sup> Cf. CIC 1084

<sup>376</sup> CDSI 121

<sup>377</sup> Cf. CIC 1263

<sup>378</sup> S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>379</sup> Cf. CIC 1607 e 2259

<sup>380</sup> Cf. PIO XII. Carta Encíclica Humani Generis. Vaticano, 1950. N.02.

<sup>381</sup> Cf. CDSI 116

<sup>382</sup> RAHNER, 1969, p.187.

<sup>383</sup> DE LA PEÑA. J. L. R. O dom de Deus: Antropologia teológica. Petrópolis, Editora Vozes: 1997. P.36.

suficientemente esclarecida, é interessante notar que foi graças a experiência da própria miséria e do amor fiel de Deus que o povo alcançou a clareza de que Deus não os abandonaria, e que os iria salvar. Inicialmente, a noção de salvação surge numa perspectiva política e social, de libertação do país pela ação de Deus.<sup>384</sup> Contudo, essa ideia de “posse tranquila da salvação se vê questionada pela mensagem dos grandes profetas da época da monarquia”,<sup>385</sup> pois foram eles os responsáveis pelo deslocamento da percepção soteriológica vigente, que era predominantemente temporal, para uma compreensão relacional – em referência a Deus e aos irmãos – e a fidelidade a lei.<sup>386</sup> Assim, a salvação veterotestamentária passa a ser marcada, não mais por uma compreensão imediatista de uma salvação condicionada ao presente social, afinal este era evidentemente marcado pela injustiça fruto do pecado (cf. Am 4, 10), mas por uma “esperança de salvação futura”<sup>387</sup> da parte de Deus e do seu ungido (cf. 2Sm 7, 4-17).

Para o Novo Testamento a salvação possui um nome e um rosto: Jesus de Nazaré.<sup>388</sup> Depois de ter dado a conhecer a salvação ao Povo de Deus de diversas formas e segundo seus desígnios, Deus quis, nos últimos tempos, revelar a imensidão de seu amor e a perfeição de seus desígnios por meio do Filho (cf. Hb 1, 1-10), o Ungido do Pai (cf. Lc 4, 17-22). Sobre Jesus, o último Concílio é categórico ao afirmar que:

“Imagem de Deus invisível” (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado.<sup>389</sup>

Com efeito, por ser cabeça da humanidade e fundamento último de toda a criação, Jesus é o redentor que torna possível que o homem, imagem de Deus, a despeito do pecado que o assola, recobre a sua vocação sobrenatural.<sup>390</sup> Assim, a esperança de

---

<sup>384</sup> Cf. MIRANDA, M. F. A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça. São Paulo: Edições Loyola, 2004. P.19.

<sup>385</sup> MIRANDA, 2004, p.19.

<sup>386</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.20.

<sup>387</sup> MIRANDA, 2004, p.21.

<sup>388</sup> Cf. CELAM. Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2011. Doc. Ap. 22.

<sup>389</sup> GS 22

<sup>390</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.182

salvação futura presente no antigo povo de Israel se realiza com o advento do Reino de Deus oferecido aos membros da Nova Aliança.<sup>391</sup>

Jesus anunciava a proximidade do Reino de Deus e as suas exigências (cf. Mc 1, 14-20) e, na sua pessoa divina, mensagem e mensageiro se identificam. O Reino é uma das várias expressões usadas para designar aquela participação na vida divina à qual o homem é chamado, que começa no tempo e se realiza plenamente na eternidade.<sup>392</sup> Jesus chama a vida eterna e, ao mesmo tempo, se revela como sendo a vida (cf. Jo 6, 35; 11, 25; 14, 6). Nesse sentido, é possível dizer que a salvação do homem, seu “ingresso” no Reino é a participação nesta vida verdadeira e a união com esta Pessoa, que é a verdade;<sup>393</sup> é a contemplação que nos devolve a semelhança perdida no pecado, pois “seremos semelhantes a Ele, porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3, 2b).

Cristo, imagem verdadeira de Deus, é aquele que lança plena luz sobre as realidades humanas e realiza, de fato, a semelhança de Deus no homem.<sup>394</sup> Foi no desenvolvimento da teologia patrística que, apesar das nuances existentes entre orientais e ocidentais, a doutrina da salvação pode se consolidar. A respeito da teologia oriental, é interessante notar o que afirma Miranda:

Criado à imagem de Deus, deformada pelo pecado, deve o ser humano restaurar essa imagem num processo pedagógico, que tem em Cristo o seu modelo, assim, deve assemelhar-se a Deus por intermédio de Jesus Cristo, numa imitação externa que chegue a união interior com Cristo (participação na natureza divina).<sup>395</sup>

Assim, de um modo geral, os padres orientais viam Jesus como o mestre, o modelo e critério do agir moral, através de cuja imitação era possível novamente alcançar a participação na vida divina. Para Orígenes, por exemplo, a semelhança só é restaurada mediante o cumprimento dos desígnios de Deus, que se dá pela imitação de Deus através do que foi revelado por Cristo.<sup>396</sup> Nessa perspectiva, é por meio das obras, tornadas

---

<sup>391</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.21.

<sup>392</sup> Cf. CIC 1720

<sup>393</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.22.

<sup>394</sup> Cf. CDSI 121

<sup>395</sup> MIRANDA, 2004, p.23-24.

<sup>396</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.55.

agradáveis a Deus pela participação no múnus de Cristo,<sup>397</sup> que o homem pode alcançar seu fim e atingir a semelhança.<sup>398</sup>

Na teologia ocidental, por outro lado, a tipologia da salvação é fundamentada especialmente nos textos dos Evangelhos sinóticos que apresentam os relatos da paixão, morte e ressurreição de Cristo (cf. Mt 26, 36 – 27, 66; Mc 14, 32 – 15, 47; Lc 22, 39 – 23, 56).<sup>399</sup> Em associação com eles e com a literatura paulina, a Igreja nascente também se apoiou nos textos do servo de Javé, presente em Isaías (cf. Is 52, 13-53, 12), para aprofundar-se na teologia da expiação, a partir da qual Jesus institui a Nova Aliança em favor de todos os homens (cf. Mc 14, 22-25) ao assumir a pena do pecado em seu lugar.<sup>400</sup> Nessa perspectiva, a humanidade de Jesus é o agente principal da nossa salvação, porque Ele verdadeiramente assumiu toda a realidade do homem<sup>401</sup> e, levando-a até as últimas consequências, fez com que a graça abundasse onde, antes, só havia pecado (cf. Rm 5, 20). Esta ação salvífica de Cristo alcança toda a humanidade e a introduz na dinâmica da vida divina, pois a cruz supera a distância insuperável e restabelece a ordem primeira do relacionamento salvífico entre Deus e homem.<sup>402</sup>

Na morte e ressurreição de Cristo a justiça de Deus se revela e irrompe no mundo o Reino e a salvação, por livre iniciativa de divina.<sup>403</sup> A partir disso, fica evidente que o Reino de Deus, que é Jesus, não é apenas um símbolo pedagógico,<sup>404</sup> e, tampouco sua encarnação teve em vista somente a morte de Cruz.<sup>405</sup> Uma reflexão sobre essa questão surgiu em Hipona, pois foi Agostinho quem refletiu acerca de uma teologia da graça, a partir da qual é possível afirmar que, verdadeiramente, o Filho de Deus é modelo do agir do homem, como afirmavam os orientais, mas que é impossível imitá-lo até a perfeição, porque só a graça oferecida no mistério pascal pode fazer com que o homem alcance a semelhança na bem-aventurança que é seu fim, como cogitaram os ocidentais.<sup>406</sup> Sobre a graça, Agostinho escreveu:

---

<sup>397</sup> Cf. CIC 901

<sup>398</sup> Cf. SIMONETTI, M. *Origene, I principi*. Torino: Utet, 1968. P.463-464 Apud SOUZA, 2010, p.55.

<sup>399</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.24.

<sup>400</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.24-25.

<sup>401</sup> Cf. GS 22

<sup>402</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.26.

<sup>403</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.217

<sup>404</sup> Cf. DOYON, 1977, p.400.

<sup>405</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.26.

<sup>406</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.26.

Esta aperfeiçoa, enobrece, cura e santifica o homem. Reconhece o valor da natureza, porém, deixada a si mesma, não tem nenhuma potencialidade, a não ser para o pecado. Deus criara, de fato, o homem com perfeição, equilíbrio e íntegro. Com a transgressão, perdeu a integridade e este despojamento foi transmitido às gerações sucessivas. Neste estado, o homem não teria salvação se não lhe fosse dada a graça de Deus. Esta é dom gratuito. Não é devida aos méritos humanos.<sup>407</sup>

É pela graça que o homem amadurece verdadeiramente; é por ela que a “vida moral desabrocha em vida eterna na glória dos céus.”<sup>408</sup> É pela ação de Deus que o homem encontra o caminho dos planos salvíficos e inicia, em Cristo, o processo de restauração da semelhança perdida no pecado.<sup>409</sup> Essa semelhança, ainda intrinsecamente ligada ao tempo e a história, é ainda certamente imperfeita, mas se desenvolve na ordem da graça em vista da perfeição da glória.<sup>410</sup> A semelhança, pelo dinamismo que lhe é característico, não é restituída de uma vez por todas estavelmente, pois, mesmo tendo sido o pecado original apagado pelo batismo, ainda resta a concupiscência.<sup>411</sup> A esse respeito Miranda afirma:

Cada indivíduo é único e, como ser livre, se confronta diretamente com Deus. Mas descobre-se frágil, impotente, já que o pecado infectou tudo no homem. O pecado aparece então como um poder que divide e escraviza interiormente o homem. Só Deus pode capacitá-lo a ser livre, por meio de uma força invisível, interna, que possibilita ao ser humano fazer o bem.<sup>412</sup>

Dessa maneira, compreende-se a existência de uma necessidade absoluta da graça, porque toda e qualquer tentativa do homem de alcançar – ou manter –, por si mesmo, a semelhança, sobrepujará as suas capacidades.<sup>413</sup> Só permanecendo em Cristo o ser humano pode ser restaurado, visto que em Cristo ele é, não só restaurado, mas, antes, reestabelecido no lugar que lhe pertence dentro do desígnio divino.<sup>414</sup> Se o lugar do homem nos desígnios de Deus é exatamente divinizar-se ou tornar-se semelhante a Deus

---

<sup>407</sup> AGOSTINHO. A Graça. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1998. N.3.

<sup>408</sup> CIC 1709

<sup>409</sup> Cf. CIC 1701

<sup>410</sup> Cf. S. Th. I, q. 93, a.4.

<sup>411</sup> Cf. CIC 405

<sup>412</sup> Cf. MIRANDA, 2004, p.26.

<sup>413</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.185.

<sup>414</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.63.

em Cristo,<sup>415</sup> então é necessário que haja o assentimento livre e consciente e a cooperação ativa para alcançá-lo.<sup>416</sup>

O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, aspira a verdade e possui a capacidade de conhecê-lo e amá-lo, pois isso, ante a livre iniciativa de Deus, do seu grande amor e generosidade manifestada em Jesus Cristo, é necessária uma resposta.<sup>417</sup> Não há dúvida de que o homem age, de certa forma, para sua salvação, mas ele o faz cooperando com Deus, que age primeiro e o predispõe com a sua misericórdia.<sup>418</sup> Para Agostinho, Deus predispõe o homem para que seja chamado e o acompanha para que seja glorificado.<sup>419</sup> Nesse sentido, a Carta Encíclica *Redemptor Hominis* afirma que “o homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente [...] deve, com a sua inquietude, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e com a sua morte, aproximar-se de Cristo.”<sup>420</sup> Permanecer na fidelidade a Jesus Cristo é o critério para que haja o processo contínuo de restauração da semelhança, afinal, é Ele que revela o homem ao próprio homem.<sup>421</sup>

Finalmente, sem Cristo nada o homem pode (cf. Jo 15, 5). Sem a redenção operada pelo Verbo de Deus o homem nunca poderia receber a graça que restaura a semelhança, insere na dinâmica do Reino e faz participar da vida divina.<sup>422</sup> Dessa forma, tendo retomado a orientação para o seu fim último, o homem pode seguir sua vida na terra desfrutando já do Reino de Deus, pois este se faz presente, sem, no entanto, esgotar sua bem aventurança, pois sua consumação ainda não chegou.<sup>423</sup> É este o homem novo (cf. Jo 3, 4) que, agora, pode viver a santidade no amor a Deus e no serviço aos irmãos até a consumação dos dias, porque o que o pecado corrompeu, Cristo restaurou.

---

<sup>415</sup> Cf. SOUZA, 2010, p.69.

<sup>416</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.218.

<sup>417</sup> Cf. CIC 2002

<sup>418</sup> Cf. AGOSTINHO, 1998, n.31, 35.

<sup>419</sup> Cf. AGOSTINHO, 1998, n.31, 35.

<sup>420</sup> RH 10

<sup>421</sup> Cf. GS 22

<sup>422</sup> Cf. LADARIA, 1993, p.231.

<sup>423</sup> Cf. CIC 671

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem tal como foi “querido” por Deus, como por Ele foi eternamente “escolhido”, chamado e destinado à graça e à glória, este homem é exatamente “todo e qualquer “ homem, o homem “mais concreto”, “o mais real”; este homem, depois, é o homem em toda a plenitude do mistério de que se tornou participante em Jesus Cristo, [...], desde o momento em que é concebido sob o coração da própria mãe.<sup>424</sup>

A todos os homens, sem exceção, é estendido o chamado que Jesus fez aos seus discípulos: “deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5, 48). Esta perfeição é compreendida, não como conquista pessoal, mas no sentido de participação no perfeitíssimo Deus. Nisso consiste a verdadeira e fundamental igualdade entre todos os homens, pois, sendo “dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino divinos”.<sup>425</sup> Assim sendo, compreender o desígnio de Deus é descobrir, também, quem é o homem, pois este só pode ser considerado dentro desse projeto divino.<sup>426</sup> Logo, “não se pode compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus.”<sup>427</sup>

Do percurso deste trabalho emerge a questão: poderia o homem conhecer a totalidade dos desígnios de Deus acerca de si ou dos outros? Ninguém, de fato, seria pretencioso o suficiente para afirmá-lo e a presente pesquisa, mesmo em sua brevidade, o deixou claro. É verdade, porém, que a Igreja Católica, cuja tradição bimilenar percorre os séculos como verdadeiro sacramento da salvação,<sup>428</sup> é dotada de um conhecimento privilegiado dos desígnios de Deus, porque Cristo no-lo revelou. Assim, é a aliança firmada pelo precioso sangue de Cristo que através do Novo Testamento lança luz sobre os mistérios do Antigo Testamento e confirma a vocação do homem, Criado a Imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26) no Verbo. O homem passa, então, a ser compreendido não só como “capaz de Deus”<sup>429</sup> e pecador, mas como vocacionado a bem-aventurança eterna no Cristo, verdadeira imagem do Pai (cf. Cl 1, 15).

---

<sup>424</sup> RH 13

<sup>425</sup> GS 29

<sup>426</sup> GS 22

<sup>427</sup> CS 03

<sup>428</sup> Cf. CIC 774

<sup>429</sup> Cf. CIC 26-49

Sob esta luz neotestamentária, que é o próprio Cristo e a novidade de seu Reino, é que foi possível aos Padres da Igreja desenvolverem uma antropologia integral baseada na teologia da imagem e semelhança. Influenciados por essa perspectiva bíblica, principalmente pela união das afirmações do Gênesis com o pensamento paulino, os escritores patrísticos compreendem que a única possibilidade de conhecer, de fato, a identidade do gênero humano é a partir do mistério de Cristo. O texto conciliar da *Gaudium et spes*, no espírito de retorno as fontes, sintetiza essa compreensão na seguinte sentença: “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime.”<sup>430</sup>

O resgate da perspectiva patrística pelo Concílio Vaticano II não é insignificante, pois ressalta que a compreensão antropológica mais adequada para o tempo presente não é outro, senão aquela consolidada pelos Primeiros padres, isto é, que o homem goza de ímpar dignidade na criação e que é chamado, em sua totalidade, a superar o pecado e reestabelecer a semelhança na divina contemplação. Mesmo com suas diferenças, asiáticos, africanos e alexandrinos concordam que existe no homem uma realidade que o projeta para fora de si mesmo e em direção a vida divina.

Durante a presente pesquisa bibliográfica, ficou evidente que, em harmonia com a compreensão bíblica e patrística, a antropologia católica encontra sua perspectiva mais ampla na teologia da imagem e semelhança. A partir das categorias propostas nas narrativas do Gênesis a Igreja pode responder aos anseios dos tempos, tanto em sua necessidade de objetividade e segurança, quanto na sua evidente dinamicidade. A noção de imagem e semelhança tem se mostrado capaz de revelar, tanto a identidade do homem em Cristo, como sua finalidade, o que é salutar hoje e sempre.

O homem é imagem de Deus pela criação, mas precisa restaurar, em Cristo, a semelhança que o pecado corrompeu. Nesse sentido, ser imagem é ser dotado da capacidade de se relacionar com Deus e com os outros; é ser estabelecido como cooperador (administrador) na ordem da criação. Enquanto isso, ser semelhante, é abrir-se a ação da graça e gozar do privilégio que é a união com Deus; é participar de forma sobrenatural da vida divina.<sup>431</sup> Assim, revela-se em Cristo a finalidade do homem, a saber,

---

<sup>430</sup> Cf. GS 22

<sup>431</sup> No decorrer do trabalho a ideia de semelhança, por seu aspecto dinâmico, foi associada a diversos elementos da vida cristã, tais como: participação na vida divina, santidade, imitação de Cristo, união

a participação na bem-aventurança divina, a santidade. Numa perspectiva histórica, fica evidente que esta bem-aventurança não pode ser obtida de uma vez por todas, mas que cada homem precisa cooperar com a graça dada por Cristo, a fim de ser cada dia mais semelhante a Ele até o dia do encontro definitivo.

Apoiados nisso, e incentivados pelo Concílio Vaticano II, torna-se possível abrir um salutar diálogo com o mundo. Contudo, fica claro que a Igreja não lida com generalidades, pois “o objeto do cuidado da Igreja é o homem na sua singular realidade humana, na qual permanece intacta a imagem e semelhança com o próprio Deus.”<sup>432</sup> Assim, desvela-se a importância pastoral do tema, uma vez que cada pessoa em sua concreta realidade pessoal, familiar, social e espiritual tem o direito de conhecer a Cristo para que, contemplando a verdadeira imagem de Deus e o verdadeiro rosto do homem, possa corresponder a sua vocação. Com efeito, o caminho para a santidade das comunidades cristãs passa inevitavelmente pela compreensão do lugar do homem dentro do desígnio de Deus.

São manifestos os efeitos desta prolongada reflexão em âmbito pessoal – em sentido intelectual, pastoral e espiritual –, onde uma compreensão unilateral do ser humano deu lugar a uma percepção integral, centrada na pessoa de Cristo, em cuja imagem é possível compreender tanto os mistérios de Deus, quanto as verdades humanas. Tendo em vista todas as possíveis limitações, caso a presente reflexão se mostrar útil para a edificação de uma consciência mais ampla acerca da identidade do homem, seu valor e seu fim, já terá alcançado muito êxito.

Finalmente, se é verdade que o desígnio de Deus para o homem é que ele seja santo (cf. 1Pd 1, 15-16) na união com o Filho unigênito, que liberta do pecado e restaura a semelhança, então cada um deve esforçar-se para corresponder a essa divina vocação. Chamado a viver um processo que vai da imagem natural à semelhança sobrenatural, o homem deve considerar o valor do processo no qual ele é, pode-se dizer, cristificado. Assim, pelas linhas da imitação, já o dizia Leão Magno, Deus quer fazer transparecer no coração da criatura humana a própria face de Cristo,<sup>433</sup> até que todos sejam um só Nele (cf. Jo 17, 21).

---

sobrenatural, comunhão íntima e contemplação. Todos estes sentidos colaboram para a reta compreensão do termo e da sua presença nas diversas reflexões teológicas de todos os tempos.

<sup>432</sup> RH 13

<sup>433</sup> Liturgia das horas. Vol. IV. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. P.1235.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. A trindade. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. A cidade de Deus. Petrópolis: Vozes, 2017.

AGOSTINHO. A Graça. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO. Patrística: Comentário ao Gênesis. São Paulo: Paulus, 2005.

ALTANER, B. STUIBER, A. Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1988.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica – Volume III. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2009.

BALLARINI, T. DANESI, G. MONTAGNINI, F. RAMAZZOTTI, B. STRAMARE, T. Introdução à Bíblia: Epístolas do cativo, Pastorais, Hebreus, Católicas, Apocalipse. Petrópolis: Vozes, 1969.

BENTO XVI. Deus caritas est: Sobre o amor cristão. Vaticano, 2005. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)> Acesso em: 07/11/2021 às 14:32h.

BENTO XVI. Discurso inaugural da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Aparecida, 2008.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2017.

BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo Antré: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CELAM. Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2011.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus. Vaticano, 2004. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfait\\_h\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait_h_doc_20040723_communion-stewardship_po.html)> Acesso em: 27/08/2021 às 21:32h.

DE LA PEÑA, J. L. R. El don de Dios: Antropología teológica especial Santander: Sal Terrae, 1991.

DE LA PEÑA, J. L. R. Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988.

DE LA PEÑA, J. L. R. O dom de Deus: Antropologia teológica. Petrópolis, Editora Vozes: 1997.

DENZINGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Loyola, 2007.

DOYON, J. Cristologia para o nosso tempo. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

FRANCISCO. Carta Encíclica Gaudete et exsultate: Sobre a chamada à Santidade no mundo atual. Vaticano, 2018. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)> Acesso em: 28/08/2021 às 20:32h.

HAHN, S. MITCH, C. O livro do Gênesis: Caderno de estudos bíblicos. Campinas: Ecclesiae, 2015. P.23.

HAMMAN, A. Os Padres da Igreja. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

HARRIS, R. L. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1998.

IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO PAULO II. Carta apostólica Laetamur Magnopere. Vaticano, 1997. Sem paginação. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_15081997\\_laetamur.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1997/documents/hf_jp-ii_apl_15081997_laetamur.html)> Acesso em 11/09/21 às 16h.

JOÃO PAULO II. Carta Apostólica MULIERIS DIGNITATEM: Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano. Vaticano, 1988. Sem paginação. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html)> Acesso em 10/09/21 às 10h.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica Redemptor Hominis. Vaticano, 1979. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html#%241](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html#%241)> Acesso em: 03/09/21 às 10:32h.

JOÃO PAULO II. Reconciliatio et penitentia: Sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja hoje. Vaticano, 1984. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html)> Acesso em: 07/11/2021 às 13:40h.

JOÃO XXIII. Constituição Apostólica Humanae Salutis, Vaticano, 1961. Não paginado. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/john->

xxiii/pt/apost\_constitutions/1961/documents/hf\_j-xxiii\_apc\_19611225\_humanae-salutis.html> Acesso em: 09/11/2021 às 11:40h.

KOLLING, J. I. Raízes do humanismo cristão. Rio Verde: Berthier, 2000.

LADARIA, L. F. Antropología teológica. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1982.

LADARIA, L. F. Introdução à antropologia teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LADARIA, L. F. Teologia del pecado original y de la gracia: Antropología teológica especial. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993.

LITURGIA DAS HORAS. Vol. IV. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

LORDA, J. L. Antropología bíblica: De Adán a Cristo. Madrid: Ediciones Palabra, 2005.

LORDA, J. L. Antropología teológica. Pamplona: EUNSA, 2009.

LORDA, J. L. Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II. Madrid: Ediciones Palabra, 1996.

MARITAIN, J. Para uma filosofia de la persona humana. Buenos Aires: Clube de Lectores, 1984.

MERTON, T. A montanha dos sete patamares. Rio de Janeiro: Petra, 2018.

MERTON, T. O homem novo. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967.

MIRANDA, M. F. A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MIRANDA, M. F. A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MONDIN, B. Antropologia Teológica: História, Problemas, Perspectivas. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

MONLOUBOU, L. BUIT, F. M. Du. Dicionário bíblico universal. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 1996.

OLIVEIRA, R. A. de. A Antropologia da imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica. INTERAÇÕES - CULTURA E COMUNIDADE, Uberlândia, v.8 n.13, p.96, jan/Jun, 2013.

PADOVESE, L. Introdução à teologia patrística. São Paulo: Loyola, 2015.

PIO XII. Carta Encíclica Humani Generis. Vaticano, 1950. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)> Acesso em 08/11/2021 às 22h. HG 02

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. “¿Qué es el hombre?” (Sal 8,5): Un itinerario de antropología bíblica. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. Compêndio da doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2011.

RAD, G. von. Teologia dell’Antico testamento I. Brescia: Paideia, 1972. P. 176. Apud SOUZA, J. N. de. Imagem humana à semelhança de Deus: Proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. O homem e a graça. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.

RATZINGER, J. Creacion y pecado. Pamplona: EUNSA, 2005.

RIBEIRO, H. Ensaio de antropologia cristã: da imagem à semelhança com Deus. Petrópolis: Vozes, 1995.

RUBIO, A. G. Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulus, 2001.

SANTA BÁRBARA, J. C. C. O mistério do homem revelado no mistério de Cristo: Antropologia da Gaudium et Spes 22. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=26681@1>> Acesso em 12/11/2021 às 21h.

SANTOS, M. A. Curso sobre Direção Espiritual: Elementos para aconselhamento pastoral e acompanhamento espiritual. São Paulo: Cultor de livros, 2019.

SESBOUÉ, B. História dos dogmas, Tomo 2: O homem e sua salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SESBOUÉ, B. O homem, maravilha de Deus: ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021.

SIERRA, A. M. Antropología teológica fundamental. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

SILVA, F. W. G. A Imago Dei na Antropologia Teológica de Wolfhart Pannenberg. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14069/14069\\_3.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14069/14069_3.PDF) Acesso em: 19/09/21 às 22:34h.

SOUZA, J. N. de. Imagem humana à semelhança de Deus: Proposta de antropologia teológica. São Paulo: Paulinas, 2010.

STRONG, J. Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 2002.

TANQUEREY, A. Compêndio de Teologia Ascética e mística. Campinas: Ecclesiae, 2018.

VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum. Vaticano, 1965. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/)>

documents/vat-ii\_const\_19651118\_dei-verbum\_po.html> Acesso em: 08/09/21 às 11:47h.

VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes, 1965. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)> Acesso em: 12/09/21 às 15:40h.