

O ser humano imagem de Deus: Considerações sobre o ser humano à luz da Revelação cristã²

Paulo Sérgio Carrara – FAJE

Doutor em Teologia – FAJE

E-mail: p-paulus2011@hotmail.com

Fone: (31)3273-2988

Neuzivan Alves Gama

Graduando em Teologia – ISTA

E-mail: neuzivafilhodemaria@hotmail.com

Fone: (31)9211-0771

Data de recepção: 05/05/2014

Data de aprovação: 06/06/2014

Resumo: O artigo investiga, a modo de síntese, o ser humano como imagem e semelhança de Deus. Para isso buscamos alguns termos da Antropologia do Antigo e do Novo Testamento. Detemo-nos brevemente em termos específicos da antropologia bíblica que nos mostram o ser humano no seu aspecto físico, corporal, sensível e espiritual. O Novo Testamento aprofunda esta visão do homem, mostrando-o como uma unidade psicossomática, diferentemente da filosofia grega, que o vê como corpo e alma. O conceito de homem que deriva da visão bíblica se mostra atual, por levar em consideração os vários aspectos que o caracterizam.

Palavras-chave: Ser humano – Unidade – Imagem de Deus – Jesus Cristo – Transcendência

² Este artigo é parte de uma pesquisa em antropologia teológica realizada em vista da monografia final para conclusão do curso de teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Neuzivan foi acompanhado pelo Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Carrara, CSSR, que sugeriu a publicação deste artigo e o revisou para que fosse publicado.

Introdução

As ciências humanas buscam explicar as várias dimensões do ser humano. São antropocêntricas, porque seu objeto de pesquisa é o ser humano concreto em sua complexa fenomenologia. Cada vez mais as várias aproximações científicas ao fenômeno humano explicitam os dinamismos biopsíquicos que regem a vida humana. Constatamos avanços grandiosos na compreensão da vida humana. Infelizmente, por outro lado, assistimos a uma certa 'biologização' do ser humano. A tecnociência recusa sua dimensão transcendente e não se interessa pelas perguntas filosóficas e teológicas que desde sempre apontam para um sentido: "de onde viemos e que significado tem a vida, para onde vamos"? O sentido último escapa à razão científica e requer outra abordagem sobre o fenômeno humano. Aqui entra a Teologia com sua precisa contribuição.

A pergunta que buscamos responder é clara: quem é o ser humano no seu aspecto teológico? Tentaremos mostrar a dimensão transcendente do ser humano, apresentando-o como "imagem de Deus". Compreender o ser humano à luz da Revelação e Salvação de Deus em Jesus Cristo se mostra uma tarefa sempre importante para a Teologia. O sentido da vida humana, para quem crê, depende desta compreensão. Por outro lado, revalorizar a dignidade do ser humano enquanto criado por Deus e chamado à comunhão com Ele parece tarefa urgente. O ser humano não deve ser reduzido à sua dimensão biológica e psicológica. Mas este é o risco das atuais antropologias, mesmo se apresentam um valor inegável para a compreensão do ser humano.

Neste artigo abordamos o ser humano a partir do mundo semita. Quais são os termos bíblicos mais importantes e atualizados para designar os aspectos do ser humano na antropologia do Antigo Testamento? Que visão de homem podemos deduzir dos termos utilizados para defini-lo? Que novidade introduz o Novo Testamento para a compreensão do ser humano à luz de Cristo? O que Jesus revela sobre o ser humano? São perguntas que norteiam o artigo e que serão respondidas de modo sintético-descritivo. O objetivo é apenas levar ao leitor um pouco da rica antropologia bíblica, que apresenta o ser humano na sua dimensão transcendente, cuja redescoberta parece muito necessária em tempos de niilismo pós-moderno.

1. Alguns termos da antropologia do Antigo Testamento

Para dizer alguma coisa a respeito do homem como imagem e semelhança de Deus, partimos de uma visão integrada do ser humano, como aquela que tem suas fontes no mundo cultural semita, lugar onde a Bíblia foi sendo elaborada e escrita¹. Na Sagrada Escritura, o ser humano é visto como uma unidade. Os termos bíblicos mais importantes utilizados em hebraico para designá-lo são *nefesh*, *basar*, *rûah*, que apresentam aspectos do ser humano, compreendido como uma unidade (GARCÍA RUBIO, 2004, p. 34). Seria impossível estudar em detalhes cada um desses termos. Mas nos deteremos brevemente em cada um com o intuito de nos aproximarmos da antropologia bíblica.

O mundo judaico entende o ser humano na sua corporeidade como sagrado, pois, feito à imagem e semelhança de Deus. Essa visão sagrada do corpo humano produziu, inclusive, uma assepsia moral com muitas regras em vista de orientar a comunidade hebraica, o que se mostra compreensível, pois “o corpo é uma via de experiências autênticas de si mesmo, onde a fé e a razão purificam-se, aprofundam-se e realizam-se mutuamente, num encontro de imensidades” (MIRANDA, 2007, p. 18).

Na língua hebraica há toda uma riqueza vocabular e semântica para falar sobre o corpo humano². Ela ignora um conceito metafísico do corpo. Na visão semita o corpo se constitui como totalidade, uma unidade sem divisões possíveis. O pensamento hebraico não se confunde com o pensamento dualista; portanto, não consegue ver a realidade humana como junção de componentes distintos, mas a enxerga como totalidade. Supera, assim, o pensamento baseado em dualismos e antagonismos como matéria e forma, uno e múltiplo, corpo e alma, como, por exemplo, na filosofia grega (REYES, 2005, p. 72-73).

1 A Bíblia, “palavra de Deus” dirigida ao homem, narra uma história. A sua primeira parte, que nós chamamos Pentateuco, os judeus denominavam “*Torá*”, isto é, “Lei”; isso faz pensar em textos legais, mas são textos narrativos. Quando Moisés perguntou a Deus pelo seu nome, Ele respondeu: “Eu sou quem serei” (tradução ecumênica), isto é: “é pela tua história, pelo que Eu serei contigo e com o povo, que descobrirás quem Eu sou”. A Bíblia toda, especialmente a Lei ou Pentateuco, é antes de tudo a história da fé e da compreensão que Israel tinha de si mesma diante de Deus. E isto é apaixonante, porque cada etapa dessa história diz respeito também a nós. O tempo e a cultura são, sem dúvida, diferentes dos nossos, mas, com um pequeno esforço, não teremos dificuldade em nos situarmos neles (BRIEND, 1982, p. 7).

2 “Em hebraico, por exemplo, o corpo humano é designado por dezessete palavras e expressões diferentes no texto bíblico. Ao agregarem-se expressões aramaicas e gregas, chega-se a vinte e oito palavras, citadas cerca de 260 vezes” (MIRANDA, 2007, p. 26).

Na visão semita, o todo se encontra nas partes, o que se contrapõe à visão grega, que se constrói sobre a unicidade e a multiplicidade das coisas ou dos entes. Por esta razão não se encontra no Antigo Testamento uma palavra ou um conceito para a totalidade. Vigora a convicção de que nossas capacidades e funções da personalidade se exercem e se constituem sempre mediante o exercício de grande quantidade de órgãos sem distinção. Há sim o sopro divino, mas não uma alma encarnada num corpo. Nesse sentido, não temos um corpo, mas somos um corpo. Não há partes e, muito menos, uma parte ou um componente mais importante (REYES, 2005, p. 73). Mas voltemos à terminologia hebraica antes referida: *basar*, *nefesh*, *rûah*.

Basar significa carne, isto é, a parte visível do corpo, de um homem ou um animal (cf. Is 22,13; 44,16; Lv 4,11). Pode designar o corpo humano como um todo (cf. Sl 56, 5-12). “*Basar* indica o homem como tal, sob o aspecto corporal” (WOLFF, 1975, p. 47). Indica, ainda, parentesco, expressando que a carne do outro é também carne própria (cf. Gn 2,23-24). É, ainda, aquilo que une os seres humanos entre si, ou seja, a totalidade solidária dos indivíduos que fazem parte da espécie humana (cf. Is 40, 5; 49,26; Sl 145,21) (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 21). *Basar* também caracteriza a vida humana em geral, como fraca e caduca em si mesma. Por causa disso, o termo *basar* jamais é usado para Deus, “pelo contrário, *basar* é usado muitas vezes como algo tipicamente humano em oposição ao Deus de Israel” (cf. Jr 17, 5-7) (WOLFF, 1975, p. 49). Essa fraqueza aponta para o sentido da falta de fidelidade e obediência ante a vontade do Deus criador; assim sendo, expressa certa fraqueza ética (WOLFF, 1975, p. 50). Indica, portanto, a fragilidade, a efemeridade e a transitoriedade humanas. Por isso o conceito jamais é aplicado a Deus (SCHROER, 2003, p. 262), já que contrasta com a imortalidade do Criador e suas ações (cf. Sl 56, 5-12). Significa, também, “toda a substância vivente dos homens e dos animais organizada numa forma corporal” (ROBINSON *apud* REYES, 2005, p. 73). Toda carne encerra seu princípio vital e o exterioriza em gestos, desejando ardentemente a paz, a saúde e a vida plena (ROY, 2002, p. 101-102). *Basar*, portanto, designa o ser humano no seu aspecto criatural, enquanto parte do mundo criado, partilhando com os animais uma condição biológica.

Nefesh designa as necessidades vitais de cuja satisfação o homem não pode prescindir. O termo *nefesh* significa, ainda, a vida mesma (WOLFF, 1975, p. 31). *Nefesh* nos apresenta o ser humano cujas características incluem a necessidade e o desejo, a excitabilidade e a vulnerabilidade emocional (WOLFF, 1975, p. 31). É possível dizer que *nefesh* revela o ser humano sob o aspecto de um ser frágil, no sentido de necessitado, ameaçado, insatisfeito, instável e dependente. Em geral, a vida do ser humano se manifesta como breve e em constante perigo, marcada pela decadência. Ela é um sopro, uma sombra,

semelhante à palha ou à água derramada que logo seca. *Nefesh* é o sopro que anima o ser humano, princípio de animação que faz viver todo ser que respira (cf. Sl 69,2; 105,18; 1Rs 17,21s; Dt 12,23). Indica o eu único de cada pessoa que cria sua personalidade. Caracteriza-se por denotar um ente individual, a pessoa como um indivíduo numerável (REYES, 2005, p. 76). É o sopro vital que projeta o ser humano para onde a carne não pode alcançar (ROY, 2002, p. 100). *Nefesh* é a palavra mais rica para designar o ser humano no AT; dela depende a definição do homem como ‘vivente’³. *Nefesh* se revela o centro vital e imanente do ser humano, a pessoa com seu dinamismo próprio e com traços particulares, o que hoje chamamos de personalidade (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 22). Tem a ver, portanto, com a vida interior do ser humano, como definiu o Vaticano II: “Com efeito, por sua vida interior, o homem excede a universalidade das coisas. Ele penetra nesta intimidade profunda quando se volta ao seu coração, onde ele pessoalmente sob os olhares de Deus decide a sua própria sorte” (GS 14).

O termo *rûah* aponta para a dádiva concedida por Deus exclusivamente à sua criatura humana. *Rûah* significa, antes de tudo, brisa, vento, respiro, vitalidade (cf. Gn 3,8; 45,27; Ex 10,13; Is 7,2) e indica receptividade pelo fato de o ser humano revelar-se efêmero e frágil. *Rûah* é a vida, a força, a energia que caracterizam a criatura humana por graça de Deus; potência e movimento dado pelo sopro insuflado de Deus na criatura. *Rûah* possibilita a intimidade com Deus, pois designa o seu próprio espírito concedido ao ser humano. É a íntima presença divina comunicada ao homem que o faz participante da natureza divina. *Rûah* reinventa o futuro e dá novo rumo à história ao manifestar a ternura de Deus no seu sopro vital e amoroso (ROY, 2002, p. 102). O termo denota o espírito de YHWH que é comunicado ao homem, vai além do princípio imanente que o caracteriza, o qual é designado por *nefesh*, pois evidencia uma força criadora e um dom divino específico (cf. Sl 33,4; 51,12-13; Is 31,3). Torna possível a abertura do ser humano a Deus e sua dimensão sobrenatural (cf. Is 11,2; Nm 24,2) (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 24).

Convém, ainda, acrescentar aos termos acima apresentados, o de Adam. No relato javista (cf. Gn 2,4b-25) o ser humano aparece como Adam, formado do solo, da terra, do pó e da argila: *adamâh*. O ser humano torna-se, assim, filho da terra e irmão de todas as criaturas, pois foi criado-formado por seu Criador, recebendo dele sua vitalidade, seu sopro, mas participa da fragilidade e da mortalidade de qualquer ser vivente. Segundo o texto sagrado,

³ “A palavra *nefesh* apresenta uma ampla gama de significados. Surpreendentemente, a tradução grega do século II a.C., de um total de 755 lugares da Bíblia hebraica, traduziu 600 ocorrências de *nefesh* por *psyché*, favorecendo com isso muitos reducionismos e mal-entendidos. Pois a ideia de alma da filosofia grega não pode ser comparada com a representação hebraica de *nefesh*” (SCHROER, 2003, p. 84.)

[...] Todo ser humano é Adam e Eva. Em hebraico importa muito a raiz etimológica, e Eva remete ao corpo vazio de si mesmo, ventre fecundo e matricial, *matrix* ou *mater*, que conduz todo o Adam à maturidade e à fecundidade do ser humano através do vazio, da falta e do desejo, da transgressão de limites, da audácia e da assunção de responsabilidades por tudo e por todos diante do Criador, inclusive com o trabalho tecido de suor, enfim, assumindo a finitude e a morte (SUSIN, 2003, p. 213).

O relato javista mostra o ser humano no seu aspecto físico, corporal, perceptível. Evidencia que o homem, apesar de toda sua capacidade intelectual e espiritual, é terreno, limitado, frágil, sujeito à dor e à morte. Essa narrativa não descreve o modo como o homem foi feito, é um relato simbólico que o apresenta em sua fragilidade e dependência de Deus: “Javé plasmou o homem, pó da terra, insuflou em suas narinas o sopro de vida, e o homem se tornou um ser vivo” (LADARIA, 1998, p. 50).

2. O ser humano: imagem e semelhança de Deus

O relato sacerdotal (cf. Gn 1, 26 – 2, 4a) se funde com o relato javista no século IV a.C. Representam tradições e teologias diferentes, mas ambas as narrações foram consideradas inspiradas por Deus. Portanto, o primeiro relato da criação é o relato sacerdotal (DEISSLER, 1984, p. 118), mais recente. Foi escrito depois do exílio, no século VI a.C. Revela um Deus mais transcendente que cria tudo com sua Palavra. O relato javista (cf. Gn2, 4b – 3, 25) é mais breve, datado por volta do século X a.C., e mostra um Deus com traços antropomórficos, que se assemelha a um operário cumprindo seu horário de trabalho de maneira ordenada (SELLIN, 1978, p. 22), como vimos no item anterior.

A narrativa sacerdotal afirma Deus como a origem de tudo. Ele é o criador das coisas que existem. Antes de sua criação, não havia nada. O relato é simbólico e apresenta uma verdade teológica. Não pretende, portanto, informar a origem biológica do ser humano. O relato não tem pretensão científica. Sua preocupação é outra. Seu autor, ao se perguntar, num determinado momento da história, pela origem do criado, chega à conclusão de que Deus criou tudo. Seu interesse é de ordem religiosa. À complicada pergunta filosófica pela origem do ser, responde de modo simples: o mundo existe porque Deus quis. O criado tem em Deus sua origem. Mas o ápice da criação é o homem e a mulher. Literalmente, Adão quer dizer “aquele que veio da terra”; Eva significa “aquela que deu a vida”. Portanto, os nomes designam todo homem e toda a mulher, não somente o primeiro casal. O significado teológico disso é que o homem e a mulher tiveram um começo e foram criados por Deus.

Varão e mulher. A espécie humana é desdobrada em seres masculinos e femininos, sendo ambos os ramos criados à imagem e semelhança de Deus. O v. 27 é o texto clássico da igualdade ontológico e biológico entre varão e mulher. A plenitude do poder criador reside em Deus, enquanto que no homem é repartido em dois de acordo com as características de seu sexo. São um diante de Deus, enquanto imagem e semelhança, mas não como indivíduos (DATLER, 1984, p. 35).

Gn1, 26-27 afirma: “Por fim Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança (...)’ E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; homem e mulher Ele os criou.” Essa narrativa nos mostra a dignidade com que o homem foi criado; ele é imagem e semelhança de Deus e corresponde ao modelo divino. O relato evidencia a dignidade humana. Os outros seres vivos são criados “segundo a sua espécie” (Gn 1, 21;24;25). Só o ser humano foi criado “segundo a imagem de Deus”. Enquanto imagem, sua função é representar Deus; portanto, ele ostenta um poder régio sobre os outros seres criados, os quais ele governa em nome de Deus (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 42). Ser imagem de Deus significa, ainda, estar numa relação única com Deus. Ao criar o ser humano – Adam – Deus se faz o tu do ser humano e Adam se torna, por sua vez, o tu de Deus. Sua relação com Deus é única por seu lugar na criação como imagem e semelhança de Deus (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 42).

O homem imagem de Deus é, por excelência, o plenipotenciário de seu Criador. Essa visão levou Israel a acreditar que o homem era o representante de Deus na terra como dominador. Mas a exegese atual caminha por vias que julgam a necessidade de analisar essa representação como uma relação com Deus e não um domínio sobre os seres. Tal domínio seria apenas uma consequência desta relação. A condição de imagem se refere, porém, a todos os aspectos do seu ser humano como resultado da ação de Deus; por isso é preciso enxergá-lo diante da determinação fundamental que abrange todas as suas dimensões, devido ao germe divino intrínseco em sua existência (LADARIA, 1998, p. 51). Assim importa saber o que Deus quer ao criar um ser à sua imagem. Ele deseja o ser humano como parceiro de uma relação, reflexo do seu próprio mistério (GS 22).

3. Alguns termos da antropologia do novo testamento

Não seria possível abordar toda a antropologia do Novo Testamento. Apresentaremos apenas, de modo sintético, alguns termos dessa antropologia que nos parecem mais importantes. Sabemos que o Novo Testamento conserva a perspectiva do

Antigo, apresentando o ser humano, imagem e semelhança de Deus, como uma unidade psicossomática. Uma antropologia diferente da antropologia dualista da filosofia grega, que apresenta o ser humano como corpo e alma como partes separadas. O objetivo é apenas mostrar como a concepção cristã de homem se diferencia da concepção grega.

O termo grego *psyché*, traduzido por “alma”, ocorre 37 vezes nos sinóticos. *Psyché*, em todo o Novo Testamento, se distancia do termo alma tal como era compreendido pelos gregos e se harmoniza com os significados básicos da palavra hebraica *nephesh*, que encontramos no Antigo Testamento. *Psyché* denota a pessoa integral. Nesse sentido devemos entender a promessa de Cristo de descanso para a *psyché* daqueles que aceitam o seu jugo (cf. Mt 11, 28). O significado mais frequente da palavra *psyché* no Novo Testamento é o de vida. Neste sentido, vida propicia tradução adequada do grego *psyché*, porque é usada com referência à vida física. Jesus associou a *psyché* com o alimento e a bebida. Disse ele: “Não andeis ansiosos pelas vossas vidas – *psyché* – quanto ao que haveis de comer ou beber; nem pelo vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida – *psyché* – mais do que o alimento, e o corpo mais do que as vestes?” (Mt 6,25). Por associar a *psyché* com a comida e a bebida, Jesus mostra que *psyché* denota também o aspecto físico da vida, mesmo que essa ultrapasse o comer e o beber. Nas palavras de Jesus, a *psyché* não se refere a um componente imaterial de nossa natureza. *Psyché*, na linguagem dos sinóticos, como já foi afirmado, se aproxima muito do termo hebraico *nefesh* e sua tradução por alma poderia, inclusive, dar lugar a mal-entendidos, por fazer pensar na antropologia dualista grega: alma e corpo (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 66).

Nota-se que a vida assinalada por *psyché* não é a vida nas suas manifestações fisiológicas, mas “vida do homem interior”, equivalente ao “eu”, à pessoa com as suas potencialidades interiores (vontade, inteligência, sentimentos, empenho moral etc.). [...] De fato, o Novo Testamento não apresenta a alma como elemento essencial do homem, aquilo que o define como homem (GARCÍA RUBIO, 1989, p. 263-264).

O termo *psyché* aparece algumas vezes nos sinóticos junto ao termo *sôma*, formando uma polaridade. Em Mt 10,20 lemos: “Não temais os que matam o *sôma*, mas não podem matar a *psyché*; temais antes aquele que pode levar à perdição *psyché* e soma na *geena*”⁴. O significado mais imediato seria este: os homens podem matar o corpo, mas não a alma. A interpretação mais aceita, no entanto, afirma que o poder humano pode privar o homem da vida na sua dimensão terrestre e temporal (*sôma*), mas não tem capacidade para lhe tirar a

⁴ A tradução aqui é adotada de Ruiz de La Peña (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 67).

vida (*psyché*) na sua dimensão transcendental. Só o poder de Deus seria capaz de destruir a vida em sentido absoluto. Sôma e *psyché* remeteriam a duas dimensões do homem inteiro (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 69). Lucas reproduz a declaração de Cristo omitindo a referência à *psyché*. “Não temais os que matam o corpo e, depois disso, nada mais podem fazer. Eu, porém, vos mostrarei a quem deveis temer: Temei aquele que depois de matar, tem poder para lançar no inferno” (Lc12, 4-5). Lucas omite a palavra *psyché*, referindo-se, em vez disso, à pessoa inteira que Deus pode destruir no inferno. É possível que a omissão do termo *psyché* tenha sido intencional para deixar claro que nada sobrevive à destruição de uma pessoa por Deus. Lucas evita usar o termo *psyché* que poderia confundir seus leitores gentios, para os quais seria impossível compreender a expressão matar a *psyché*, entendida como alma, porque acreditavam na imortalidade da alma (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 69).

A antropologia de Paulo encontra suas bases no pensamento hebraico registrado na literatura veterotestamentária (PESCH, 1984, p. 230). Ele se interessa pelo ser humano em seu aspecto teológico e alguns termos de sua antropologia, ainda que gregos, se inserem na tradição do AT, iluminados pela perspectiva cristológica por ele adotada. Paulo não faz uma descrição do homem em si mesmo, ele fala das relações do homem para com Deus (FITZMYER, 1970, p. 108-109). Ele fala sobre o homem a partir do evento Cristo. O termo *psyché* não é tão frequente em Paulo, mas, quando aparece, se aproxima do termo *nefesh* do AT, significando ser vivo ou ser humano (cf. Rm 2,8; 13,1), a força vital, o homem ou um pronome pessoal (cf. Rm 11,13; 1 Cor 15,45; Fl 2,30; Cor 12,30). (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 70-71).

Já o termo *pneûma* assume diversos significados em Paulo. Assim como no AT, *nefesh* e *rûah* podem se equivaler, em Paulo *pneûma* pode se equivaler a *psyché*, inclusive sendo usado como pronome pessoal (cf. 1 Cor 16,18; Gl 6,18). Por outro lado, como acontece com *rûah*, *pneûma* faz alusão ao espírito comunicado por Deus, o dom que possibilita ao homem estar em diálogo com Ele (cf. 1 Cor 2, 10;12) (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 72). De fato, no AT encontramos numerosos textos segundo os quais o espírito-*rûah* é o sopro de Deus que concede e sustém a vida humana. A mesma função do espírito-*pneûma* é expressa por Paulo. O espírito-*pneûma* é o verdadeiro eu interior do ser humano, é com o espírito que um crente serve a Deus (cf. Rm 1,9). Pelo espírito uma pessoa se torna capaz de desfrutar da comunhão com Deus (cf. 1 Cor 6,17). A graça de Deus é concedida ao crente no âmbito do espírito (cf. Gl 6,18).

Pnêuma, em conexão com o *rûah* do Antigo Testamento, pode significar tanto o princípio da vida concedido por Deus, quando a pessoa humana, sendo utilizado, neste último caso, como pronome pessoal. Particularmente importante é o uso paulino do termo pnêuma para designar o homem inteiro aberto à ação do Espírito Santo, em contraposição à *sarx*, entendida, neste contexto, como fraqueza, mortalidade e solidariedade com o pecado (GARCÍA RUBIO, 1989, p. 264; 265).

Sarx (carne), em Paulo, é o equivalente grego do *basar* hebraico. Ele é o autor neotestamentário que mais utiliza o termo *sarx* 91 vezes nos escritos paulinos e deuteropaulinos, sobre um total de 147 vezes em todo o Novo Testamento. Paulo o emprega para designar tudo aquilo que é puramente humano (GARCÍA RUBIO, 1989, p. 264). O termo *sarx* define a natureza humana, o ser humano em sua condição nativa, o que é frágil e perecível (cf. Rm 6,19; 1 cor 10,18; Gl 4,23.29). A expressão “segundo a carne” faz alusão à descendência biológica do ser humano e à sua pertença à humanidade (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 72-73). *Sarx* pode ainda receber em Paulo uma significação teológica importante: o homem fechado sobre si próprio, na sua autonomia orgulhosa que o leva a rejeitar as possibilidades oferecidas por Deus. É o ser humano em sua debilidade moral, que tende ao pecado e é por ele influenciado (cf. Rm 7, 18; 25). A *sarx* enquanto debilidade moral é o que se opõe a pnêuma. A vida segundo a carne se opõe à vida segundo o espírito (Rm 8,5-11; Gl 5,16-24). *Sarx*, pois, refere-se tanto à condição natural do homem quanto à sua condição pecadora. Nesse caso, pode-se viver na carne sem que se combata segundo a carne (2 Cor 10,3) (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 73).

Finalmente, o termo *sôma* aparece em Paulo menos que o termo *sarx*, mas não é menos importante. Significa a totalidade da pessoa sob o aspecto do seu corpo físico, centro da vida pessoal, presente e futura em todos os seus aspectos. Paulo inspirava-se nesta noção do Antigo Testamento ao usar *sarx* em sentido neutro como sinônimo de *sôma* (1Cor 6,16 citando Gn 2,24; 2Cor 4,10-11; Gl 4,13; 6,17). Neste caso *sarx* significa o corpo físico. A expressão “carne e sangue” designa o homem (Gl 1, 16; 1Cor 15, 50; Ef 6,12) e exprime a natural fragilidade do ser humano. No entanto, *sarx* pode significar também a humanidade ou a natureza humana (Rm 6, 19; 3,5; 1Cor 9,8) (FITZMYER, 1970, p. 110). *Sôma* designa, por outro lado, o ser humano enquanto totalidade e não uma parte entre outras. Tem a ver com personalidade, individualidade. Equivale, ainda, ao pronome pessoal (cf. Rm 12,1-2). Conceito central na antropologia paulina, por *sôma* o apóstolo entende o ser humano situado no espaço e no tempo (2 Cor 5,6-10), solidário com os outros homens (cf. 1 Cor 6,15-16), submetido à fragilidade de sua condição natural, mas

chamado a uma transformação gloriosa de sua existência (cf. 1 Cor 15,42-44, 50-53; Rm 8,11). Sôma revela o ser humano nas suas várias dimensões enquanto ser de relação, se define por sua individualidade, mas está implicado numa relação irrevogável com Deus (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 77).

Encontramos nos escritos de Paulo uma concepção do homem, como sendo composto de duas partes (1Cor 5, 3; 7, 34; 2 Cor 12, 2-3). A parte visível, tangível, biológica, composta de membros, chama-a de sôma (Rm 12, 4-5; 1Cor 12, 12-26). Ainda que, às vezes, pareça querer significar somente a carne e os ossos (Gl 1, 16; 1Cor 13, 3; 2Cor 4, 10; 10,10; Rm 1, 24), contudo significa muito mais, pois o homem não somente tem sôma, mas é soma (FITZMYER, 1970, p. 109).

4. O ser humano em Cristo: imagem da imagem

Segundo o Novo Testamento, a teologia da imagem com a qual o ser humano é designado, segundo Gênesis, ganha uma dimensão cristológica. A verdadeira imagem de Deus é o próprio Jesus (cf. 2Cor 4,4). “Ele é a imagem do Deus invisível, primogênito de toda criatura” (cf. Cl 1,15). Jesus é a imagem do Pai na qual o próprio Pai se revela. Criado à imagem de Deus, como afirma Gênesis, em Cristo o ser humano descobre a sua verdadeira vocação. O homem novo se torna imagem do Criador, para a superação de toda e qualquer diferença, em Cristo (cf. Cl 3,9-10), pois Cristo já existia desde o início da criação. Nele tudo foi criado e o ser humano tem nele o seu fundamento (cf. Jo 3,4). Com efeito, a vocação divina do homem em Cristo Jesus, de ser chamado a ser conforme a Ele, existe já desde o primeiro momento da Criação. Portanto, a criação do homem à imagem e semelhança divina só pode ser compreendida a partir do Filho, imagem de Deus (LADARIA, 1998, p 53).

Então, a ideia de imagem que temos em Paulo é que Adão se revela a figura daquele que deve vir (cf. Rm 5,14). A vocação do ser humano é passar da condição de Adão à de Cristo, verdadeira imagem do Pai. Chegar a ser imagem do homem celeste, portanto, não é algo marginal à nossa humanidade, mas uma determinação definitiva. Pois fomos eleitos e predestinados em Cristo antes da criação do mundo (cf. Ef 1,3-14). Em Cristo Deus-Pai revela ao ser humano o seu destino: participar de sua vida divina em Cristo. Ele será imagem de Deus enquanto imagem de Cristo. O homem não é, portanto, a “imagem”, mas foi criado “segundo a imagem”, que é Cristo, o logos eterno de Deus. O homem, em virtude

de sua mente, é racional, e por isso participa do logos ou razão divina (LADARIA, 1998, p. 52). Em Cristo ele redescobre o seu destino último: ser imagem de Deus-Pai enquanto imagem de Jesus, o Filho de Deus.

Adão (Adam) era imagem de Deus, enquanto tal fora criado como gestor da criação, responsável por todo o criado. Cristo, por sua vez, é a imagem acabada de Deus: “primogênito de toda criação”. Ele recapitula a criação, dando-lhe verdadeira consistência (cf. Cl 1, 15;17). A partir de Cristo, o ser humano encontra um único caminho para se tornar imagem de Deus: reproduzindo em si a imagem de Cristo, “imagem acabada de Deus” (cf. 2 Cor 3,18). Reproduzir em si mesmo a imagem do Filho será o dinamismo da vida humana na graça de Deus (cf. Rm 8,29). Para se tornar o que é chamado a ser, o homem deverá se assemelhar cada vez mais a Cristo. Criado para ser imagem de Deus, ele o torna na medida em que se conforma a Cristo, que assumiu a condição humana para elevá-la à divindade. O próprio Deus veio ao homem, através da encarnação do Filho, para que o homem se divinizasse através de sua conformação ao Filho. A teologia da imagem em Paulo segue, portanto, essa lógica: “Cristo, imagem de Deus; o homem, imagem de Cristo; o homem, imagem de Deus” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 79-80).

Considerações finais

Nesse artigo, apresentamos alguns termos importantes da antropologia do Antigo e do Novo Testamento. De fato, a Sagrada Escritura apresenta o ser humano como uma unidade psicossomática, dinâmica e com muitas dimensões. Estamos longe de uma visão abstrata, metafísica e essencialista do homem. A visão bíblica se distancia da visão dualista grega, que divide ser humano em corpo e alma⁵. Os termos com os quais a Escritura sagrada define o homem o mostram como solidário com as demais criaturas e os outros seres humanos, portador de um princípio vital imanente que lhe dá uma personalidade, destinatário do espírito de Deus que o faz um ser transcendente e estar em relação com Deus. Tal relação, segundo o NT, se dá em Cristo, a “imagem de Deus por excelência”. Em Cristo o ser humano descobre o seu verdadeiro destino: configurar-se a Cristo para se tornar imagem de Deus. Ele é, pois, chamado à comunhão com Deus em Cristo. Deus o criou para si e o quer em Cristo, seu Filho primogênito.

5 O artigo não aborda o polêmico conceito de *alma* que entrou na teologia através da filosofia grega e ganhou legitimidade. O conceito goza de ampla aceitação na teologia católica e foi reafirmado no Concílio Vaticano II: “*O homem é uno em corpo e alma*” (GS 14). O Concílio e os teólogos não repetem simplesmente a filosofia grega, mas o interpretam a partir da longa história do termo na tradição teológica. Para saber mais sobre o termo *alma*, consultar Ruiz de La Peña (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 91-151).

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução CNBB. São Paulo: CNBB, 2009.
- BRIEND, Jacques. *Uma leitura do Pentateuco*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium: constituição dogmática sobre a Igreja*. 23.ed. São Paulo: Paulinas, 2011. 142 p. (A voz do Papa, 31).
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.
- DATLER, Frederico. *Gênesis: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DEISSLER, Alfons. *O anúncio do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- FITZMYER, Joseph A. *Linhas fundamentais da Teologia Paulina*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Elementos de Antropologia Teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GARCÍA RUBIO, Alfonso (Org.). *Humano Integrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: território dosagrado*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- REYES, Pedro Alonso Puentes. *O corpo como parâmetro antropológico na bioética*. Tese Doutorado em Teologia, Escola Superior de Teologia, Rio Grande do Sul, 2005.
- ROY, Ana. *Tu me deste um corpo*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de La creación*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SELLIN, Ernst. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Isto é o meu corpo dado por vós*. In: SOTER (Org.). *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.

Considerations upon Humans under the light of Cristianity

Abstract: The purpose of this article is to investigate, in a summarized way, how humans are similar to God. To get this, some Anthropology terms, were taken as well as from the Bible. Specific terms from the Bible Anthropology were used in order to show Humans in its physical aspects, considering body, sensibility, and spirituality. Taking into consideration The New Testament, it could be said that it shows a deeper vision of the mankind, as an unique energy, contrasting to the Greek Philosophy, which it is seen as body and soul. The concept of man that comes from the Bible presents itself an updated one, considering several aspects which are characterized.

Key-words: Human being – Unit – God’s Image – Jesus Christ – Transcendence