

2

A Imago Dei na História da Teologia

Começaremos agora a primeira etapa de nossa pesquisa, que consistirá num breve apanhado histórico sobre a doutrina da imago Dei. Nosso intuito com ele é examinar o desenvolvimento do tema da imago Dei em alguns períodos da história do pensamento cristão. Pois observando, mesmo que brevemente, como se deu a tematização deste tema central da antropologia cristã, conseguiremos entender com maior profundidade como no pensamento de nosso teólogo se dá a abordagem desta doutrina tão complexa. Nessa breve caminhada estaremos sempre atentos para encontrar informações que nos ajudem a compreender como se deu esse desenvolvimento histórico e sua influência na antropologia pannenberguiana, podendo melhor situá-la no contexto maior da reflexão cristã sobre esse tema.

Iniciaremos este percurso histórico vendo como surgiram as primeiras reflexões sobre esse tema, e como ainda exercem grande influência na abordagem cristã hodierna. Para isso, começaremos nossa caminhada pela Patrística, período pós-apostólico em que surgiram os primeiros pensadores da Igreja Cristã. Homens que foram desafiados pelas questões levantadas em sua época, e buscaram a partir da Bíblia dar a elas uma resposta cristã, e por conta disso, transmitiram de forma coerente e compreensível a mensagem do Evangelho. Após a Patrística seguiremos nossa caminhada pelo desenvolvimento rumo à Idade Média, quando examinaremos o que os escolásticos pensaram e disseram a este respeito, de modo especial Boaventura e Tomás de Aquino, por serem representantes insígnies do pensamento cristão daquele período.

Olharemos também para o momento histórico da Reforma Protestante que aconteceu no século XVI, período marcado por grandes mudanças no pensamento e na configuração religiosa mundial. Período que devido a sua magnitude influenciou fortemente o pensamento teológico. Veremos qual foi nesse período a postura dos reformadores Lutero e Calvino e também a postura das denominações protestantes originadas desse período. Segue-se o estudo do tema da imago Dei, no século vinte, quando se dá o rompimento das barreiras existentes entre o pensamento protestante e o católico concernente ao nosso tema. De modo que já

no século XXI os limites confessionais que eram bem definidos, deixam em parte de existir fazendo com que os pensadores sejam classificados não primeiramente pelas tradições a que pertencem, mas pelas correntes antropológicas e teológicas que seguem.

2.1.

Na Patrística

Na Patrística, o tema da imago Dei teve grande importância de modo que o relato sacerdotal, texto base para essa doutrina, foi interpretado pelos Padres Apostólicos de diversas maneiras¹. Cabe ressaltar que ele foi desenvolvido dentro de um contexto maior de controvérsia, ou seja, em reação às correntes intelectuais do Velho Oriente, da antiguidade helenista e da teologia do judaísmo ulterior². Nesse momento dizem alguns estudiosos que havia dentro da Igreja Cristã três centros teológicos que assumiam posturas diferentes na abordagem antropológica: Alexandria, Antioquia e o Ocidente³. Partindo desta afirmação, o nosso percurso no período patrístico será baseado nos posicionamentos dessas escolas.

2.1.1.

Escola Alexandrina

A escola alexandrina foi muito influenciada por Filón que tinha um substrato filosófico platônico⁴. Ele via na alma, e mais concretamente na alma superior que significava o noûs, a característica da criação do homem à imagem

¹ FRIES, H., *Conceptos fundamentales de la teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, p. 349.

² LENZ, B., *O homem como imagem de Deus*, in: (Lídio Peretti & Frei Antônio Moser) *Mysterium Salutis*. vol. II/3, Petrópolis: Editora Vozes, 1972, p. 232

³ LACOSTE, J.Y., *Dicionário Crítico de Teologia*. Verbete: Antropologia, p. 150, São Paulo: co-edição Paulinas e Loyola, 2004.

⁴ Filon teve duas fontes de inspiração para a sua reflexão, baseando-se na filosofia grega, mais precisamente o pensamento de Platão, ele concebeu o homem, essencialmente composto de corpo e alma. A partir da exemplaridade e dupla narração bíblica, ele deduziu a teoria do homem ideal, que serve de modelo para todos os homens, pois para ele, o fato de haver duas narrações, comprova duas criações distintas; a primeira relativa ao homem ideal; e a segunda à humanidade histórica. Unindo a filosofia platônica e a Sagrada Escritura, Filon produziu a doutrina do homem como eikon, afirmando que o homem é imagem indireta de Deus e direta do Logos, porque para ele, Deus fez o homem se servindo de um modelo: o homem ideal “o Lógos”. Cf. Battista Mondin. *Antropologia Teológica, História e Problemas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p. 100-107.

de Deus⁵. Na escola de Alexandria podemos destacar Clemente, um pensador que se preocupou em dar uma interpretação cristã da realidade humana. Para essa tarefa ele recorreu ao instrumental filosófico, dando assim origem ao que ele mesmo chamou de filosofia cristã⁶. Seguindo o caminho traçado por Filon, Clemente foi capaz de falar de três espécies de imago Dei: a do Lógos, a do cristão e a de todos os homens⁷. Para falar das duas imagens, cujo sujeito é o homem, ele usou dois termos gregos diferentes: eikón e homoiosis⁸.

Eikón é termo grego que traduz o hebraico “*zelem*” que significa imagem, foi usado por Clemente para designar a imagem natural que pertence a todos os homens, ou seja, o intelecto e a razão. Homoiosis é o termo grego usado na tradução do termo hebraico “*demut*”, que significa semelhança, sendo usado por ele para designar a imagem sobrenatural. Uma Imagem que está restrita aos cristãos e consiste essencialmente no conhecimento (gnose) e no amor⁹. Isso porque para ele o que o homem comum possui é a imagem natural “*ícone*” e somente o cristão possui a imagem sobrenatural “*essência*”. Dessa forma Clemente 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, ou seja, a essência d’Ele.

Podemos resumir seu pensamento dizendo que ele entendia a imago Dei, como a condição racional do homem que o faz capaz de participar do Logos divino, sendo ela que lhe possibilita agir em semelhança com seu criador podendo bem-fazer e comandar¹⁰. Clemente entendia que o homem espiritual, que vive sob a forma do homem terrestre, precisa diligentemente se esforçar para ser libertado dos limites impostos pela existência concreta, alcançando através de seu esforço a semelhança com Deus¹¹.

⁵ LADARIA, L. F., Introdução a Antropologia Teológica, São Paulo: Ed. Loyola, 1998, p. 53.

⁶ MONDIN, B., Op. Cit., p. 103.

⁷ Ibidem, p.104.

⁸ O termo **eikon**, está relacionado não com o ser “essência”, mas, com o agir que significa uma semelhança no plano da ação, assim o homem se assemelha a Deus enquanto faz o bem, e exerce o domínio sobre as coisas. O termo **homoiosis**, significa a consumação e o caminho que à ela conduz, de modo que a semelhança com Deus não é uma qualidade humana fechada em si mesma, senão uma orientação dinâmica rumo a própria consumação na semelhança do protótipo divino. A imagem tende a retornar à sua origem, e esse retorno é ao mesmo tempo o caminho para um cumprimento cada vez mais perfeito de sua semelhança. Cf. LENZ, B. Op. Cit., p. 234.

⁹ MONDIN, B. Op. Cit., p. 105.

¹⁰ LADARIA, L. F. Op. Cit., p. 53.

¹¹ LACOSTE, J.Y. Loc. Cit.

Ao falarmos de Clemente e da *Escola Alexandrina* não podemos ignorar os seus herdeiros que são os Padres capadóciolos. Entre os Padres capadóciolos foi Gregório de Nissa quem deu uma contribuição de grande relevância à doutrina da imago Dei. Para Battista Mondin, em se tratando do tema da imago Dei, ele pode ser considerado o representante da Patrística Grega, pois sua obra: “*De hominis opificio*”, é um tratado de antropologia filosófico-teológica. Nela Gregório afirma que o fato de ser o homem imagem de Deus é uma verdade revelada. Ao tentar explicar o termo *imago*, ele diz que uma imagem corresponde à reprodução fiel e integral do modelo, porque para ser verdadeiramente uma imagem, ela precisa possuir todos os atributos de seu modelo. Desta forma a aplicação desse conceito de imagem à doutrina da imago Dei fez com que ele afirmasse que sendo Deus o conjunto de todos os bens, o homem enquanto sua imagem também é dotado de todos eles.

Entretanto essa plenitude de bens que há no homem, observa Gregório, se dá dentro de uma diferença existente entre ele e Deus. Isso porque Deus é uma realidade subsistente, incriada e o homem recebe tais qualidades pela criação, ou seja, participando da natureza divina, mas sempre como uma criatura que está fundamentalmente separada dele. Próximo também do pensamento de Filon, Gregório de Nissa afirma que Deus efetuou duas criações, a imago Dei ideal e a real, histórica¹². Assim, na sua visão, todos os traços fundamentais da alma (espiritualidade, liberdade, incorruptibilidade) fazem com que ela seja semelhante a Deus. Mas é a característica humana da liberdade que é atribuída por Gregório como o traço mais marcante da semelhança do homem com Deus. No entanto ele fala que não é qualquer exercício da liberdade que torna o homem semelhante a Deus, mas somente aquele em que o homem lhe permanece submisso¹³.

Ele ainda afirma que o corpo é indiretamente imagem de Deus e para isso endossa sua posição nos traços de semelhança com Deus presentes no corpo humano. Além disso, ele diz que em comparação com os animais, o homem tem um corpo que é adaptado a sua alma racional. A primeira característica desse fato é a posição vertical, que consiste num sinal expressivo de sua dignidade superior, além de outros traços como: a mão, os sentidos, o rosto e os órgãos da fala. Ao

¹² Ibidem, p. 108.

¹³ Ibidem, p. 110.

abordar a imago Dei real, histórica, ele diz que a semelhança opera em duas direções: em direção a Deus, através da alma e de suas faculdades e em direção aos animais, através do corpo e de sua sexualidade¹⁴. A segunda direção em que opera a imago Dei histórica, mencionada por Gregório traz à tona a sua visão pessimista em relação à sexualidade humana, concebendo-a como a corrupção da “*Imago Dei*”, visto que ela está intimamente ligada à dimensão corporal, que é fonte de muitas paixões. Em sua antropologia não se consegue ver diferença entre ícone e essência¹⁵, pois em sua opinião a *Imago* deve conter à reprodução fiel e integral do modelo, e conseqüentemente uma estreita semelhança com ele, mesmo que diferente em sua identidade.

2.1.2.

Escola Antioquena

Junto à Escola Alexandrina, temos também a linha asiática e africana que ficou conhecida na história como a Escola de Antioquia. Essa escola uniu as duas narrativas da criação, fazendo as mesmas acentuações cristológicas do apóstolo Paulo. Nela podemos mencionar um grande pensador, Irineu¹⁶. Irineu foi antes de tudo um pastor que estava no vale do Ródano, diante de seitas gnósticas que propagandeavam suas posições. Nesse contexto suas preocupações pastorais o

¹⁴ Ibidem, p. 109.

¹⁵ Se a imagem não é exata, não é imagem, a partir dessa afirmação de Gregório podemos dizer que há dois pontos obscuros em sua antropologia. O primeiro diz respeito a imago ideal, pode-se concluir que em seu pensamento ele não a considera do mesmo modo de Fílon, isto é, como realidade criada antes do início da história para servir de modelo na produção de cada homem. Mas a considera como um projeto, um programa ideal que Deus excogitou para a humanidade, mas que historicamente nunca existiu. Assim a imago Dei, é ainda uma meta que o homem alcançará depois da vida presente caso tenha vivido de acordo com os preceitos divinos a exemplo de Jesus Cristo. O segundo ponto obscuro é o papel que Gregório atribui à sexualidade encarando-a entre as causas do desmerecimento da Imago Dei, porém também vê um papel positivo na sexualidade depois do pecado original, pois Deus se serve dela para assegurar a propagação da humanidade. Esta postura revela a influência do Platonismo sobre o seu pensamento. Cf. Battista Mondin. Op. Cit., p.111.

¹⁶ Ladaria afirma que na escola de Alexandria, há uma forte referência cristológica ao tema da imagem, pois ao fala de uma criação não à imagem de Deus Pai, mas à do Logos. Assim, entende-se que a criação à semelhança divina só pode ser compreendida a partir do Filho (Lógos eterno), a imagem verdadeira de Deus, cf. Luis, F. Ladaria, Op. Cit., p. 53.

levaram a escrever suas obras, cuja mais importante foi *Contra as Heresias*, que tem como título original: *Exposição e Refutação da Falsa Gnose*.

Devido a sua grande capacidade intelectual, seu pensamento exerceu grande influência sobre os teólogos posteriores como o próprio Tertuliano mencionado acima, Hipólito de Roma e Atanásio¹⁷. Além disso, inspirando-se na teologia da Ásia Menor, Irineu foi o primeiro pensador cristão em sua doutrina da economia divina a esboçar uma teologia sistemática da imagem. Seu raciocínio tinha como substrato o plano salvífico de Deus, um plano que vai desde o início até o fim da história¹⁸. Outro traço de seu pensamento, é que ele também foi fortemente influenciado pela visão escatológica da antropologia paulina, o que fazia com que ele entendesse que além do Verbo invisível, o homem tinha sido criado a partir do Verbo encarnado, dando assim uma importantíssima valorização à humanidade de Cristo¹⁹. Foi a partir desse princípio que chegou a afirmar: no momento em que Deus estava modelando o primeiro Adão no barro, Ele pensava no seu Filho que se faria homem para ser o Adão definitivo²⁰.

Na sua compreensão o homem era composto de três dimensões: o corpo, a alma e o espírito. O espírito consiste na sua participação em Deus, por conta disso ele dizia que, antes do pecado, Adão possuía somente em germe e de maneira frágil a imagem e semelhança divina, vendo o homem como um ser sempre em crescimento, em devir, ou seja, inacabado²¹. Essa postura de Irineu estava intimamente ligada à distinção entre ícone e essência, que ele mesmo introduziu na antropologia patrística. De modo que ele identificou o ícone com a razão humana e a essência com o livre-arbítrio, que consiste na capacidade da fé e da obediência. Desta forma, defendia que a semelhança consiste na essência divina no homem, sendo ela que traz a revelação do seu destino à comunhão com Deus.

Assim, com a perda da semelhança que Adão tinha com Deus, resultado do pecado, Irineu entendeu que a consumação plena da imago Dei só poderia acontecer em Jesus Cristo, que manifestou plenamente a imagem de Deus modelo,

¹⁷ LIÉBAERT, J. *Padres da Igreja*, vol. I, São Paulo: Edições Loyola, 2ª. Edição 2004, p. 56.

¹⁸ FRIES, H., *Op. Cit.*, p. 350.

¹⁹ LADARIA, J. L., *Op. Cit.*, p. 53.

²⁰ LATOURELLE, R. & FISICHELLA, R., *Dicionário de teologia fundamental*, Aparecida: co-edição Ed. Vozes e Ed. Santuário, 1994, p. 68.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

por ser o Lógos preexistente²². Nesse sentido Irineu relacionava as afirmações paulinas e deuteropaulinas sobre Jesus Cristo como imagem de Deus, com o Logos feito homem²³. Daí ser o fato de Jesus Cristo como a verdadeira imagem de Deus, a base de sua teologia histórico-salvífica²⁴. Também devemos observar que, ao ressaltar a importância da humanidade de Jesus Cristo na salvação do homem, Irineu valorizou juntamente o ser humano concreto e seu universo²⁵. E essa valorização da dimensão corporal em oposição ao dualismo pessimista, aparece de modo contundente em sua máxima: “A glória de Deus é o homem vivo”.

O pensamento de Irineu é visto como um pensamento positivo e dinâmico, além disso, se harmoniza bem com a compreensão da ciência contemporânea sobre as origens humanas²⁶. Aqui está algo marcante no pensamento de Irineu que também é defendido por Pannenberg, que Adão na verdade não era a imagem de Deus, mas foi criado segundo ela²⁷. Como vimos acima, ao classificar Cristo como a imagem-modelo, ele classifica o homem como a imagem-cópia que será convertida pelo modelo.

Irineu exerceu uma imensurável influência no pensamento cristão, proclamando uma visão positiva da corporeidade, contrapondo-se ao gnosticismo de sua época. Sua influência conseguiu resistir à forte influência que o gnosticismo já vinha exercendo na fé cristã, através de grandes pensadores como Clemente e Gregório de Nissa. Estes, a partir de uma visão platônica, enfatizavam a semelhança do homem com Deus somente na alma, desprezando totalmente a dimensão corporal do ser humano, pois conforme vimos acima, Clemente e Gregório seguiram os passos de Fílon, e conceberam a semelhança do homem com Deus somente através do Lógos pré-existente.

No entanto, tal redução da semelhança do homem com Deus somente à razão devido à influência platônica, se impôs tanto no oriente como no ocidente.

²² LENZ, B., Op. Cit., p. 234.

²³ PANNENBERG, W., **TS2**, p. 239.

²⁴ *Ibidem*, p. 238.

²⁵ LIÉBAERT, Op. Cit., p. 66.

²⁶ *Ibidem*, p. 69.

²⁷ Foi a sua postura em distinguir categorialmente imagem e semelhança, que lhe permitiu afirmar que após a queda, o homem perdeu a semelhança ficando somente a imagem. A teologia de Irineu se apóia no conceito de semelhança em distintos graus de intensidade, afirmação que para Pannenberg é demasiadamente problemática, visto que ela não pode ser sustentada exegeticamente.

Primeiramente devido à influência exercida por Gregório de Nissa, mas, principalmente por causa de Agostinho que através de suas obras impactou toda a teologia cristã ocidental. O enraizamento do pensamento agostiniano foi tão profundo na antropologia cristã que vigorou na escolástica latina, também ficando implícita na teologia da reforma e pós-reforma²⁸. Assim diante da imensa influência agostiniana, temos uma explicação para o fato de que os posicionamentos de Irineu ficaram soterrados.

2.1.3.

Escola Ocidental

A escola ocidental, em sua maioria, desenvolveu uma antropologia influenciada pelo platonismo²⁹. Nela também é sensível a influência da antropologia estóica, o que conduziu a uma forte ênfase na liberdade como característica da semelhança do homem com Deus³⁰. Seu maior teólogo foi Agostinho de Hipona, também considerado o mais influente teólogo cristão, de modo que não poderíamos nesse percurso histórico sobre a doutrina da imago Dei deixar de estudar seu pensamento.

A doutrina da imago Dei é o tema dominante da reflexão antropológica agostiniana sendo tratada nas suas obras de maior importância³¹. No entanto, por causa da controvérsia ariana, ele enfatizou nesta doutrina a unidade divina. Por conta disso chegou até a eliminar categorias que podiam dar lugar a interpretações subordinacionistas³². Agostinho elaborou a partir da realidade humana a sistematização do conceito de Deus trino, para isso ele desenvolveu sua definição da imago, entendendo que ela é imagem do Filho e também da Santíssima Trindade³³.

Em relação à concepção de que o Verbo gerado pelo Pai é sua imagem perfeita, e que o homem criado por Deus é sua imagem imperfeita, semelhante mas não idêntica à realidade divina, Agostinho faz diferenciação da imago em

²⁸ PANNENBERG, W., **TS2**, p. 237.

²⁹ LACOSTE, J.Y., Op. Cit., p. 153.

³⁰ FRIES, H., Op. Cit., p. 351.

³¹ MONDIN, B., Op. Cit., p. 112.

³² LADARIA, L. F., Op. Cit., p. 55.

³³ XAVIER, O. de M. & SILANES, Nereo, Dicionário Teológico: O Deus Cristão, São Paulo: Ed. Paulus, 1988, p. 48.

duas espécies: uma imago que é da mesma substância do modelo e outra que é de substância diversa. Para ele toda imagem é semelhante, mas nem tudo que é semelhante chega a ser imagem, sendo necessário haver uma relação de causa e efeito. Também para Agostinho, a imagem de Deus consiste na alma e mais precisamente na mente. Em relação à mente, ele distingue duas razões: uma é a razão inferior, voltada para as coisas deste mundo; e outra é a razão superior, incorruptível, que é a imago Dei, que está voltada para as verdades eternas³⁴.

Para alcançar um conhecimento melhor de Deus através do homem e uma compreensão mais adequada do homem, Agostinho em sua obra “De Trinitate” colhe na alma humana todas as analogias que essa apresenta da SS. Trindade³⁵. Ao ver no entendimento, na vontade, e na memória uma correspondência da imagem da SS. Trindade, Agostinho aponta para o caráter trinitário da vida psíquica humana, como uma grande analogia (analogia entis) da vida triúna de Deus³⁶. Mas para Agostinho é evidente que o pecado não pôde destruir ou corromper completamente a imago Dei, porque ela faz parte da essência do homem.

Mas o pecado deformou a Imago Dei de tal forma, que o homem não consegue com as suas próprias forças colocá-la em ordem. Por isso Deus decidiu restaurar a imago Dei enviando seu Filho Unigênito para comunicar ao homem um novo poder de conhecimento e amor pelas verdades eternas³⁷. Desta forma a imago Dei restaurada viabiliza a participação na vida divina, do mesmo modo que atuava a imago Dei originária, através do conhecimento de Deus, da prática da justiça e santidade.

Conclusão

Como já falamos, a influência de Agostinho foi dominante no pensamento ocidental. Para ele o homem é imagem de Deus ao participar de sua essência, mas

³⁴ MONDIN, BATTISTA. Op. Cit., p. 118.

³⁵ São três as principais: (a) mens, amor, notitia; (b) memória, intelligentia, voluntas; (c) memória, intelligentia, amor. Cf. Battista Mondin, Op. Cit., p. 119.

³⁶ BRAATEN, C. E. & JENSON R. W., Dogmática Cristã. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, p. 333.

³⁷ PANNENBERG, W., Antropologia en Perspectiva Teológica. Implicaciones religiosas de La teoria antropológica, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993, p. 121. De agora em diante ao citarmos esta obra procederemos da seguinte forma: usaremos o nome do autor, a página e a abreviação **APT**, para indicar o seu título.

teve com o pecado a conturbação dessa imago Dei (deformação da imagem). Por causa a influência deste pensamento no ocidente, perdeu-se em ampla medida a compreensão do homem como criado segundo a imagem de Cristo, como também a referência ao Lógos eterno³⁸. No entanto foi sobre o pano de fundo do entendimento da imago Dei a partir de dois tipos de imagem “modelo e cópia”, que se desenvolveu a teologia patrística da imagem e semelhança divina³⁹. Os Padres da Igreja primitiva, apesar de suas diferenças, estiveram em completo acordo que a imagem de Deus no homem consistia principalmente nas suas faculdades, ou seja, nas características racionais e morais do homem, na sua capacidade para a santidade, ainda que alguns tenham pensado também em características físicas⁴⁰.

Na perspectiva platônica era muito compreensível atribuir à natureza do homem a imago Dei, no sentido de uma relação de modelo e cópia entre o divino e o humano, vinculando-a com a razão humana, e não levando em consideração as afirmações neo-testamentárias que falavam sobre Jesus, como a verdadeira imagem de Deus. Assim tornou-se praticamente um consenso que do ponto de vista cristão só se chega a ser justo pela Graça divina, e foi dessa forma que a teologia cristã tem pensado a homoiosis, a saber como um dom da Graça divina que concedido ao primeiro homem foi perdido no pecado original, sendo então restaurado em Cristo na justificação do pecador⁴¹.

2.2.

Na Idade Média

Na Idade Média veremos somente os dois mais destacados teólogos escolásticos, pois eles podem representar o que foi pensado sobre a doutrina da imago Dei naquela época. São eles Tomás de Aquino e Boaventura, que desenvolveram a doutrina agostiniana da imagem a partir de conceitos aristotélicos⁴². Tais conceitos geraram a distinção entre justiça original e imago Dei, fazendo com que na Escolástica Latina se concebesse além da imago Dei a existência de uma graça extrínseca, chamada justiça original. Era a justiça

³⁸ LADARIA, L. F., Op. Cit., p. 55.

³⁹ LENZ, B., Op. Cit., p. 233.

⁴⁰ BERKHOF, L., Teologia Sistemática. México: Editora T.E.L.L., 4ª. Edição, 1979, p. 238.

⁴¹ PANNENBERG, W., APT, p. 59.

⁴² FRIES, H., Op. Cit., p. 352.

original, uma graça externa que viabilizava a comunhão entre Adão e Deus, um dom que não fazia parte da essência humana e perdido por causa do pecado não incidiu na perda da *imago Dei*⁴³.

2.2.1.

Boaventura

Começaremos nossa incursão pela Idade Média através de Boaventura, um filósofo franciscano que a exemplo de Fílon, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa e Agostinho fundamentou sua doutrina da *imago Dei* sobre motivos de ordem filosófica ou bíblica. Assim na sua compreensão todas as coisas são imitações de Deus, mas em graus diferentes: algumas são simplesmente um vestígio (*vestigium*), outras imagem (*imago*) e outras, enfim, perfeita imitação (similitudo) de Deus. Encarando o mundo como uma espécie de livro que reflete a Trindade que o produziu.

O motivo de vestígio é encontrado em todas as criaturas, o motivo de imagem em todos os intelectos espirituais de caráter racional e o motivo de semelhança somente naqueles que são realmente conforme Deus⁴⁴. Boaventura seguindo o uso que já se tinha firmado junto aos escolásticos no século XI, modifica e subverte o significado que Agostinho havia atribuído aos termos *imago* e *similitudo*. Pois enquanto para o doutor de Hipona, *similitudo* significava uma semelhança genérica e imprecisa, e *imago* indicava uma semelhança marcada e precisa, para Boaventura, *similitudo* indica uma semelhança ainda mais perfeita do que a indicada pelo termo *imago* em Agostinho.

Porém na distinção dos significados do termo *imago*, Boaventura segue Agostinho, ao fazer a distinção principal entre *imago naturalis*, que corresponde à imagem que se assemelha ao modelo por sua própria forma natural (essencial), e *imago artificialis*, em que a semelhança se dá por um aspecto, de forma acidental.

⁴³ PANNENBERG, W., *APT*, p. 58.

⁴⁴ PANNENBERG, W., *APT*, p. 124.

Outra divisão importante em Boaventura é entre a imago **naturalis**, que significa uma semelhança que depende da própria natureza da coisa em si, e **imago connaturalis**, que se dá por uma semelhança ao modelo⁴⁵. Esclarecidos os significados dos termos imago, vestigium e similitudo, e fixados os vários tipos de imago, Boaventura defende que a imago Dei pertence à própria essência da criatura.

Seguindo esse raciocínio, ressalta os modos pelos quais o homem pode assemelhar-se a Deus, para isso afirma ainda que há uma semelhança de três tipos: proporcionalidade, causa e efeito, modelo e cópia. Pois para ele a imago Dei não é o resultado automático da estrutura ôntica interior do homem. Tal estrutura torna-o capaz da imago Dei, mas não o constitui de fato semelhante a Deus, isso porque Ele nos criou à sua imagem, somente porque nos fez racionais, colocando em nossa alma inteligência, vontade e sensibilidade. De forma que essas características são as potências de nossa alma e não partes dela, porque a alma sendo simples não tem partes, e por isso é imortal. Assim como nós temos inteligência e vontade finitas, Deus também tem Inteligência e Vontade, no entanto na dimensão infinita. Da mesma maneira que Agostinho, Boaventura entendia a atuação da imago Dei, ligada à tomada de consciência do homem. Pois somente quando ele se torna consciente de sua semelhança com Deus reagindo de acordo com essa realidade, ou seja, dirigindo sua atenção e seu amor a Deus é que ele se torna a verdadeira imago Dei.

Seu pensamento se separa de Tomás de Aquino no fato de ver a semelhança do espírito humano com Deus primordialmente no ato de dirigir-se a Ele⁴⁶. Nele a história da salvação tem grande importância, visto que é através da salvação que se dá a restauração da imago Dei que foi deformada. Desta forma ele enfatiza que foi através da encarnação da segunda pessoa que a deformação causada pela soberba dos progenitores e a restauração desejada pelas três pessoas da Trindade realizou-se. É por isso que a seu ver Jesus é o exemplo e o modelo, ou seja, o protótipo que o homem deve seguir para realizar plenamente em si a imagem de Deus⁴⁷. Além disso, Deus quis dar a Adão uma semelhança com Ele, através da

⁴⁵ Ibidem, p. 125.

⁴⁶ FRIES, H., Op. Cit., p. 352.

⁴⁷ PANNENBERG, W., APT, p. 128.

elevação do homem à vida sobrenatural. E assim o fez infundindo em Adão uma Graça sobrenatural, que significava a participação na vida divina, que tornou Adão santo como Deus é santo.

2.2.2.

Tomás De Aquino

Vejam agora o posicionamento de Tomás de Aquino que na teologia da Idade Média, proseguiu de uma forma muito peculiar na linha de Agostinho. Ele compreendia que por causa da sua natureza intelectual a alma humana tinha a imagem de Deus, acreditando ser a alma o que capacita o homem a amar e conhecer Deus. Tomás então, acompanhando a maior parte dos padres e teólogos medievais, reconhece que a *imago Dei* é eminentemente propriedade da alma, já que possuidora das faculdades espirituais, próprias também da natureza divina, isto é, o conhecer e o querer⁴⁸. No entanto, para conhecê-lo, o homem precisava da ajuda divina, que lhe dava condições de continuar no caminho de santidade. Mas em sua visão a intervenção divina dependia do esforço e resolução de Adão em crer e obedecer. Assim a manifestação da Graça na “*imago Dei*” concebida por Tomás é dependente do mérito humano.

Em sua teologia da imagem, Tomás se desliga por completo da cristologia, discernindo entre imagem e semelhança, concebendo tal distinção a partir do pensamento de Agostinho da existência de um estado de graça original⁴⁹. Ao vincular a imagem à capacidade intelectual e ao livre-arbítrio do homem, Tomás entendia a semelhança como algo acrescentado pela graça concedida a Adão. Então do mesmo modo que Agostinho e Boaventura, Tomás afirmou que a *imago Dei* deriva própria e principalmente da natureza intelectual do homem⁵⁰. Seguindo nessa linha de raciocínio, Tomás de Aquino afirmou que o pecado não causou a perda da *imago Dei*, mas somente a perda da graça original que era desfrutada por Adão. Porque a seu ver se o homem tivesse perdido a imagem de Deus, ele se tornaria como os demais animais. Tomás busca resolver a questão da queda em perfeita coerência com a sua doutrina sobre os elementos constitutivos essenciais

⁴⁸ PANNENBERG, W., *APT*, p. 133.

⁴⁹ FRIES, H., *Op. Cit.*, p. 153.

⁵⁰ PANNENBERG, W., *APT*, p. 134.

da imagem humana de Deus, levando em consideração os elementos que pertencem às faculdades espirituais do conhecer e do querer. Assim ele se refere a imago Dei de três formas diferentes:

- * **Imago Criationis**, considerada em relação a criação.
- * **Imago Similitudinis**, considerada em relação a Trindade.
- * **Imago Recreationis**, considerada em relação a graça.

Para Tomás de Aquino o homem, com o pecado, perdeu a imago recreationis e pelo fato que essa imagem não fazia parte de sua essência, ao perdê-la continuou sendo homem⁵¹. Segundo ele pode-se dar na imago criationis a igualdade de tipo proporcional, mas não de paridade. Sendo assim frisa que são três as propriedades fundamentais do modelo (exemplar): imitação, prioridade e originalidade⁵². Deus é o modelo supremo do homem e único de todas as coisas, por isso é reproduzido por elas de modos e graus diferentes. Da proposição de que Deus é a causa eficiente principal e, portanto também a causa exemplar de todas as coisas, ele chega à conclusão que o homem é cópia da imagem de Deus. Desta forma afirma que a exemplaridade não se refere somente a uma parte, mas ao homem inteiro porque abrange a alma e o corpo.

Vale lembrar que alguns autores de inspiração platônica agostiniana antes dele haviam restringido a imago Dei à alma e à razão. Entretanto a compreensão da imago Dei de Tomás de Aquino presta-se magnificamente para ilustrar não só os aspectos estáticos, mas também os dinâmicos da realidade humana, podendo proporcionar uma compreensão e uma explicação de todas as fases principais da história da salvação: a elevação ao estado sobrenatural (como o dom de uma semelhança mais marcada com Deus); queda (como deformação da imago Dei); redenção (restauração da semelhança com Deus)⁵³.

Conclusão

⁵¹ PANNENBERG, W., **APT**, p. 138.

⁵² PANNENBERG, W., **APT**, p. 131.

⁵³ PANNENBERG, W., **APT**, p. 139.

Na compreensão de Boaventura, como Deus é o autor de todas as coisas, não há no universo uma criatura sequer que em grau mais ou menos acentuado não se pareça com ele. Isto porque ele diz que Deus colocou na natureza criada vestígios de sua imagem e semelhança. Os vestígios são as marcas da ação de um agente, como as marcas dos cascos de um cavalo na areia de uma praia não são imagens do cavalo, mas apenas vestígios dele. Seguindo a linha de interpretação de Agostinho, Boaventura deu uma relevante contribuição.

Também diante do que vimos podemos frisar a ampliação da noção de imago Dei feita por Tomás de Aquino. Vale ressaltar ainda que os historiadores vêem nele o iniciador de uma nova antropologia teológica, porque ao recorrer às categorias da metafísica hilemorfista e substancialista de Aristóteles para interpretar os dados da revelação cristã, ele foi além das categorias da metafísica exemplarista de Platão e dos neoplatônicos ao assumir como base a perfeição do ser⁵⁴. Por isso a metafísica de Tomás oferece uma chave para a solução também dos problemas mais difíceis e espinhosos da antropologia.

A recente historiografia expôs duas questões importantes. Primeiramente na visão filosófica de Tomás de Aquino há uma significativa contribuição platônica e em seguida mesmo utilizando muitas categorias colhidas nos filósofos precedentes, Tomás é criador de um sistema filosófico original. Esse período da Idade Média teve uma grande influência no pensamento católico a respeito da imago Dei. Vendo o estado original de Adão como um estado de perfeição, perfeição que era devido à Graça divina extrínseca a natureza do homem e possibilitando sua comunhão com Deus.

2.3.

Na Reforma

A antropologia teológica da Reforma se distancia da compreensão da imago Dei de Irineu e da escolástica medieval ao entender que ela não é só o fundamento da comunhão efetiva com Deus, mas também a justiça do primeiro homem. Assim

⁵⁴ PANNENBERG, W., *APT*, p. 129.

para os reformadores, por causa do pecado não somente se perdeu a “similitudo”, mas, a própria imago Dei. Essa compreensão gerou um distanciamento da concepção medieval e católica sobre a doutrina da imago Dei, entendendo que é a natureza mesma do homem que foi corrompida pelo pecado⁵⁵. Esse distanciamento teve uma base exegética, já que os reformadores não fizeram distinção entre os termos imagem e semelhança, considerando que no texto os dois termos tinham o mesmo significado, e por serem sinônimos deviam ser entendidos como equivalentes.

Com a imago Dei, os reformadores protestantes tinham compreendido especialmente o estado de pureza do homem, em conformidade com o relato sacerdotal de Gênesis 1 e 2. Foi a justiça original que foi atingida pelo pecado, e dessa forma o homem caído ficou **totalmente** corrompido. Por causa disso os reformadores deram grande ênfase à graça de Deus, descrevendo o homem depois da queda como dependente inteiramente da ação misericordiosa divina, já que sua razão e o livre-arbítrio ficaram profundamente afetados e condicionados pelo pecado, fazendo-se necessário que Cristo libertasse o homem de sua escravidão e restabelecesse a justiça original que Adão perdeu⁵⁶.

2.3.1.

Em Lutero

Os reformadores, começando por Lutero, como vimos acima rejeitaram a distinção entre imagem e semelhança, entendendo os dois termos como a justiça original e algo pertencente à própria natureza do homem em sua condição originária. Lutero afirmou que de posse dessa imagem divina o homem era como os anjos, e após perdê-la inteiramente tornou-se como os animais. Então o homem, para Lutero, após a queda não tinha nada de grande significação que o distinguisse dos animais, por não poder mais chegar a Deus. Num debate acerca

⁵⁵ PANNENBERG, W., *APT*, p. 60.

⁵⁶ LACOSTE, J.Y. *Op. Cit.*, p. 154.

do homem, Lutero disse que a partir da definição filosófica do ser humano, podemos ver que a sua faculdade principal é a razão, que consiste na qualidade que o distingue do animal. No entanto ela não tem mais nenhum valor teológico porque após os efeitos da queda ela já não tem utilidade para conduzir o homem à comunhão com Deus⁵⁷.

Pela queda sua inteligência foi entenebrecida, suas emoções pervertidas e seu livre-arbítrio anulado. Segundo Lutero, estando o homem totalmente depravado não há nele nenhuma possibilidade de esperança, fora a misericórdia divina. Pois pelo fato de ser possuidor duma natureza caída, está morto em seus delitos e pecados, sem Deus e sem esperança no mundo. Logo a consequência do pecado foi diretamente o fato que a imago Dei foi anulada ou negativizada, não tendo mais o efeito original.

Segundo o teólogo de tradição reformada calvinista, Louis Berkhof, o conceito de imago Dei que Lutero tinha era limitado às qualidades espirituais com que o homem fora dotado originalmente, ou seja, a justiça original⁵⁸. Ao pensar desta forma ele não pôde reconhecer suficientemente a natureza essencial do homem, como distinta dos anjos de um lado e dos animais de outro. Para Lutero a semelhança “similitudo” e justiça original “iustitia originalis” do estado primitivo são a mesma coisa, e juntamente com a justiça original perdeu-se a semelhança divina⁵⁹. Então com a perda completa da imago Dei por causa do pecado, o que o distingue dos animais tem pouca relevância religiosa e teológica, ou seja, por causa do efeito devastador do pecado o homem carece totalmente da graça divina para poder desfrutar da comunhão com Deus novamente.

Lutero permanece na linha agostiniana de uma visão pessimista do homem e por conta disso glorifica fortemente a misericórdia de Deus⁶⁰. De modo que no seu entendimento, só Cristo com a sua graça é capaz de trazer de volta o homem à comunhão com Deus. Podemos ressaltar aqui que em sua antropologia, Lutero compreende o homem a partir de seu relacionamento com Deus, e mesmo pecador está ele destinado à justificação. Adão é retratado como quem foi feito para a

⁵⁷ Martinho Lutero, Obras Seleccionadas, Vol. 3, Debates e Controvérsias, Porto Alegre: co-edição Ed. Sinodal e Ed. Concórdia, 1992, p. 193.

⁵⁸ BERKHOF, L., Op. Cit., p. 245.

⁵⁹ FRIES, H., Op. Cit., p. 352.

⁶⁰ MIRANDA, M. F. A Salvação de Jesus Cristo. A doutrina da graça, São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 25.

comunhão racional, moral e espiritual com o seu criador, e por isso desfrutou de suas capacidades em plena perfeição. O destino, a justificação que conduz o homem à comunhão com Deus, é sublinhado por Lutero, pelo fato de que Adão, enquanto imagem de Deus, vivia num estado de perfeição original e desfrutava de um conhecimento especial d'Ele, tendo condição de crer que Ele era bom, atitude que gerava comunhão entre ele e Deus⁶¹.

2.3.2.

Em Calvino

Calvino também concebia a imagem e semelhança do homem com a integridade, justiça e santidade. No entanto sua visão não é tão pessimista como a de Lutero. Para ele, com o pecado de Adão não houve uma total destruição da imagem, ou seja, ela não foi totalmente apagada, mas corrompida a tal ponto que o que restou foi uma horrível deformação⁶². Dessa forma só foi apagada a imagem celeste que ele trazia, o que também foi o suficiente para que o homem ficasse alienado de Deus. Mas o homem, ao alienar-se de Deus, alienou-se também de todos os bens que fazem parte da comunhão com Ele⁶³. No lugar da virtude, da santidade e da justiça, ornamentos de que estava revestido originalmente quando tinha em si a semelhança com Deus, vieram os horríveis males, a saber, a ignorância, a fraqueza, a torpeza, a vaidade e a injustiça.

Calvino entende ainda que o pecado passou aos descendentes por geração e não por imitação, pois Deus colocou em Adão os bens espirituais que quis dar à natureza humana, mas Adão os perdeu e por causa dele nós também os perdemos⁶⁴. Portanto somos produtos de semente imunda, nascemos maculados pela infecção do pecado, pois Adão como representante da raça humana fez com que toda ela se corrompesse pela sua corrupção. A teologia reformada que segue a linha de Calvino, enfatiza o papel de Adão e a nossa relação com ele, e ao tratar disso, alguns teólogos defendem a existência de uma solidariedade da espécie humana. Segundo eles, o Antigo Testamento, em vários textos, apresenta uma

⁶¹ BRAATEN, C. E. & JENSON R. W., *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, p. 334.

⁶² FRIES, H., *Op. Cit.*, p. 155.

⁶³ CALVINO, J., *As Institutas*, São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2006, p. 85.

⁶⁴ *Ibidem*, *Loc. Cit.*

unidade coletiva do grupo⁶⁵, consistindo num profundo vínculo grupal, ou seja, numa responsabilidade mútua pelas ações de cada indivíduo⁶⁶.

O resultado disso é a extensão vertical da personalidade do grupo, que é a aplicação de um mérito ou demérito àqueles que não participaram individualmente do ato em si. Para alguns estudiosos uma declaração sucinta desse princípio encontra-se no livro de Êxodo 20,5-6⁶⁷:

“não te prostrarás diante deles nem lhe prestarás culto, porque sou o Senhor teu Deus, Deus zeloso, que castigo os filhos pelos pecados de seus pais até a terceira e quarta geração daqueles que me desprezam, mas trato com bondade até mil gerações aos que me amam e obedecem os meus mandamentos”.

Na compreensão de Calvino, Deus criou somente uma raça humana e Adão como o primeiro homem era o seu representante, sendo que naquela ocasião toda a raça humana estava presente nele. Então quando ele pecou e caiu, toda a espécie também caiu com ele. Calvino nessa questão entende que a imputação do pecado a toda humanidade se dá por causa da unidade da espécie. De tal modo que, quando Adão tornou-se pecador, todos os seus descendentes também se tornaram pecadores juntamente com ele. Os pensadores reformados em sua maioria lêem o versículo doze do quinto capítulo da carta de Paulo aos Romanos dessa forma, a partir de dois princípios tradicionais: o realismo e o federalismo⁶⁸.

⁶⁵ Pannenberg aborda esta questão falando do significado do indivíduo na comunidade, mas, segundo ele essa concepção foi abolida a partir do profeta Ezequiel (Ez 18,20). Cf. Wolfhart Pannenberg, *El Hombre como Problema*. Barcelona: Herder, 1976.p. 14.

⁶⁶ Vejamos alguns aspectos sobre a unidade grupal entendida no pensamento reformado de linha calviniana: identificação com o ancestral, que para alguns estudiosos se faz presente no Antigo Testamento. Em Malaquias 1.3,4; por exemplo, Esaú e a nação de Edom são considerados equivalentes, os acontecimentos e a história da nação são contados como se fizessem parte da biografia do ancestral. Outro exemplo está em Oséias 11.1; este texto para alguns aprofunda o conceito hebraico do nome, pois ao invés de verem o nome como um recurso prático para distinguir uma pessoa das outras, os israelitas antigos entendiam que os nomes eram portadores do caráter. A casa levava o nome do pai, e dessa forma, o caráter do patriarca permeava o lar. Cf. SHEDD, Russel, P. *A Solidariedade da Raça*, São Paulo: Vida Nova 1ª edição, 1995, p. 17-22.

⁶⁷ Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional, São Paulo: Vida, 2000.

⁶⁸ O realismo, interpreta o texto de Rm 5.12 de modo literal, o que significa que todos nós estávamos presentes e envolvidos no pecado de Adão. Assim a natureza humana genérica universal, que abrange a natureza individual de todos os homens, achava-se presente de alguma forma (esta posição traz algumas dificuldades em relação à cristologia). O federalismo (do termo latino *Foedus* = aliança) tem em vista o paralelo entre Adão e Cristo, nossa solidariedade universal

O resultado do pecado foi que acabou a compreensão genuína do homem a respeito de Deus, porque após o pecado o homem ficou privado da luz divina. Assim podemos concluir que, para Calvino, o pecado original é uma corrupção e perversidade na nossa natureza, fazendo gerar continuamente em nós as obras da carne. Por isso em Calvino a definição de *imago Dei* traz luz ao estado original de pureza do homem, já que sua imagem consiste naquela integridade original da natureza: a saber, o dom que o homem perdeu por causa do pecado, o qual se revela no verdadeiro conhecimento, justiça e santidade. Dessa forma em relação a pergunta se a imagem de Deus pertence à verdadeira essência humana, a teologia reformada não vacila em dizer que ela constitui a essência do homem⁶⁹.

Calvino também entendia que o homem foi criado com dons singulares da parte de Deus, no entanto após a queda ele se encontra numa condição miserável⁷⁰. Residindo então a imagem Deus na alma e abrangendo tudo o que distingue o homem dos animais, não existe diferença em ser ícone e ter a essência, o que para ele é apenas um realce escriturístico. Ele distingue ainda os elementos da imagem de Deus que o homem não pode perder sem ficar descaracterizado, consistindo eles em qualidades e potências essenciais à alma humana. Distingue ainda as que ele pôde perder e seguir sendo homem, ou seja, as boas qualidades éticas da alma e suas faculdades. Essa segunda imagem de Deus é idêntica com a que se chama justiça original, pois é a perfeição moral da imagem que podia perder-se e que se perdeu por causa do pecado.

Conclusão

Observando um pouco do que os reformadores falaram a respeito da doutrina da *imago Dei*, podemos perceber grandes semelhanças, mas também algumas diferenças, como por exemplo, Lutero que assume uma postura muito mais pessimista que Calvino. No entanto em linhas gerais podemos dizer que os dois grandes reformadores concordam que os termos imagem e semelhança são sinônimos, concordam a respeito da existência de um estado original de perfeição e que tal perfeição original foi totalmente perdida por causa do efeito devastador

com Adão é da mesma espécie da mantida por Cristo com seus remidos, isto é, de liderança representativa ou federal.

⁶⁹ BERKHOF, L., Op. Cit., p. 244.

⁷⁰ CALVINO, J., Op. Cit., p. 85.

do pecado sobre toda a realidade humana. Assim a partir da postura assumida pelos reformadores, boa parte da teologia protestante ficou calcada num forte pessimismo antropológico e numa ênfase extremada na Graça e Misericórdia divina.

2.4.

Na Teologia Contemporânea

Na teologia contemporânea, o aspecto social da imagem de Deus é o que mais tem sido enfatizado pelos teólogos, pois na teologia atual fala-se muito do ser humano diante de Deus⁷¹. Em Rahner, por exemplo, a dimensão religiosa é interpretada em termos de aptidão transcendental, e no concílio Vaticano II também se afirma que Deus não criou o homem como um ser solitário⁷². A teologia contemporânea também se baseia numa interpretação cristológica ou escatológica da imagem de Deus no homem, um bom exemplo disso é Schleiermacher⁷³, renomado teólogo protestante do final do século XIX que rechaçou a idéia de um estado original de integridade e de justiça, porque na sua visão um estado de perfeição moral, de justiça e de santidade pode ser somente o resultado de um desenvolvimento. Assim afirmou que tal concepção é problemática cristologicamente, porque a imagem de Deus consiste numa certa receptividade do divino, na capacidade para responder ao ideal divino e para crescer na semelhança de Deus⁷⁴.

Faremos um resumo dos posicionamentos contemporâneos sobre a doutrina *imago Dei*, ressaltando suas linhas gerais. Uma observação que já de início podemos fazer é que, na teologia contemporânea, os estudiosos como já dissemos agrupam-se mais por posturas assumidas do que por sua pertença a uma confissão. Por causa disso preferimos nos guiar pela classificação feita por Battista Mondin em sua obra *Antropologia Teológica*. Ele, inspirado no Concílio de Calcedônia, distinguiu as posições antropológicas atuais em três tendências principais:

⁷¹ XAVIER, O. de M. & SILANES, Nereo, Op. Cit., p. 50.

⁷² LACOSTE, J.Y. Op. Cit., p. 156.

⁷³ Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã, Ed. Vida Nova, São Paulo, 1992, p. 311.

⁷⁴ BERKHOF, Op. Cit., p. 239.

maximalista, minimalista e moderada⁷⁵. Veremos a partir de sua compreensão como podemos compreender o desenvolvimento atual da doutrina da imago Dei.

2.4.1.

Tendência Minimalista

A tendência minimalista é a corrente que limita radicalmente a consistência ontológica do homem. Tal postura devido ao forte pessimismo chega a privar o homem de sua capacidade natural de alcançar a Deus, ainda que só com a mente. Essa postura é uma forte reação à possibilidade de uma teologia natural, e consiste num posicionamento que tem grande tradição entre os teólogos protestantes desde Lutero⁷⁶. No século passado ela foi abraçada por Barth, Brunner, Bultmann, Cox, Van Buren e muitos outros; no âmbito católico, Battista Mondin menciona alguns autores, a exemplo de González Ruiz.

Barth indubitavelmente é o maior expoente da teologia protestante do século passado. Ele afirma que o homem decaído não pode alcançar a Deus por suas forças, e que tudo que é humano (razão, cultura, religião) está em oposição a Ele⁷⁷. A seu ver os efeitos desastrosos do pecado atingiram a essência do homem; e mesmo sem descaracterizá-lo completamente, foram capazes de corromper sua razão e destruir a imago Dei. Devido a sua radicalidade pessimista em relação ao homem depois queda, Karl Barth afirma que nasceu entre Deus e o homem uma imensa oposição, que só pôde ser restabelecida através do sacrifício de Jesus Cristo, em que a unidade é restabelecida.

Brunner reagiu fortemente à posição de Barth, afirmando que a Imago Dei ainda é o ponto de contato da Divindade no homem, e mesmo depois da queda continua capacitando-o a receber a palavra, podendo ele aceitá-la ou não. A afirmação brunneana do ponto de contato fez com que ele fosse acusado de heresia por Barth e outros teólogos protestantes. Esse fato se deu porque as interpretações tradicionais da imago Dei no âmbito protestante geralmente referem-se a aspectos como: conhecimento humano (razão), consciência moral, perfeição moral original e imortalidade, além da capacidade para a santidade; ou

⁷⁵ MONDIN, B., Op. Cit., p. 143.

⁷⁶ Ibidem, p. 144.

⁷⁷ Ibidem, p. 145.

seja, aspectos que caracterizam o homem como espírito pessoal finito, que foi corrompido pelo pecado.

A crítica se deu porque, ao falar de um ponto de contato, Brunner se aproximou da posição católica e tomista, que defende uma preservação da imago Dei após a queda. Seu argumento dava base à teologia natural, o grande mal com que a neo-ortodoxia tanto lutou. No entanto Brunner permaneceu na linha protestante ao afirmar que a essência do homem consiste na relação com Deus e que ela foi pervertida pelo pecado, aglutinando assim duas posições: a católica e a protestante. A tendência minimalista, como vimos na sua postura teológica, contém um forte radicalismo e pessimismo antropológico, que por sua vez foi abandonado por Brunner e acentuado por Barth na sua disputa com a teologia liberal.

2.4.2.

A Tendência Moderada

A tendência moderada é inspirada no princípio tomista de que a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, sem com isso comprometer a gratuidade divina e sua transcendência. Ela é capaz de enxergar no homem uma consistência ontológica que faz dele capaz de conhecer Deus⁷⁸. Battista Mondin, cita em seu livro alguns pensadores dessa linha antropológica do lado católico entre os quais figuram: Parente, Maritain, Guardini; e no lado protestante, o brilhante teólogo norte-americano, Reinhold Niebuhr. Niebuhr, que faz distinção entre imago e similitudo, diz que a imago Dei é a base da transcendência do homem.

Portanto ela não foi destruída no seu aspecto formal e real pelo pecado, seguindo na mesma linha de raciocínio que é a base para a afirmação de Maritain, o qual afirma que no âmbito natural, através da observação, o homem tem a capacidade de conhecer Deus, pois a razão naturalmente move-se em direção à fé, para que esta preencha as insuficiências da razão⁷⁹. Essa postura teológica enxerga a razão humana como um instrumento para aproximação do homem à Deus.

⁷⁸ Ibidem, p. 149.

⁷⁹ Ibidem, p. 179.

2.4.3.

A Tendência Maximalista

O maximalismo antropológico é a corrente mais ousada que chega a atribuir ao homem uma idoneidade tal, que aos olhos de Battista Mondin parecem incompatíveis com a gratuidade divina e sua absoluta transcendência⁸⁰. Ele inclui nesta postura antropológica Pannenberg, o teólogo por nós estudado. Juntamente com ele figuram outros grandes teólogos do século passado: Karl Rahner, o maior teólogo católico do século XX, Teilhard de Chardin e Henri De Lubac⁸¹. Rahner, partindo do princípio da vontade salvífica universal de Deus, diz que o homem tem uma predisposição ontológica à graça divina. Essa postura está baseada na compreensão de que Deus cria para que a sua autocomunicação tenha um destinatário, ou seja, para comunicar fora de si a existência trinitária.

Em resposta à concepção tomista que ainda tem grande influência na antropologia católica, esta postura une no homem a graça incriada e a graça criada e fala que o homem tem intrinsecamente um dom que não pertence a sua essência, poderíamos dar como exemplo desse dom a nacionalidade, que é algo intrínseco do homem, mas não faz parte da sua essência. Dessa forma, fala-se de existencial sobrenatural frisando que o homem é dotado de inteligência e de liberdade que lhe possibilitam captar e livremente acolher o convite divino. Além disso, esta postura enxerga a encarnação mais profundamente, a ponto de afirmar que a vida de Jesus revela quem é Deus e como responder a Ele, ou seja, só na encarnação acontece a perfeição da imagem de Deus em nós⁸².

Podemos dizer que hoje esta é a tendência mais aceita, devido também a forte ênfase em interpretar toda a realidade a partir de Jesus Cristo, o que mostra que a intencionalidade salvífica de toda a ação divina e que ela se dirige a todo homem.

Conclusão

⁸⁰ Ibidem, p. 187.

⁸¹ Ibidem, p. 188.

⁸² Miranda, M. F. op. cit., p.45.

Pudemos ver em toda reflexão sobre a doutrina da imago Dei a existência de pontos comuns, mas também de grandes divergências. E assim como citamos a classificação de Batista Mondin, poderíamos citar as de outros teólogos. Porém cremos que as informações elencadas até o momento, são suficientes para fazermos uma introdução que constitui o pano de fundo necessário para o estudo de nosso tema. Agora vale lembrar que a compreensão da doutrina da imago Dei que mais se fixou no pensamento cristão foi a que se deu sob a influência de Agostinho. Ele concebia a imago Dei como um estado de perfeição antes da queda, e devido a sua influência perdeu-se no ocidente o enfoque cristológico que se dava ao tema, correlacionando-o ao Logos eterno.

Infelizmente seus passos foram seguidos pela escolástica católica através da compreensão de uma graça suplementaria. Pelos reformadores protestantes, que mesmo ao entenderem de forma diferente de Agostinho os termos imago e similitudo, também defendiam a existência de um estado de perfeição original vivido por Adão antes da queda, e advogavam o acontecimento de um trágico efeito do pecado sobre a imagem divina no homem. A influência dos reformadores se faz presente praticamente em todo o pensamento protestante, e por isso podemos ver claramente essa postura de um estado de perfeição original, nas Confissões de Fé. Elas desde o início do protestantismo tinham o intuito de normatizar o posicionamento das tradições reformadas. Vejamos, por exemplo, o que se diz sobre a criação, no segundo parágrafo do quarto capítulo da confissão de “*Fé de Westminster*”⁸³:

Depois de haver feito as outras criaturas, Deus criou o homem, macho e fêmea, com almas racionais e imortais, e dotou-as de inteligência, retidão e perfeita santidade, segundo a sua própria imagem, tendo a lei de Deus escrita em seus corações, e o poder de cumpri-la, mas com a possibilidade de transgredi-la, sendo deixados à liberdade da sua própria vontade, que era mutável. Além dessa escrita em seus corações, receberam o preceito de não comerem da árvore da ciência do bem e do mal; enquanto obedeceram a este preceito, foram felizes em sua comunhão com Deus e tiveram domínio sobre as criaturas. *Ref.* Gen. 1:27 e 2:7; Sal. 8:5; Ecl. 12:7; Mat. 10:28; Rom. 2:14, 15; Col. 3:10; Gen. 3:6.

⁸³ A Confissão de Fé de Westminster aconteceu no ano de 1647, tornando-se sem dúvida um dos documentos mais influentes do período pós-reforma da Igreja Cristã. Ela consiste numa exposição cuidadosa da teologia reformada de vertente calviniana do século XVII, e sua tarefa era promover maior uniformidade de fé e prática para todo reino, revisando os trinta e nove artigos da Igreja da Inglaterra. Entretanto, no fim essa tarefa se estendeu para viabilização do enquadramento da Igreja da Inglaterra na doutrina prática da Igreja Presbiteriana da Escócia. Cf. Harmonia das Confissões Reformadas, Beeke, Joel, R. e Ferguson, B. Sinclair (Org.), São Paulo: Mundo Cristão, 2006. p. 13.

Outra característica da compreensão reformada sobre a doutrina da imago Dei foi sua postura negativa em relação ao seu estado após o pecado original. Posicionamento que é explicitado na máxima calvinista da *Depravação total do homem*. A Confissão de Fé de Westminster, no seu segundo parágrafo do sexto capítulo expressa claramente esta postura pessimista:

Por este pecado eles decaíram da sua retidão original e da comunhão com Deus, e assim se tornaram mortos em pecado e inteiramente corrompidos em todas as suas faculdades e partes do corpo e da alma. *Ref.* Gen. 3:6-8; Rom. 3:23; Gen. 2:17; Ef. 2:1-3; Rom. 5:12; Gen. 6:5; Jer. 17:9; Tito 1:15; Rom.3:10-18.

Mas, além de Agostinho, devemos mencionar outros pensadores que enxergaram a doutrina da imago Dei de uma forma diferente. Boa parte da teologia patrística desenvolveu seu pensamento, a partir do princípio da existência de duas imagens: modelo e cópia. Entendeu-se também que a imagem de Deus no homem consistia nas características morais, racionais e até mesmo físicas. Vale ressaltar também que as características morais geralmente estiveram associadas à semelhança, que foi entendida como o poder de tomar decisões morais e fazer escolhas voluntárias, por isso estando profundamente ligada à condição de pureza moral original do homem.

A interpretação que vincula a imago Dei à razão humana é muito forte, pois em todas as épocas não faltou quem entendesse que a imagem e semelhança divina está na capacidade intelectual, ou pelo menos estreitamente ligada a ela. Também houve quem atribuiu a imago Dei à estrutura corporal do homem, sendo tida como uma prova de sua proximidade com Deus.

No entanto há outras posturas que tiveram menos força na história do pensamento cristão. Uma delas é a de Karl Barth que no século passado destacou o fato de sermos criados macho e fêmea, com capacidade de desenvolver relações de diversos níveis. Outra que poderíamos mencionar é a condição do homem como imagem de Deus vinculada à função do homem de dominar a terra. E também a tendência contemporânea que enfatiza a condição relacional e espiritual do homem, que se entende a si próprio e se realiza somente na abertura ao mundo e no relacionamento com seus semelhantes.