

A IMAGO DEI NA PATRÍSTICA: UMA REVISÃO DAS INTERPRETAÇÕES DE IRINEU, CLEMENTE, ORÍGENES, GREGÓRIO E AGOSTINHO

  Carlos Davi de Oliveira Alves ^{1,*}

  Jean Carlos Zukowski ²

  Heber Monteiro da Cruz ³

RESUMO:

Ao se referir à criação do homem, a Bíblia diz que ele foi feito segundo a imagem e semelhança de Deus. Após a tradução latina da Bíblia feita por Jerônimo entre os séculos IV e V, esse aspecto da natureza humana passou a ser conhecido simplesmente como *imago Dei*. No entanto, no que consistiria essa correspondência com o divino? Quais as primeiras interpretações da história teológica? Os teólogos conhecidos como “pais da igreja” foram os primeiros a tentar explicar essa questão. O objetivo deste estudo é apresentar as principais interpretações na teologia patrística sobre o significado da *imago Dei*. Quanto à abordagem, essa pesquisa é qualitativa; quanto à finalidade, é pura; quanto aos objetivos, é descritiva; quanto à natureza, é um resumo de assunto e, quanto ao objeto e aos procedimentos, é bibliográfica. Em primeiro lugar, serão abordados os antecedentes históricos à tendência antropológica adotada pelos pais da igreja, o que envolve a discussão no primeiro século sobre o uso da filosofia para a formulação e compreensão das doutrinas cristãs. Posteriormente, serão apresentadas as perspectivas dos principais teólogos patrísticos: Irineu, Clemente, Orígenes, Gregório e Agostinho. Finalmente, a conclusão revelará o que há de comum entre todas as interpretações propostas. Os resultados revelam uma convergência em torno da identificação da imagem de Deus com uma alma imaterial, que seria responsável por garantir à criatura humana certos atributos exclusivos que a ligariam à Divindade.

Palavras-chave: Teologia cristã; Teologia patrística; Antropologia; Imagem de Deus.

¹ Graduando em Teologia Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Faculdade Adventista da Amazônia.

² Doutor em Religião com ênfase em História do Cristianismo - Andrews University. Docente no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Faculdade Adventista da Amazônia. E-mail: jeanczuko@gmail.com.

³ Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Coordenador e Docente no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Faculdade Adventista da Amazônia. E-mail: heber@faama.edu.br.

***Autor correspondente:**

oliveiraalvescarlosdavi@faama.edu.br

Submissão: 07/2023

Aceite: 12/2023

Como citar

ALVES, C. D. O.; ZUKOWSKI, J. C.; CRUZ, H. M. A *imago Dei* na patrística: uma revisão das interpretações de Irineu, Clemente, Orígenes, Gregório e Agostinho. *Práxis Teológica*, volume 19, Suplementar 1, e-1666, 2023. DOI: <https://doi.org/10.25194/2317-0573.2023v19nSuplementar1.e1666>.



ABSTRACT

When referring to the creation of man, the Bible says he was made in the image and likeness of God. After Jerome's Latin Bible translation between the fourth and fifth centuries, this aspect of human nature became known simply as *imago Dei*. However, what would this correspondence with the divine consist of? What were the first interpretations in theological history? Theologians known as “church fathers” were the first who tried to explain this question. The purpose of this study is presenting the main interpretations in patristic theology about the *imago Dei* meaning. Regarding the approach, this research is qualitative; regarding the purpose, it is pure; regarding the objectives, it is descriptive; regarding the nature, it is a subject summary; and regarding the object and procedure, it is bibliographical. Firstly, historical antecedents to anthropological tendency adopted by the Church Fathers will be addressed, involving the first century discussion on the use of philosophy for formulation and understanding of Christian doctrines. Subsequently, perspectives of the main patristic theologians will be presented: Irenaeus, Clement, Origen, Gregory and Augustine. Finally, the conclusion will reveal what there is common among all the proposed interpretations. Results reveal a convergence around the image of God identification to an immaterial soul, which would be responsible for guaranteeing the human creature certain exclusive attributes that would link it to the Divinity.

Keywords: Christian theology. Patristic theology. Anthropology. Image of God.

INTRODUÇÃO

A Bíblia apresenta uma visão peculiar sobre a criação do homem, bem como concepções próprias a respeito de Deus e da estrutura da realidade. Gênesis 1:26-28 diz que o ser humano foi formado à imagem e semelhança de Deus, o que acaba sendo uma das declarações centrais para a definição bíblica da natureza humana.

Em busca da gênese da antropologia cristã, autores diversos apresentaram propostas para desvendar o sentido de “imagem e semelhança”. Desde a composição da Vulgata Latina —versão latina da Bíblia preparada por Jerônimo entre os séculos IV e V — os teólogos se referem a elas apenas como *imago Dei* (imagem de Deus) ou *Similitudo Dei* (semelhança de Deus). As primeiras interpretações foram feitas por estudiosos judeus e teólogos cristãos dos primeiros séculos.

O objetivo deste artigo é apresentar de maneira breve as interpretações dadas por cinco teólogos que representam as principais escolas e posições antropológicas da teologia patrística: Irineu de Lion, Clemente de Alexandria, Orígenes de Alexandria, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona. Não se busca comparar tais visões com a perspectiva bíblica ou teólogos posteriores, mas descrever o que eles pensavam sobre a “imagem e semelhança” de Deus no homem.

Para atender ao objetivo deste artigo, primeiro será descrita a visão judaica mais próxima do período patrístico sobre a *imago Dei*, formulada por Filo de Alexandria, entusiasta do alegorismo grego. Em seguida, será apresentado um panorama da controvérsia envolvendo o papel da filosofia grega na construção da teologia cristã. Nos primeiros séculos do cristianismo, essa pauta foi intensamente debatida, e é central para compreender a visão antropológica dos “pais da igreja”, que estavam imersos no conflito.

Logo depois, serão resumidas as visões de Irineu, Clemente, Orígenes, Gregório e Agostinho sobre a “imagem e semelhança” de Deus no homem. Finalmente, será apresentado o que há de comum em todas as interpretações revisadas, retomando brevemente o que foi explanado.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS À TRADIÇÃO ANTROPOLÓGICA CRISTÃ

A helenização do povo judeu por volta do quarto século antes de Cristo causou um intercâmbio sem precedentes entre a mentalidade filosófica grega e a religião bíblica, a despeito das invasões e sincretismos anteriores. O impacto da assimilação da filosofia por parte de alguns judeus e de muitos cristãos forjou a base em que se construiu toda a tradição teológica clássica do cristianismo. A definição de humanidade na visão filosófica grega (principalmente platônica) influenciou marcadamente a interpretação cristã e parte da interpretação judaica a respeito do significado de “imagem e semelhança”, como apresentado em Gênesis 1:26-27.

A filosofia grega não é uniforme em termos de antropologia ou cosmologia, mas a visão platônica dicotômica se tornou representativa entre as correntes desse tipo de pensamento, e a que mais influenciou o judaísmo e o cristianismo. Desse modo, a visão de Deus, homem e mundo de Platão pode ser encontrada na construção teológica desde cedo no cristianismo pós-apostólico (CANALE, 2018, p. 54-63), refletindo a assimilação de outros judeus das ideias helênicas, dos quais Filo de Alexandria é o principal representante.

Filo de Alexandria e a entrada do helenismo na interpretação bíblica

Filo de Alexandria (25 a.C. - 45 d.C.), principal expoente da filosofia grega entre o povo judeu. Ele usou um sistema de interpretação alegórico baseado em pressupostos extraídos do platonismo, o que distanciou sua visão antropológica da defendida tradicionalmente no judaísmo (BRUCE, 2019, p. 89).¹ A abertura de Filo aos pressupostos gregos para a interpretação bíblica foi seguida largamente pelos teólogos patrísticos, especialmente os apologistas. Dentre as muitas maneiras de se evidenciar isso, é relevante a sua visão sobre o significado de *imago Dei* para este trabalho.

A visão alegórica de Filo sobre a Escritura evidencia-se em sua interpretação da “imagem de Deus”. Na discussão sobre o logos, afirma que o homem não foi criado à imagem de Deus, mas “depois” ou “segundo ela” (FILO, 1993, p. 247). A imagem de Deus, para ele, estaria presente em Gênesis 1:26-27, e seria o ideal platônico, igual ao logos divino. A partir dessa “imagem” (ideal platônico) o homem teria de fato materializado, e então surgido em Gênesis 2:7, agora como “a espécie concreta da humanidade” (SIMANGO, 2016, p. 173). Ele é reticente em considerar o homem literalmente possuindo a imagem de Deus “porque acredita firmemente que Deus não pode ser concebido como ser físico” (ibidem), o que é crucial para demonstrar os pressupostos em que sua teologia foi construída.

¹ Contemporâneo a Filo, Josefo relacionou as seitas judaicas de seus dias às escolas de filosofia grega, apresentando o judaísmo aos pagãos como uma outra versão do mundo grego (BRUCE, 2019, p. 89), o que reforça a tendência helenizante do judaísmo de então.

Simango (2016, p. 173) resume: “A interpretação de Filo da imagem e semelhança de Deus em Gênesis 1:26-27 é baseada na filosofia grega. Filo foi influenciado pelo filósofo grego Platão”. A partir disso, explica a razão do afastamento radical da mentalidade hebraica e como refletiu em sua teologia. Ao buscar o significado do texto bíblico, “ele não faz referência às Escrituras quando explica o que é a imagem de Deus” (SIMANGO, 2016, p. 173) e por isso afirma que “a semelhança [com Deus] é restrita tão somente à alma” (MONDIN, 1986, p. 102).

A abordagem hermenêutica de Filo, fundamentada em pressupostos platônicos, não faz parte especificamente da história cristã, uma vez que ele era um judeu sem qualquer ligação com a recente pregação apostólica que irrompia em seus dias. No entanto, é importante como um exemplo da crescente helenização da cultura e hermenêutica judaica, inclusive com profundas implicações antropológicas e teológicas.

Tal posicionamento em favor da filosofia grega de Filo e a consequente adoção de sua postura pelos primeiros teólogos cristãos que precederam os apóstolos discute a relevância e o perigo de utilizar métodos filosóficos extrabíblicos na interpretação bíblica e, conseqüentemente, na compreensão antropológica cristã. Essa discussão teve início nos primeiros séculos da Igreja, à medida que o intercâmbio de ideias entre o mundo cristão e o mundo pagão crescia e se tornava cada vez mais sincrético.

A controvérsia entre filosofia e revelação na construção da teologia cristã

Não é o objetivo deste trabalho discutir a compreensão primitiva da Igreja cristã sobre o uso da filosofia helênica na interpretação bíblica, nem oferecer uma visão detalhada desse debate nos primeiros séculos. No entanto, será proveitoso fornecer uma visão panorâmica de como a maioria dos primeiros teólogos pós-apostólicos assimilaram os pressupostos filosóficos gregos em sua hermenêutica bíblica, consciente ou inconscientemente. Isso ajudará a compreender a posição antropológica basicamente uniforme no período da patrística e como o aspecto central perdurou por toda a tradição teológica, vigente nas diferentes tradições cristãs atuais.

Desde cedo, as tentativas apologéticas dos cristãos aproximásemos aproximaram da linguagem e dos conceitos metafísicos discutidos pelos gregos nas academias filosóficas. Justino (100-165 d.C.), um dos primeiros pensadores cristãos do período patrístico, afirmou que a filosofia é “o maior dos bens” e que “santos, na verdade, são aqueles que à filosofia consagram sua inteligência” (MÁRTIR, 1886, p. 195). Atenágoras (133-190 d.C.) segue na mesma linha de Justino (GONZALEZ, 2004, p. 109) ao usar a linguagem e termos caracteristicamente gregos em sua apologia.

Posições como essas imediatamente causaram reações entre os teólogos mais tradicionais, que viam o avanço do helenismo na doutrina cristã como uma corrupção da verdadeira fé. Um dos melhores exemplos desse confronto pode ser visto na obra de Hérmiás, autor cristão do segundo século, que escreveu *O Escárnio dos Filósofos Pagãos* com o objetivo de acusar o paganismo grego e demonstrar a diferença entre ele e a proposta cristã. Nessa obra, ele ressalta que “(...) os filósofos expõem as suas doutrinas sem estar em harmonia ou de acordo entre si” (HÉRMIAS, 1995, p. 305).

Desse modo, “reflete o pensamento anti-pagão e contrário à filosofia grega dominante em alguns círculos cristãos” (COSTA, 2018, p. 398). Esses círculos cristãos amantes da filosofia se expandiram.

Outro que advertiu contra o uso da filosofia na reflexão teológica cristã foi Taciano (120 – 180 d.C.), que se dirigiu aos gregos de maneira enfática: “(...) renunciemos à vossa sabedoria, por mais que algum de nós tenha sido extremamente ilustre nela” (TACIANO, 1995, p. 66). Apesar da posição firme de Taciano, o número dos que eram ilustres nessa filosofia não parou de crescer no cristianismo. Tertuliano (160-220 d.C.) foi outro “adversário ferrenho da filosofia grega”. Ele explicou que “muitos conceitos heréticos foram buscados nos escritos pagãos” (COSTA, 2018, p. 399). A sua pergunta tornou-se famosa: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a igreja? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração” (TERTULIANO, 1995, p. 246).² Ele chamou a filosofia grega de “sabedoria profana que temerariamente pretende sondar a natureza e os decretos de Deus” (ibidem) e advertiu que “as próprias heresias vão pedir seus petrechos à filosofia”. Para finalizar, lançou o desafio:

Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoico, platônico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devamos crer” (TERTULIANO, 1995, p. 246).³

Em contraponto, não foram poucos os que, como Justino e Atenágoras, saíram em defesa da filosofia. Clemente (150 - 215 d.C) cria que “a filosofia teve um papel na preparação do caminho para a vinda de Cristo” (MCGRATH, 2007, p. 105) e audaciosamente a elevou a um papel muito semelhante ao da revelação cristã. Disse que antes da vinda de Cristo ela “foi necessária aos gregos para alcançarem a justiça” e, mesmo depois disso, “auxilia a religião verdadeira emprestando-lhe sua metodologia para guiar aqueles que chegam à fé pelo caminho da demonstração” (ALEXANDRIA, 1886, p. 305). Clemente conclui que “a filosofia foi um pedagogo que levou os gregos a Cristo (...), como a lei levou a Cristo os hebreus. A filosofia foi um preparo que abriu caminho à perfeição em Cristo” (ibidem).

Essa disposição explícita em admitir o uso da metodologia filosófica para explicar a fé cristã esclarece as muitas alegorias e teorias especulativas usadas pelos apologistas e demais teólogos patrísticos ao se aproximarem do texto bíblico. A crença generalizada de que “Deus (...) proveu a filosofia com o propósito de preparar os gregos para sua vinda” (MCGRATH, 2007, p. 105) levou a academia cristã a ver a estrutura de pensamento predominante entre os gregos como uma bênção divina e um outro caminho para conhecer a verdade mediante a contemplação e reflexão.⁴ Agostinho

² Muitos séculos depois, Erasmo (1466 – 1536 d.C.) também afirmaria que não há nada entre Cristo e Aristóteles (ROSSI, 1992).

³ Além de Hérnias, Taciano e Tertuliano, merece destaque Aristides, que acusou os gregos de serem contrários à razão, em vez de portadores dela (GONZALEZ, 2004).

⁴ André Reinke (2019) defende que o próprio Novo Testamento pretende uma aproximação à filosofia grega quando utiliza sua terminologia no primeiro capítulo de João, por exemplo, ao falar de Jesus como o logos divino. Uma outra interpretação do termo usado por João considerando a hermenêutica intra-bíblica pode ser encontrada em História do Novo Testamento, de F. F. Bruce (2019, p. 89): “O contexto do logos de João encontra-se principalmente nos conceitos veterotestamentários da ‘Palavra’ e da ‘sabedoria’ de Deus, e não no logos de Heráclito e dos estoicos”.

(354 – 430d.C.) é o melhor representante, pois resumiu o seu pensamento afirmando que “o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus” (AGOSTINHO, 1990, VIII.1).

Diversos detalhes, autores e declarações importantes poderiam ser mencionados, mas esse estudo não pretende ser um quadro histórico detalhado sobre a abertura do cristianismo à filosofia grega. Em lugar disso, basta concluir com o dado amplamente reconhecido de que “a posição “adotada por Agostinho parece ter prevalecido” (COSTA, 2018, p. 401). Costa (2018, p. 401) conclui explicando o clima intelectual estabelecido no meio cristão de então e que permanece até hoje:

Assim permanece a consciência de que todas as coisas provêm de Deus e que as concepções verdadeiras da realidade — ainda que nos lábios de ímpios (cf. At 17.28; Tt 1.12) — podem ser instrumentos úteis para a elaboração e transmissão da verdade divina. Isto porque qualquer tipo de conhecimento parte de Deus, que é a sua fonte inesgotável; portanto, toda verdade é proveniente de Deus, havendo inclusive pontes entre o que pensadores pagãos disseram e a plenitude da verdade conforme revelada nas Escrituras".

Desse modo, a filosofia grega e seus pressupostos conseguiram uma porta aberta no cristianismo primitivo e em toda tradição cristã. O dualismo platônico, adotado por todos os apologistas e patrísticos que usaram o método filosófico em suas apologias e reflexões teológicas se tornou o axioma sobre o qual Deus, o homem e o mundo foram compreendidos. Rodrigo Silva explica que a “conclusão fundamental dos dualistas era que Deus é espírito e nós somos matéria”, logo “tudo que é bom, eterno e agradável está na espiritualidade. Já as coisas materiais constituem o lado mau, fraco e vergonhoso da existência” (SILVA, 2018, p. 356). Com base nisso afirmava-se que “a alma era uma entidade espiritual (i.e., boa e eterna), presa num corpo material” e “livrar-se desse corpo seria o ideal para dar à alma a liberdade de viver eternamente” (SILVA, 2018, p. 356).

É com base nessa antropologia derivada do platonismo grego que “até hoje existem religiões místicas que pregam a anulação do corpo como meio de atingir a vida eterna” (SILVA, 2018, p. 356). Ele ainda menciona que “do dualismo surgiram ainda outras correntes místicas de pensamento e muitas filosofias que por séculos dominaram o mundo ocidental” (SILVA, 2018, p. 356).

Com base nessa breve revisão histórica é possível compreender a infiltração e a permanência do dualismo platônico na teologia cristã desde os primeiros séculos, graças à amistosidade de diversos teólogos às contribuições da filosofia. Essa base é importante para compreender a antropologia adotada por vários cristãos após a morte dos apóstolos, que não usavam a estrutura de pensamento grego ao transmitir a revelação presente nas Sagradas Escrituras.

IMAGO DEI NA PATRÍSTICA

Uma vez apresentado o contexto teológico e helênico da construção da antropologia cristã a partir da era patrística, iniciada no segundo século e estendida até por volta do quinto século, serão apresentadas as visões de alguns dos principais “pais da igreja” sobre a imago Dei. As percepções foram concebidas a partir de uma epistemologia filosófica grega para compreender o significado da Escritura Bíblica.

Irineu de Lion

Irineu (130 – 202 d.C.) é conhecido por suas obras de defesa da fé cristã, em especial *Contra as Heresias*, que o tornaram influente e um referencial para os demais teólogos da patrística, como Tertuliano e Atanásio (LIEBAERT, 2004). Ele percebia o ser humano como “uma organização mista de alma e carne, formada à semelhança de Deus e modelada por Suas mãos” (SIMANGO, 2016, p. 173), ou “o animal que tem a imagem e a semelhança de Deus” (IRINEU, 1995a, p. 320). Essa *imago Dei*, porém, não estaria presente de maneira completa nos incrédulos. Segundo ele, “o homem, sendo criado à imagem de Deus, é capaz de receber o Espírito Santo e se tornar um participante da natureza divina” (IRINEU, 1995a, p. 528).

Simango (2016, p. 173) resume: “de acordo com Irineu, os incrédulos que são feitos à imagem de Deus possuem uma natureza dupla: corpo e alma. Os crentes, no entanto, que são feitos à imagem e semelhança de Deus, possuem uma natureza tríplice: corpo, alma e espírito”. Esse espírito seria a “semelhança” perdida por ocasião da queda e que só pode ser obtida pela atuação do Espírito Santo na vida do crente. A obra começou quando “o Verbo de Deus habitou em Adão à imagem de Deus e restaurou a semelhança que havia sido corrompida pela transgressão” (IRINEU, 1995a, p. 236).

Ao refletir no significado da “imagem e semelhança”, Irineu as separa (FERREIRA; MYATT, 2007). Imagem seria a “imagem natural” com a qual o ser humano foi feito, que consiste na “faculdade racional do homem e capacidade de escolher”, ainda que “de uma forma corrupta” (SIMANGO, 2016, p. 174). Ele diz que “Deus (...) fez o homem à Sua própria imagem para que, como seres dotados de razão, compreendessem a vontade do Pai” (IRINEU, 1995b, p. 47). Nessa perspectiva, “o homem (...) foi criado à imagem e semelhança de Deus para que, como seres racionais, pudéssemos conhecer nosso Criador e amá-Lo” (IRINEU, 1995a, p. 424). Essa imagem permaneceria em todos, mesmo depois da queda. A “semelhança”, por outro lado, seria um “manto de santidade” concedido pelo Espírito a Adão, antes da queda. Ou seja, a natureza perfeita no Éden, perdida e recuperada apenas por meio da conversão a Cristo, era central em sua teologia da *imago Dei* (SIMANGO, 2016, p. 174). Para Irineu, ao criar o ser humano, Deus estava pensando em Cristo, que é a verdadeira imagem de Deus (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994; IRINEU, 1995a, p. 236).

Apesar do platonismo evidente em seu pensamento, Irineu não foi tão longe na abstração do ser humano quanto teólogos anteriores ao período medieval, de modo que alguns fazem uma comparação entre ele e Agostinho. De qualquer maneira, é evidente a construção dicotômica que ele apresenta ao discorrer sobre a “imagem e semelhança” de Deus e outros aspectos antropológicos (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 389-390). Em Irineu, é encontrada a semente das interpretações cristãs que relacionam a *imago Dei* exclusivamente à capacidade de raciocínio ou à justiça original perdida pela humanidade após o pecado.

Clemente de Alexandria

Clemente (150-215 d.C.) foi um grande entusiasta do uso da filosofia na interpretação da Bíblia. Ele “segue no caminho traçado por Fílon” (MONDIN, 1986, p. 104), tanto na epistemologia filosófica

usada quanto na proposta dicotômica da natureza humana.

Seu primeiro foco ao abordar o significado da *imago Dei* é relacioná-lo às capacidades cognitivas e dimensões espirituais humanas. Segundo ele, “o homem é a imagem de Deus, sendo dotado de razão, inteligência e livre arbítrio” (CLEMENTE, 2012, p. 326). Esses atributos, porém, não foram concedidos ao acaso. Clemente (2016, p. 63) explica que “Deus nos criou à sua imagem e semelhança, e nos deu a capacidade de conhecê-lo e amá-lo”. Após a queda, “a imagem de Deus em nós foi manchada pelo pecado, mas pode ser restaurada pela graça divina” (CLEMENTE, 2012, p. 268). Além da graça, “a imagem de Deus” também pode ser restaurada “pela contemplação e conhecimento de Deus” (CLEMENTE, 2012, p. 397).

Em consonância com as demais interpretações do período, Clemente minimizava a relação da *imago* com qualquer característica física humana, e supervalorizava o papel da suposta alma imaterial: “o homem é a imagem de Deus não apenas por sua aparência física, mas principalmente por sua alma imortal e inteligente” (CLEMENTE, 2008, p. 107).

Clemente também via uma diferença entre a *imago Dei* original, presente em Deus e a *imago* presente nos crentes e nos incrédulos (MONDIN, 1986, p. 105). Para ele, a *imago* é recebida no nascimento, fazendo parte da própria natureza da humanidade, mas a *similitudo* (semelhança) só pode ser adquirida à medida que o homem se aperfeiçoa no conhecimento (*gnose*) recebido por Deus, e cumpre o papel de governar a criação (MONDIN, 1986, p. 105-106). Nessa perspectiva, a totalidade da *imago Dei*, nas múltiplas dimensões, não se limitaria àquilo que o homem é, mas à sua forma de agir (MONDIN, 1986, p. 106).⁵

Orígenes de Alexandria

Orígenes (185-253 d.C.) seguiu a onda de helenização, insistindo “que razão e fé religiosa devem caminhar lado a lado” (BLAINEY, 2012). Razão, para ele, consistia na estrutura de pensamento grega baseada em Platão.

Orígenes era dicotômico em sua antropologia, afirmando que existe separação entre corpo e mente (ORÍGENES, 1995, p. 34). O corpo material seria um empecilho para a correta ligação com Deus, que só pode ocorrer por meio da mente— o sentido superior ao olfato, à audição, à visão e ao paladar (ORÍGENES, 1995, p. 34). Nesse sentido, onde estaria a *imago Dei*? Na mente, onde reside a parte imaterial do ser humano. Ele afirma que “o homem recebeu a dignidade da imagem na sua primeira criação” (ORÍGENES, 1995, p. 128), mas “a perfeição da semelhança lhe está reservada para a consumação” (ibidem). Ou seja, como Irineu e Clemente, ele distingue entre a *imago* e a *similitudo*. A primeira seria a excelência recebida na criação, possibilitando que o homem alcance a segunda —semelhança com Deus baseada no cumprimento das obras divinas. Nesse sentido, o homem “devia [procurar] para si mesmo” a semelhança com Deus (ibidem).

A *imago Dei*, portanto, reside na alma humana, que, por fazer parte do lado divino da realidade, não pode ser corrompida de nenhuma maneira (ORÍGENES, 1995). “As realidades intelectuais são

⁵ Uma ampla apresentação da visão de Clemente sobre o significado de *imago Dei* pode ser encontrada na obra de Mayer (1942).

procuradas não com um sentido corporal [material], mas com outro sentido, chamado divino” (ORÍGENES, 1995, p. 154). Ele chega a afirmar que qualquer tipo de corrupção na *imago Dei* no homem equivale a dizer que Jesus está corrompido “pois nas Escrituras o Filho também é chamado imagem de Deus” (ibidem).⁶

Em resumo, Orígenes vê o homem como um ser dividido entre a mente/alma — portadora da *imago Dei* — e o corpo material. Esse corpo abrigaria a alma, que manteria a comunicação com o divino. Ela carregaria a *imago Dei* porque apreendeu as verdades intelectuais que Deus possui em seu estado de atemporalidade.

Portanto, enfatiza aspectos imateriais da “imagem de Deus”, não “nas formas do corpo que se corrompe” (ORÍGENES, 1995, p. 153). Essa imagem pode ser vista através de “prudência”, “justiça”, “moderação”, “sabedoria”, “disciplina”, demais “virtudes presentes em Deus de modo substancial, e no homem pelo seu esforço e pela imitação de Deus” (ibidem).

Gregório de Nissa

Gregório de Nissa (335-394 d.C. foi o primeiro a escrever um tratado especificamente sobre a *imago Dei*, chamado *De Hominis Opicio* (LAPLACE, 1943). Ali, “ele examina atentamente o homem em seus componentes (alma e corpo), em todas as suas faculdades e atividades; faz ver em cada uma a veracidade da ideia da *imago Dei*” (MONDIN, 1986, p. 107).

Gregório vê a *imago Dei* em inúmeras dimensões humanas, defendendo a ideia de que essa imagem precisa ser uma reprodução fiel da fonte original (MONDIN, 1986, p. 106-107). Segundo ele, “a imagem de Deus é vista não apenas em cada indivíduo, mas também na comunidade humana como um todo” (GREGÓRIO, 2012, p. 25). Ele afirma que há um projeto ideal para a humanidade (o que ela deveria ser) e um projeto concreto (o que ela de fato é). Desse modo, haveria uma *imago Dei* ideal e outra real.

A *imago Dei* ideal seria o plano original não materializado do homem, que estaria em perfeita correspondência com o divino. Nesse plano inconcluído, “os traços da semelhança com Deus são obviamente mais marcados na alma do que no corpo” (MONDIN, 1986, p. 108), uma vez que ela possuiria “propriedades fundamentais” como espiritualidade, liberdade e incorruptibilidade. Nesse sentido, ela seria refletida “na imortalidade da alma” porque “esta, como Deus, jamais poderá extinguir-se” (MONDIN, 1986, p. 108). Em resumo, Gregório afirma que “a imagem de Deus no homem”, no aspecto primário, é a “racionalidade” (GREGÓRIO, 2012, p. 6). Em relação ao corpo, características como as mãos, a postura e a boca revelariam aspectos da humanidade — controle, ligação com Deus e capacidade cognitiva.

Uma vez que o projeto original, segundo ele, não se estabeleceu por causa do pecado, restaria a *imago Dei* real, que consistiria na capacidade humana de se ligar ao imaterial divino através da alma. Isso possibilitaria ao homem resistir às tendências que o tornam semelhante aos animais (MONDIN, 1986, p. 109-112). Restaria uma luta interna, em que a *imago Dei* ideal seria o alvo da

⁶ Uma referência à 2 Coríntios 4:4, onde se lê: “(...) nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus” (2 Co 4:4, ARA).

imitação divina, que produzirá a salvação. Esse conflito entre o material e o abstrato reflete a dicotomia platônica em que Gregório baseou sua teologia. Segundo ele, “em sua origem, o homem pertencia a um plano superior, inteligível. Num determinado momento, com a queda, a alma humana passou a habitar um reino inferior, sensível” (SILVA, 2015, p. 45).

Em resumo, Gregório ensina que, após o pecado, “a imagem de Deus é conservada em nós pela liberdade da vontade, e é com base nessa liberdade que podemos crescer em direção a uma união com Deus” (GREGÓRIO, 2014, p. 52).

Agostinho de Hipona

Dos teólogos que apreciaram e usaram a filosofia platônica na construção de suas interpretações doutrinárias, nenhum foi mais explícito e orgulhoso que Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), famoso bispo africano que marcou o pensamento cristão. Em certo sentido, ele foi o Filo do cristianismo, uma vez que também criou uma síntese entre a tradição bíblica e a natureza metafísica do projeto filosófico grego. Se Filo convidou a filosofia para se unir ao judaísmo, Agostinho a fez entrar e a apresentou aos principais teólogos do cristianismo.

Ao falar sobre o homem, Agostinho se mostra abertamente dicotômico. Ele define o homem “como uma substância racional que consiste em mente e corpo” e declara que “sem dúvida ele possuirá uma alma diferente de um corpo, e um corpo que é diferente de uma alma” (GEISLER, 2016, p. 56). Por conta disso, reflete sobre a *imago Dei* usando a “linguagem da filosofia platônica, a neoplatônica” (MONDIN, 1986, p. 112):

Mas é preciso entender em que sentido se diz que o homem foi feito à imagem de Deus e que o homem é terra e há de tornar à terra. O primeiro refere-se à alma racional, qual Deus a infundiu, soprando, ou se é mais adequada a expressão, inspirando no homem, quer dizer, no corpo do homem. E o segundo, ao corpo, tal qual foi por Deus formado do pó, corpo a que deu alma para fazê-lo corpo animal, quer dizer, homem em alma vivente (AGOSTINHO, 2017, p. 178).

Em outras palavras, o ponto de partida de sua antropologia e compreensão da *imago Dei*, é a crença de que o homem divide-se em corpo (material) e alma (espiritual). Nesta última, estaria presente a imagem de Deus.

Em vez de considerar a imagem de Deus como um modelo etéreo — a exemplo de Filo — ou um plano inconcluso — a exemplo de Gregório — Agostinho a define como a imagem da Santíssima Trindade que, para ele, transcende o próprio conceito de *Logos* ou mesmo a identidade do Deus hebreu revelado no Antigo Testamento. Ele distingue imagem e semelhança, afirmando que a primeira se refere a uma correspondência mais exata com a Divindade que a segunda (MONDIN, 1986, p. 113). Ao comentar o texto de Gênesis, explica que a *imago Dei* no ser humano está acompanhada de uma *similitudo*. Nessa perspectiva, o homem seria a imagem de Deus apenas no âmbito de semelhança, ou seja, participação. Ele não possuiria a verdadeira *imago Dei*, que pertence apenas ao Verbo, onde a transmissão ocorre por geração eterna, fazendo dele a imagem do Pai (Ibid. p. 113).

Agostinho cria que a *imago Dei* no homem “não pode consistir no corpo humano, pois Deus não é corpo, mas sim espírito” (MONDIN, 1986, p. 118). Segundo ele, as referências bíblicas à substancialidade de Deus são apenas figuras de linguagem para expressar verdades eternas uma vez que Deus não pode ser físico em nenhum sentido:

E, quando Deus diz: “Que faça quanto meu coração e minha alma desejam”, não pensemos que tem alma, pois Ele é o criador da alma. Semelhantes expressões aplicam-se a Deus metaforicamente, não em sentido próprio, como dele se diz que tem pés, mãos e outros membros do corpo. Ademais, para ninguém imaginar haver o homem sido feito à imagem de Deus, segundo o corpo, a Deus também se atribuem asas, membros de que o homem carece. E assim se diz a Deus: Ampara-me à sombra de tuas asas, para os homens entenderem que isso se diz de maneira metafórica, não propriamente, de sua natureza inefável (AGOSTINHO, 2017, p. 404).

Sendo assim, a imagem desse Deus tido como imaterial “consiste na alma, e mais precisamente na mente” (MONDIN, 1986, p. 118). Ele diz: “O homem é a imagem de Deus, não na semelhança do corpo, mas na semelhança da mente” (AGOSTINHO, 2000, p. 163). Dito de outra forma, “o homem é imagem de Deus, em sua razão e entendimento” (AGOSTINHO, 1994, p. 263), que é o mecanismo pelo qual ele ainda poderia se reaproximar do Criador. Na mente, Agostinho também diferencia a dimensão inferior e a superior: uma voltada para as coisas “de baixo”, ligada à natureza material e sexual, que assemelha o homem aos animais; e outra direcionada a Deus e à apreensão de verdades eternas (SILVA, 2009, p. 34-35), que seria, essencialmente, a *imago Dei*.

No pensamento agostiniano, essa propensão para o mal foi adquirida após a queda:

Não obstante, embora essa faculdade [racionalidade] haja sido deixada ao homem, apesar do pecado, não é tal qual seria, se não houvesse pecado. Porque, depois de o homem, elevado a honrosa posição, delinquir, assemelhou-se aos animais irracionais e gera como eles, conservando-se sempre nele pequenina centelha de razão que faz aparecer nele a imagem de Deus (AGOSTINHO, 2017, p. 809).

Tal racionalidade que caracterizaria a *imago Dei* ou a “centelha de razão que faz aparecer nele a imagem de Deus” teria sido danificada, mas não perdida completamente. “A imagem de Deus não foi completamente destruída no homem pelo pecado, mas obscurecida e deformada” (AGOSTINHO, 1994, p. 312).

Por fim, Agostinho cria que a restauração do homem à imagem de Deus se dá quando o *logos*, Jesus, comunica o conhecimento de verdades eternas ao homem, suprimindo o pecado, concedendo-lhe poder para suprimir as tendências animais e viver conforme as exigências do que foi planejado (MONDIN, 1986, p. 121-123). A religião católica posterior tende a considerar a visão agostiniana do homem em harmonia com a Bíblia, a despeito do caráter abertamente platônico.

O PONTO DE CONVERGÊNCIA PATRÍSTICO SOBRE A NATUREZA IMATERIAL DO HOMEM

Ao longo da história teológica há os que despontam como dissidentes da posição majoritária. Esse pode ser o caso do Bispo Potâmio de Lisboa (300-360 d.C.), que ensinava que a *imago Dei* no homem consiste em uma aparência física por meio da qual o Pai e o Filho poderiam admirar Sua criatura (FERGUSON, 2016, p. 73-74). A posição agostiniana de que “Deus não é corpo, mas sim espírito” (MONDIN, 1986, p. 118) neutralizou as possíveis interpretações literais e materiais do termo “imagem de Deus” — exemplificadas na posição de Potâmio — e as visões que enfatizavam a natureza corpórea do homem como uma integralidade da *imago Dei*, ainda que numa estrutura dicotômica, como no caso de Irineu de Lion. A influência de Agostinho se estende além dos limites da teologia patrística, indicando que ele é seu principal representante (SILVA, 2009, p. 35).⁷

De Irineu a Agostinho, os teólogos patrísticos mais representativos seguiram a estrutura de pensamento grego e interpretaram a *imago Dei* como algum aspecto imaterial da natureza humana, seja como um alvo a ser alcançado, um molde não realizado ou uma dimensão mental voltada à contemplação das verdades eternas reveladas pelo *logos* divino. Em seus escritos, as menções ao corpo como componente da integralidade da espécie humana e reflexões sobre a *imago Dei* sempre ocorrem de modo figurativo e representativo, nunca histórico e literal. Esse fato lembra a máxima agostiniana que tão bem representa o pensamento dos primeiros séculos da teologia pós apostólica: “[a *imago Dei*] não pode consistir no corpo humano, pois Deus não é corpo, mas sim espírito” e, por isso, deve consistir “na alma, e mais precisamente na mente” (MONDIN, 1986, p. 118).

A história da interpretação bíblica revela que a maior parte dos teólogos históricos considera ortodoxa a tendência de espiritualizar a figura de Deus, evidenciando um alinhamento quase geral da academia teológica com a perspectiva abstrata da religião cristã, que permanece desde a antropologia patrística até hoje.

⁷ Apesar de seu protagonismo, Agostinho não fez todo o trabalho sozinho. Filo desempenhou um papel importante na introdução do helenismo à hermenêutica bíblica. Antes dele, “a decisão de usar o termo grego *εἰκών* como palavra essencial para traduzir o conceito da imagem de Deus na Septuaginta” indica um “cenário helenístico” e “um domínio semântico com mais possibilidade metafísica do que seu referente, (צלם)” indicando um “medo (...) de atribuir fisicalidade a Deus (o Pai)” (FERGUSON, 2016, p. 74). Essa tradução feita na Septuaginta influenciou e fortaleceu a interpretação patrística da insubstancialidade tanto de Deus quanto da dimensão espiritual do homem, onde se encontraria a *imago Dei*. A conclusão é que “se a *imago Dei* é estritamente espiritual, segue-se naturalmente uma antropologia dualista” (Ibidem), o que comprova o quanto “a Septuaginta ajudou a facilitar uma leitura excessivamente metafísica da imagem de Deus” (FERGUSON, 2016, p. 74).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus I**: Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus II**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- AGOSTINHO. **De Trinitate**. Tradução de Dom João Evangelista Ferreira, O.S.B. São Paulo: Paulus, 1994.
- BLAINEY, Geoffrey. **Uma Breve História do Cristianismo**. São Paulo: Fundamento, 2012.
- BRUCE, F. F. **História do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- CANALE, Fernando. **Princípios Elementares da Teologia Cristã: A Bíblia Substituindo a tradição**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2018.
- CLEMENTE. **Paedagogus**. Tradução, introdução e notas de Edson de Faria Francisco. São Paulo: Paulus, 2008.
- CLEMENTE. **Protrepticus**. Introdução, tradução e notas de Luiz Alberto Gomez de Souza. São Paulo: Paulus, 2016.
- CLEMENTE. **Stromata**. Tradução e notas de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2012.
- CLEMENTE. **Stromata**. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (org.). **The Ante-Nicene Fathers**. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.
- COSTA, Hermisten Maia Pereira. **Raízes da Teologia Contemporânea**. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.
- FERGUSON, Samuel D. The Metaphysical Image: An Analysis of the Septuagint's Impact on the Imago Dei. **Inservimus** (online), v. 2, n. 1 (p. 74–98), 2016. Disponível em <https://www.academia.edu/32166619/The_Metaphysical_Image_An_Analysis_of_the_Septuagint_Impact_on_the_Imago_Dei_Inservimus_The_Ph_D_Student_Journal_of_Southeastern_Baptist_Theological_Seminary_Vol_2_Issue_1_2016_>. Acesso em 22/05/2022
- FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. **Teologia Sistemática: Uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual**. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- FILO. **The works of Philo**: New updated edition, complete and unabridged in one volume. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
- GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática (Vol. 2): Pecado, salvação, a igreja, as últimas coisas**.

Tradução de Marcelo Gonçalves e Degmar Ribas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão I: Do início até o Concílio de Calcedônia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GREGÓRIO. **A Criação do Homem**. São Paulo: Paulus, 2012.

GREGÓRIO. **Da Virgindade**. São Paulo: Paulus, 2014.

HÉRMIAS. O Filósofo: Escárnio dos filósofos pagãos. In: **Padres Apologistas**. São Paulo: Paulus, 1995a.

IRINEU. **Contra as Heresias**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995a.

IRINEU. **Demonstração da Pregação Apostólica**. Capítulo 11. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1995b.

LAPLACE, J. Introduction. In: GREGÓRIA DE NISSA. **La Création de l'Homme**. Paris: Editions du Cerf, 1943.

LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Aparecida, SP: Vozes e Santuário, 1994.

LIEBAERT, J. **Padres da Igreja** Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAYER, A. **Das Bill Gottes im Menschen** Bach Clemens von Alexandrien. Roma: Herder, 1942.

MÁRTIR, Justino. Diálogo com Trifão. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (org.). **The Ante-Nicene Fathers**. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Histórica: Uma introdução à História do Pensamento Cristão**. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MONDIN, Battista. **Antropologia Teológica: História, problemas, perspectivas**. Tradução de Maria Luiza Jardim de Amarante. São Paulo: Paulinas, 1986.

ORÍGENES. **Tratado Sobre Princípios**. São Paulo: Paulus, 1995.

REINKE, André Daniel. **Os Outros na Bíblia: História e Cultura dos Povos Antigos e sua Atuação no Plano Divino**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

ROSSI, Paolo. **A Ciência e a Filosofia dos Modernos: Aspectos da Revolução Científica**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, Firmino Wagner Gomes da. **A Imago Dei na Antropologia Teológica de Wolfhart Pannenberg**. 2009. 120 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica

do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SILVA, Rodrigo. **O Ceticismo da Fé: Deus, uma dúvida, uma certeza, uma distorção**. Barueri, SP: Ágape, 2018.

SILVA, Rogério de Paula e. **Imagem e Semelhança no *De Hominis Opificio* de Gregório De Nissa**. 2015. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015

SIMANGO, Daniel. Imago Dei (Gen 1:26-27): A History of Interpretation From Philo To The Present. **Studia Historiae Ecclesiae** (online), v. 42, n. 1, (pp. 172–190), 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2412-4265/2016/1065>

TACIANO. Discurso Contra os Gregos. In: **Padres Apologistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

TERTULIANO. Da Prescrição dos Hereges. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (org.). **The Ante-Nicene Fathers**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995.