



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ALESSANDRO CONT

**A antropologia de S. Ireneu
como resposta à antropologia gnóstica**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas

**Lisboa
2017**

RESUMO

O quadro histórico-cultural dos primeiros três séculos da era cristã permite-nos compreender, por um lado, como a visão clássica do homem, mormente a filosofia platónica, marcou a antropologia cristã, por outro, ajuda-nos a perceber como a antropologia bíblico-judaica, também esta devedora do contexto helenístico, conferiu a marca decisiva à visão cristã do homem.

Neste contexto cultural e sob influxo de outras tradições religiosas emergiu o gnosticismo, propondo uma antropologia de teor doceta e dualista. Não sendo possível tratar com profundidade toda a problemática, tentámos a síntese possível da antropogonia à soteriologia gnóstica, a fim de melhor situarmos a antropologia de S. Ireneu. Esta, de facto, coloca-se em plena contraposição com o pensamento gnóstico. Os primeiros elementos de contraste aparecem na exegese bíblica quer das passagens do livro do Génesis (Gn 1,26-27 e Gn 2,7), quer dos textos paulinos que abordam temas antropológicos. Outro aspeto é o do corpo humano, dimensão depreciada entre os gnósticos, mas exaltada e tida em grande consideração por Ireneu e outros autores eclesíásticos como ele que a julgam meio essencial para que se realizasse a salvação humana. A *salus carnis* e a divinização do ser humano constituem a realização do plano de salvação divina que começou a manifestar-se visivelmente com a encarnação do Verbo.

A obra redentora de Jesus Cristo é descrita e desenvolvida pelo Bispo de Lião dentro da ação trinitária do Pai que através das “suas mãos”, o Filho e o Espírito, não somente cria o homem “à sua imagem e semelhança”, como também restitui a mesma imagem e semelhança ao ser humano depois de tê-las perdidas pelo pecado.

ABSTRACT

The historic-cultural panorama of the first three centuries of Christianity allow us to understand, not only how the classic vision of Man, especially Neoplatonist philosophy, shaped this perspective; but also helps us to understand how the Judaeo-Biblical anthropology, also influenced by the Hellenistic context, bestowed the decisive mark on the Christian view of man.

In this cultural context and under the influx of other religious traditions, emerged Gnosticism proposing a docetic and dualist type of anthropology. Since it is not possible to deal in depth with the whole problem, we have attempted a possible synthesis of Gnostic anthropogony to its soteriology, in order to better situate the anthropology of St. Irenaeus. Irenaeus' anthropology, in fact, completely opposes Gnostic thought. The first elements of contrast with Gnosticism appear in the biblical exegesis of both the passages in the book of Genesis (Gn 1: 26-27 and Gn 2: 7) and in the Pauline texts dealing with anthropological subjects. The human body, another topic, is a dimension depreciated among the Gnostics but exalted by Irenaeus who, like other ecclesiastical writers, deems the human body to be an essential mean for the realization of human salvation. *Salus carnis* and the divinization of the human being constitute the realization of the plan of divine salvation that began to manifest visibly with the incarnation of the Word.

The redeeming work of Jesus Christ is described and developed by the Bishop of Lyon within the Trinitarian action of the Father, who, through "his hands" the Son and the Spirit, not only creates Man "in His own image and likeness" but also restows the same image and likeness to the human being after he had lost them for sin.

PALAVRAS-CHAVE

Ireneu – antropologia – gnosticismo – imagem – semelhança – salus carnis

KEY WORDS

Irenaeus - anthropology - gnosticism - image - likeness - salus carnis

Dedicatória

Aos meus pais,
que me transmitiram a fé.

Agradecimentos

S. Ireneu

Dout. Isidro Lamelas

Dout. Maria da Luz

Maria José Pereira

Maria José Guerra

Nuno Sousa

Pe. Tarcísio

Dout. Teresa

Paula Alexandre

Pe. José

aos meus irmãos de seminários,

em particular a

David Simões

Andrés Moreno

Alexandre Cordova

Jorge Mosquera

Mario Tepox

Adam Uncangco

e a todos os que me ajudaram, atoraram e animaram.

Índice

Índice	5
Introdução	7
CAPÍTULO I	11
Contexto cultural filosófico-religioso.....	11
1.1 - Uma primeira contextualização	11
1.2 – O mundo pagão até ao século II	13
1.2.2 - O mundo helénico	13
1.2.2.1 – Influência platónica	17
1.3 - A tradição judaica.....	19
1.3.2 - O Judaísmo bíblico	23
1.3.3 – O Judaísmo helenístico	26
CAPÍTULO II.....	29
A antropologia gnóstica	29
2.1 – As influências orientais	29
2.1.1 - O orfismo	32
2.1 – O gnosticismo.....	34
2.2 – O gnosticismo no seu contexto.....	37
2.3 – A antropologia gnóstica, entre o mito e a tradição bíblica	41
2.4 – A antropologia valentiniana e os modelos de ser humano.....	43
CAPÍTULO III	47
A antropologia de Ireneu	47
3.1 – O homem: origem e formação.....	48
3.1.1 – Gn 1,26-27 e Gn 2,7	54
3.1.2 – São Paulo.....	57
3.1.3 – Orígenes de Alexandria	60

3.1.4 – O engano gnóstico.....	63
3.2 – Origem e formação do corpo.....	66
3.2.1 – A πλάσις do corpo humano	69
3.2.2 – O engano gnóstico.....	75
3.3 – “À imagem de Deus”.....	77
3.3.1 – À imagem da imagem de Deus	85
3.3.2 – O engano gnóstico.....	89
3.4 – À semelhança de Deus	92
3.4.1 – Semelhança como dinamismo.....	94
3.4.2 – O engano gnóstico.....	101
3.5 – <i>Salus Carnis</i>	104
3.5.2 – O engano gnóstico.....	108
Conclusão	113
Bibliografia.....	116
Siglas e abreviaturas	124

Introdução

Dentro do enorme número e variedade de realidades e experiências que o homem vive, a relação que tem com o transcendente constitui a base e o fundamento de todas as outras. Neste sentido, o homem nunca se limitou a satisfazer as suas necessidades básicas e sempre foi levado por uma inquietude interior a procurar o porquê da sua existência, da sua origem, do seu destino; no fundo o sentido da sua vida. A Igreja tem a missão de anunciar (ou recordar) a todo o homem que é em Deus que ele encontra as respostas às suas inquietações e isto porque é “criatura” e depende de um Criador. Na verdade, só em Deus pode encontrar-se a si mesmo e descobrir o sentido da sua existência.

A esse respeito, interessou-me muito o sínodo que se realizou em Roma em Outubro de 2012, por ocasião da XIII assembleia geral ordinária dos bispos, sobre a nova evangelização. Procurei seguir as intervenções dos padres sinodais e dos auditores que participaram no encontro e despertou a minha atenção o tema antropológico abordado por alguns participantes do sínodo. Este tema foi considerado por alguns um assunto determinante para dar pleno sentido e sustento a toda a obra evangelizadora.

Resolvi-me, assim, aproveitar a dissertação do MIT para aprofundar o tema da antropologia cristã, sabendo que esta se baseia em primeiro lugar na Escritura que nos apresenta um homem criado por Deus como coisa muito boa (Gn 1, 31), mas também nos fala da sua queda e afastamento do Criador (Gn 3). Esta realidade original marca o homem de tal maneira que ele é condenado a viver escravo do demónio pelo medo que tem da morte (Hb 2, 14-15).

Explicando esta realidade humana, Oliver Clement afirma que a escravidão do pecado original consiste em obrigar o homem a oferecer tudo a si próprio. O homem, de facto, tem um tal desejo de infinito, um anseio tão profundo quanto intrínseco a si próprio, que é projetado para além de si. Ao mesmo tempo, porém, cada pessoa humana choca quotidianamente com os seus limites e, abatido, cai oprimido sob o peso dos seus fracassos e insatisfações. Desde sempre o género humano experimentou o sofrimento e a dor, mas o verdadeiro drama não é o sofrimento em si, quanto o sofrer sem sentido, isto é, aquilo que destrói interiormente (e exteriormente) o ser humano é sofrer sem saber o porquê.

Tal realidade convidou-me fortemente a procurar uma resposta ou, pelo menos, um indício que permita orientar-me perante este grande mal-estar humano e face a um sofrimento que não deixa o homem viver em paz consigo mesmo nem com os outros.

Dentro do pensamento contemporâneo, tanto o extremo pragmático, como o espiritualismo neo-gnóstico têm o problema de dar uma visão somente parcial da realidade antropológica. Todos os “ismos” que procuram exaltar desmesuradamente um só aspeto do ser humano, acabam por degenerar em sectarismos e perversões e isto porque, no fundo, desenvolvem uma ideia desumana de homem.

Isto é também aquilo que está na base das heresias surgidas a partir da religião cristã. A Igreja, neste contexto, tem o dever de lutar muito e duramente a fim de se manter fiel à mensagem de Jesus Cristo e levar o homem à verdade e à salvação.

Muitas heresias surgiram por querer romper o equilíbrio revelado por Jesus Cristo com respeito a sua natureza humana e divina e, querendo exaltar um só aspeto e marginalizar o outro, acabaram por perder ou a dimensão carnal do Filho de Deus ou a sua divindade. Os Padres da Igreja e muitos escritores eclesiais defenderam sem trégua a *regula veritatis* que garante a salvaguarda da Revelação divina bíblica e a verdade acerca do ser humano e da sua salvação. De facto, quem não alcança a verdade plena revelada em Jesus Cristo, não pode alcançar a verdade relativa ao homem, pois é em Cristo que o homem é recapitulado juntamente com toda a história (*Adv. Haer.* III, 18, 1).

Santo Ireneu é uma referência essencial da luta da Igreja para defender a integridade da pessoa humana tendo Cristo como modelo. Mas porquê escolher Santo Ireneu entre tantos outros mestres de antropologia que encontramos ao longo da história e na atualidade? Na verdade o meu interesse orientou-me sempre para as raízes da doutrina cristã e das suas respostas face aos grandes problemas do homem e da sociedade. Por isso, e seguindo também o exemplo do concílio Vaticano II, procurei “regressar às fontes” e aprofundar assim a questão antropológica dentro do âmbito patrístico.

Para além disso, a obra de S. Ireneu *Adversus Haereses* oferece-me a possibilidade de estudar a antropologia a partir da contraposição da perspectiva cristã com a interpretação desviante das várias correntes heréticas. Penso que o contraste resultante ajuda mais e melhor a distinguir o que é essencial do que é secundário.

Relativamente à estruturação do trabalho, inicio apresentando a conceção antropológica dentro do quadro histórico-cultural dos primeiros três séculos. Expor a

visão clássica do homem, de facto, permite entender melhor qual era a mentalidade e o sentido comum sobre o conceito de pessoa humana quando a mensagem cristã foi anunciada pela primeira vez.

Considero necessário, neste âmbito, deter-me mais em particular nas influências neoplatónicas que, nesta altura, marcaram fortemente o contexto filosófico e cultural de todo o espaço geográfico à volta do Mediterrâneo.

Depois deste quadro geral, apresento um capítulo sobre a gnose e, nomeadamente, sobre a sua antropologia. Na verdade, o Cristianismo teve de lutar desde logo contra as interpretações heréticas que corrompiam a verdade acerca da pessoa de Jesus Cristo e resulta muito esclarecedor conhecer as teses opostas às da “Grande Igreja” para melhor entender quais são os riscos e os perigos duma interpretação errada da Escritura.

Finalmente entro no tema central do meu trabalho, a antropologia de Ireneu, focando-me nas novidades da antropologia cristã a partir da contraposição com o pensamento gnóstico.

Os primeiros elementos de contraste com o gnosticismo aparecem na exegese bíblica quer das passagens do livro do Génesis (Gn 1,26-27 e Gn 2,7), quer dos textos paulinos que abordam temas antropológicos. Por isso analiso os trechos bíblicos mais relevantes para depois examinar e confrontar a interpretação de Ireneu e de outros autores eclesiásticos em contraposição com a releitura gnóstica dos mesmos textos.

Em seguida trato o tema do corpo humano, realidade muito incómoda e vergonhosa dentro do pensamento dos gnósticos, mas exaltada e tida em grande consideração por Ireneu e outros autores como ele que a julgam elemento essencial para que se realizasse a salvação humana. Na verdade, a *salus carnis* e a divinização do ser humano constituem a realização do plano de salvação divina que começou a manifestar-se visivelmente com a encarnação do Verbo. A obra redentora de Jesus Cristo é descrita e desenvolvida pelo Bispo de Lião dentro da ação trinitária do Pai que através das “suas mãos”, o Filho e o Espírito, não somente cria o homem “à sua imagem e semelhança”, como também restitui a mesma imagem e semelhança ao ser humano depois dele tê-las perdidas pelo pecado.

Os temas da “imagem” e da “semelhança” são estudados e aprofundados singularmente para melhor perceber o sentido específico que Ireneu dá a cada um, ligando cada termo respetivamente à ação do Filho e do Espírito.

Finalmente dedico um parágrafo para o tema da *salus carnis* e da “recapitulação” de toda a criação em Cristo, apresentando deste modo o ponto alto e o cerne da teologia de Ireneu e da sua luta contra à heresia gnóstica.

CAPÍTULO I

Contexto cultural filosófico-religioso

Tendo como objetivo, neste trabalho, desenvolver o confronto entre a antropologia gnóstica e a antropologia de s. Ireneu, importa, antes de mais, situarmo-nos no contexto cultural e filosófico do século II, com vista a uma melhor compreensão dos motivos e da relevância da questão que nos ocupa e do contributo teológico de S. Ireneu.

De facto, todo o debate filosófico e doutrinal emerge num contexto concreto que o motiva e condiciona. O mesmo sucede quando tratamos de temáticas religiosas, mesmo quando, como é o caso do Cristianismo, nos referimos à religião revelada que, não deixa de ser, como todas as outras, encarnada numa dimensão espaço-temporal, no seio de uma cultura com uma história, linguagens e simbologia próprias. Tanto mais que a fé judaica e cristã, para além de conferirem especial valor à história humana, só existem nela e por ela.

O Verbo de Deus “veio habitar entre nós”, na pessoa de Jesus Cristo, dentro de um contexto histórico e cultural determinado. Se pretendêssemos um Cristianismo puro, sem contexto histórico, geográfico, sociocultural, acabaríamos inevitavelmente falsificando a própria revelação que, por vontade de Deus, decorre sempre na história e, portanto, através das mediações sócio – culturais, ou seja, não existe Cristianismo sem o homem que a ele aspira.

Daqui a necessidade de nos situarmos no mundo antigo, procurando delinear sumariamente os aspetos mais interessantes para o nosso estudo, em particular os que dizem respeito aos aspetos sócio antropológicos da cultura antiga.

1.1 - Uma primeira contextualização

Santo Ireneu foi o primeiro teólogo que combateu as heresias que queriam negar a história e as mediações humanas no plano salvífico de Deus e, de forma fundamentada, reivindicou a centralidade da história como *oikonomia salutis*. É, por isso, razoável que também a ele o situemos no seu contexto histórico.

Santo Ireneu nasceu na Ásia Menor, por volta do ano 130, onde foi discípulo de S. Policarpo de Esmirna. Deduzimos, de algumas referências feitas na sua obra maior, que

se converteu ao Cristianismo, vindo do paganismo, tendo recebido uma sólida formação cristã, nomeadamente através do contacto com são Policarpo de Esmirna. Pelo estilo dos seus escritos, apercebemo-nos também que era um discípulo da Segunda Sofística. A ampla cultura, a habilidade na composição e a excelente formação retórica fazem dele um modelo da melhor tradição helénica.

Pouco mais sabemos dizer da sua juventude, até ao ano 177, quando o vamos encontrar já como presbítero na Igreja de Lião, na Gália, onde sucedeu ao idoso bispo Potino. A sua morte é datada por volta dos anos 202-203 d.C., talvez martirizado durante a perseguição de Septímio Severo¹.

A sua obra mais notável, a mesma que tomamos em consideração como fonte principal para este trabalho, tem o título de *Adversus Haereses*. Foi redigida, em cinco livros, com o objetivo de denunciar e refutar as doutrinas heréticas da “falsa gnose”.

De facto, por volta do ano 140 d.C., em Alexandria do Egito, começou a difundir-se um movimento cristão heterodoxo denominado, posteriormente, “gnosticismo” que viu, entre os seus principais expoentes, Valentim. Este último, deve ter sido uma figura de destacada inteligência que prometia um conhecimento superior (gnose) daquilo que a Igreja ensinava como objeto de fé. Valentim e seus discípulos² interpretavam a Bíblia e a doutrina da Igreja apelando a uma “tradição secreta”, transmitida pelo mesmo Jesus Cristo só a alguns dos seus discípulos (pela mesma razão o conhecimento gnóstico só era acessível a poucos eleitos)³. No fundo, este, como os outros sistemas gnósticos, procurava transformar a religião cristã numa teognose segundo a qual a salvação era alcançada pelo conhecimento duma “doutrina secreta”, não pública, e sem a mediação eclesial. Tal corrente de reinterpretação e substitutiva da fé cristã foi desde logo considerada “falsa gnose”, por colocar em sério risco todo o edifício da “Regra da fé” que sempre conciliou fé e conhecimento, ambos assentes na verdade revelada na Tradição Apostólica e nas Escrituras acolhidas e lidas na Igreja.

Vemos, portanto, que a “falsa gnose”, que Ireneu e muitos outros Padres combateram, não era só mais uma heresia ou interpretação “douta” do Cristianismo,

¹ G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti, Introduzione*, Jaca Book, Milano, 1997, 27-29.

² Dentro deste movimento encontramos vários grupos e escolas, cada uma com um ou mais fundadores, que formulavam ensinamentos diferentes, mas sempre a partir de elementos comuns a todos. Na verdade, este fenómeno não é circunscrito neste período, mas é uma tendência que toca todos os tempos históricos e todas as (grandes) doutrinas filosóficas e religiosas; pode-se facilmente aplicar aquilo que continua a acontecer hoje com as seitas cristãs difundidas em todo o mundo. Em todo o caso, analisaremos melhor o assunto nos capítulos seguintes.

³ G. MASCHIO, em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti, Introduzione*, 31-33.

mas tocava e minava o coração da fé professada pela “Grande Igreja”, trazendo consigo consequências profundas em vários níveis da existência humana: quer na maneira de entender a vida, quer na maneira de entender o próprio ser humano. Tudo isto se explica e percebe melhor se considerarmos o contexto filosófico-religioso helénico e pagão que envolveram o Cristianismo e as suas raízes (bíblico-judaicas) no seu nascimento, expansão e desenvolvimento.

1.2 – O mundo pagão até ao século II⁴

O ambiente religioso no qual se insere o Cristianismo nascente é muito complexo e diversificado. Procuraremos, de modo muito breve, apresentar os traços das possíveis e principais influências culturais, religiosas e filosóficas anteriores e contemporâneas a Ireneu.

1.2.2 - O mundo helénico

No efervescente mundo mediterrânico, as ideias filosóficas centrais das escolas mais importantes (platonismo e estoicismo) gozaram de uma difusão hoje dificilmente imaginável. Apesar da baixíssima literacia, o povo era alimentado culturalmente pelo teatro, pelos certames literários, pelas leituras públicas, pelo culto religioso e, no caso dos judeus, pelas sinagogas. As ágoras, os mercados e as praças apresentavam muitos rapsodos, pregadores, filósofos e membros de movimentos culturais, filosóficos ou religiosos que expunham as suas ideias publicamente. Não eram raros os que se apresentavam como “homens divinos”, isto é, homens que acreditavam ter uma participação especial com o poder da divindade e que por isso viviam como predicadores ambulantes, magos, taumaturgos, ascetas, filósofos e conselheiros de alma, inspirando-se em diferentes doutrinas filosóficas (ou religiosas) e complementando-as umas com as outras de forma sincrética⁵.

⁴ O estudo deste parágrafo foi feito a partir de A. PIÑERO, *Orígenes del Cristianismo*, Ed. El Almendro, Madrid, 1991, 37-64; C. DÍAZ, *Manual de história de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, 289-308; J. RIES, *I cristiani e le religioni*, Jaca Book, Milano, 2006, 27-68; U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Ed. Ateneo, 1991, 129-143; E. ROCHEDIEU, *Antigos cultos*, Editorial Verbo, Lisboa, 1983, 243-313; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III, Vita e Pensiero, Milano, 1981, 305-459.

⁵ Notamos que estas personagens são interessantes para nós por ser em algum modo o correspondente pagão do profeta ambulante judeu, figura que podia remeter ao estilo de vida de Jesus. Podemos pensar que

Pode-se dizer, portanto, que no mundo helénico existia um verdadeiro mercado filosófico público que deu origem a uma espécie de κοινή, ou comunidade de ideias filosófico-religiosas. Esta grande variedade de correntes, filosofias e doutrinas religiosas assumia características muito peculiares que tentaremos expor sinteticamente.

A maioria das mentes religiosas do tardio helenismo tendia fortemente para um monoteísmo prático⁶. Os Órficos, já desde o séc. IV a.C., ao lado duma doutrina aparentemente politeísta, difundiam, entre os seus adeptos, uma forte tendência monoteísta. Tanto no platonismo como no aristotelismo e no estoicismo, pode-se notar a mesma tendência, apesar da dificuldade em identificar um deus pessoal.

Vários fatores sociológicos explicam este fenómeno: o governo impessoal do imperador constituía a representação prática do único governo celeste; a insistência, em campo filosófico, em apresentar um cosmos ordenado que ficava melhor estruturado tendo uma divindade suprema; finalmente, a forte tendência sincretista, levava a que todos os panteões tivessem sempre uma divindade que exercia a primazia sobre as outras⁷.

Com respeito ao cosmos, dominava a ideia de um universo bem organizado ainda que, para o medio e neoplatonismo, a única realidade verdadeira fosse o mundo das Ideias⁸. Esta perspetiva determina uma acentuação do dualismo que exerce uma influência importante na atitude negativa com respeito ao mundo material e ao corpo humano (apesar de afirmar a existência duma alma do mundo). Diferente é a conceção peripatética do universo que pensava uma matéria ordenada cujas formas existem unicamente (e não independentemente como no platonismo) na matéria; esta ideia, porém, influenciou muito pouco a mentalidade popular que aqui consideramos.

quando o Cristianismo chegou ao mundo helénico, muito provavelmente Jesus apareceu, na ideia de quem nunca tinha ouvido falar dele, exatamente como mais um destes “homens divinos” (A. PIÑERO, *Origenes del Cristianismo*, 54-56).

⁶ G. Reale, com respeito a Aristóteles, fala de um monoteísmo por “exigência”, mais que “efetivo” (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 1981, 305-306).

⁷ Cf. A. PIÑERO, *Origenes del Cristianismo*, 47-48. Notamos que, apesar de Piñero descrever a realidade do helenismo tardio e falar simplesmente de um monismo “prático”, G. Reale não concorda com esta posição, afirmando que esta ideia é anti-histórica e contrária a todo o espírito helenístico, uma vez que a mentalidade grega nunca se apercebeu da contradição entre monoteísmo e politeísmo (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. I, 113-114).

⁸ A impregnação religiosa do período helénico produziu profundas mudanças na estrutura dos sistemas metafísicos derivados do platonismo, que assumiram o nome de “platonismo médio” e “neoplatonismo”. Se para Platão os princípios da ideia constituíam puros componentes metafísicos postulados para dar conta da racionalidade do real, os seus tardios discípulos transformaram os princípios metafísicos em verdadeiras hipóteses, isto é, divindades. Esta transformação dos princípios depara-se também nos modelos metafísicos gerados pelo gnosticismo, entre os quais o Valentinismo não constitui uma exceção. Esta conceção é já presente também em Ireneu (cf. F. B. RUBIO, *La escisión imposible*, Universidade Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, 36).

O estoicismo⁹ teve uma grande importância e impacto cultural sobretudo até Clemente de Alexandria (por volta do 230 d.C.). Desta corrente filosófica, a fase que mais dialogou e influenciou o Cristianismo foi a mais tardia (neoestoicismo). Neste último período esta filosofia apresenta-se como um sistema muito eclético que acolhe e conjuga elementos de diferente proveniência dando-lhes uma fisionomia característica. Teve a capacidade de elaborar conceitos da metafísica e da ética religiosa que foram assumidos pelo Cristianismo, juntamente com a terminologia¹⁰.

Para esta filosofia o mundo era um ser gigantesco dotado de uma alma racional cuja função (sendo ela impregnada de divino) era orientar tudo para o bem, numa dinâmica de equilíbrio no qual também o mal era necessário. Também aqui aparece um dualismo cósmico entre mundo imutável (sobre lunar) e corruptível (infra lunar). Apesar de ser uma filosofia marcadamente materialista, apresenta uma clara distinção no ser humano entre uma matéria mais pesada (que constituía o corpo) e uma mais leve (que correspondia à alma)¹¹.

O período helenístico assistiu também a um novo interesse pelas ciências e pelo conhecimento “enciclopédico”. Verifica-se uma grande difusão das ideias astrológicas que punham a terra no centro do mundo sublunar, influenciado (negativamente) pelos planetas por cima da lua. A antropologia desta nova concepção ligava a alma humana ao âmbito mais alto e puro do sol. O estudo da astrologia permitia proteger-se do influxo dos planetas e predispor-se a voltar para junto do sol. A cosmologia, portanto, contribuía a suscitar no homem um desejo de salvação e de retorno as suas origens. Platónicos e

⁹ O Estoicismo foi uma corrente filosófica fundada por Zenão de Cítio (333 a.C. – 264 a.C.), considerado o mais importante movimento espiritual da idade helenística e pode ser dividido em três grandes momentos: o Estoicismo Antigo (fundado por Zenão) durante o qual a doutrina é fundada, elaborada e estruturada (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III, 320-431); o Estoicismo Médio (configurado por Diógenes, o babilónico, através da latinização do movimento no século II a.C.) caracterizado por uma abertura maior e um menor “dogmatismo” (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III, 435-459); O Neoestoicismo, que floresceu na idade Imperial e que foi desenvolvido pelos romanos do Império (especialmente por Séneca, Epicteto e Marco Aurélio no século II e III d. C.). Nesta última fase predominaram interesses ético-religiosos e muitos aspetos da sua metafísica religiosa e ética foram assumidos pelo Cristianismo (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, 73-148).

¹⁰ Os Padres da Igreja beberam muito do Estoicismo sobretudo no que diz respeito à antropologia e à cosmologia (cf. C. TIBILETTI, L. LONGOBARDO, *Stoicismo e i Padri*, em NDPAC, Vol. III, Marietti, Genova, 2006, 5134-5138).

¹¹ É digno de interessante saber que o estoico Posidónio elaborou uma antropologia tricotómica que teve grande êxito. Segundo a sua perspectiva o homem seria constituído por um corpo, material e terreno, uma alma, que provinha dum mundo intermédio, e um espírito, a parte mais digna e a mais próxima à divindade (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III, 453-454). Notamos que os Padres do século II apoiaram-se na perspectiva antropológica estoica uma vez que esta considerava o homem um animal racional, composto como unidade, em contraposição ao dualismo platónico (cf. C. TIBILETTI, L. LONGOBARDO, *Stoicismo e i Padri*, em NDPAC, Vol. III, 5134).

Estoicos viam o mundo cheio de demónios (mais ou menos bons, assim como podia ser mais ou menos boa a alma do mundo) contra os quais existiam remédios alcançáveis pelo uso da magia.

Um aspeto importante, que deve ser considerado no nosso estudo do contexto greco-romano, é o culto ao imperador como ser humano divinizado e apresentado como “salvador”. Embora esta tendência provenha do Oriente, ela vinha ao encontro da predisposição greco-romana de promover alguns homens à condição divina ou atribuir-lhe predicados divinos. Efetivamente, entre os gregos era costume divinizar, depois da morte, determinadas pessoas que tivessem manifestado ter poderes especiais, os “heróis”: isto permitia apagar a fronteira entre homens e deuses.

Também a filosofia contribuía para isto, propagando a ideia de que só uma pessoa com poderes divinos podia implantar no mundo a paz e a justiça. Em âmbito romano a divinização do imperador tinha sido preparada pelas honras dada a Júlio Cesar, nomeado pelo Senado *Divus Július*. O mesmo aconteceu com Augusto, que chegou a ser chamado “salvador” e a ser aclamada a “boa nova” da sua proclamação e dos seus benefícios.

É interessante ver como esta linguagem se aproxima muito à terminologia cristã atribuída a Jesus e ao seu Evangelho. Isto ajuda-nos a perceber que o contexto helenístico, no qual o Cristianismo se inseriu, era apto para acolher a mensagem cristã tanto como a desnaturalizar a sua mensagem. Aos olhos de muitos, o Cristianismo apareceu como uma nova doutrina médio oriental e foi fácil presa de muitos “homens divinos” animados por um forte espírito sincretista e hábeis em inventar uma nova doutrina¹².

Perante um mundo feito de deuses, demónios e influências astrais (tudo isto sob o jugo inexorável do *factum*¹³), as pessoas procuravam refúgio nas religiões místicas, que ofereciam proteção e liberdade dos perigos de tantos males a todos os que eram iniciados nelas. Cada uma destas religiões tinha, de facto, ritos iniciáticos e cerimónias religiosas que permaneciam ocultas à maioria das pessoas e nas quais só se podia participar pertencendo a um número limitado de escolhidos. Tudo estava envolvido no segredo do arcano. A essência de cada uma destas doutrinas apontava para uma

¹² Vaja-se, como exemplo, o episódio de Simão mago (At 8,9ss) e a análise que faz dele C. Prieto (cf. C. PRIETO, *Christianisme et paganisme: la prédication de l'évangile dans le monde gréco-romain*, Labor et Fides, Genève, 2004, 96-97).

¹³ De entre os muitos vocábulos que, na língua grega, significam “fatum”, *ἀνάγκη* é o termo que indica propriamente o determinismo rigoroso e que, em ambiente helenístico, é personificado numa divindade (cf. W. GRUNDMANN, *ἀνάγκη* em GLNT, Vol. I, 1965, 933-934).

libertação das forças malignas em vista duma salvação que daria a imortalidade. Para alcançar a salvação, o homem piedoso tinha de entrar numa comunidade através de uns ritos de iniciação, recitando formulas e cumprindo vários atos preparatórios, até perceber, através de sinais e sons, a presença da divindade. A pertença a este grupo e a adoração da divindade salvadora garantia, a cada membro, a proteção e a imortalidade depois da morte.

É importante dizer que a aspiração a uma salvação pessoal, que superasse o frio sistema da religião oficial, era tão forte e difundida que, estas religiões místicas, ultrapassaram as fronteiras do “mistério” para se tornarem património comum da religiosidade helénica. As crenças na imortalidade da parte superior da alma, nos demónios e nas forças superiores que atacavam ou protegiam os homens, fazia parte da atmosfera normal da sociedade helénica, tanto que mesmo os que não fazia parte de grupos místicos recorriam à magia e à bruxaria. Também estava presente o sentido de culpa e a necessidade de expiação que, apesar de não ser um sentimento comum dentro duma religiosidade politeísta, ganhou força com o progressivo monoteísmo filosófico-religioso que se foi difundindo.

Foi neste ambiente que o Cristianismo deu os primeiros passos e se difundiu, numa relação de tensão e osmose sem deixar de ser a “Boa Nova” que queria chegar a todos os povos.

1.2.2.1 – Influência platónica

Neste ambiente histórico e cultural a corrente filosófica principal é a platónica que influenciará particularmente o Cristianismo até à Idade Média¹⁴.

A filosofia de Platão, tendencialmente dualista, considerava o homem composto de uma parte material (o corpo) e uma espiritual (a alma)¹⁵. A alma espiritual é o

¹⁴ Cf. E.VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, Roma, Edizioni Borla, 1991, 127. Ao falarmos de influências platónicas no Cristianismo devemos sempre ter em conta o que foi especificado na nota 9. O platonismo é uma corrente de pensamento que se difunde já desde o princípio do século IV a.C. Na sua fase inicial foi representada pela Academia antiga de Xenocrates, Cranto e Speusipo (séc. IV-III a.C.). O platonismo que, durante estes primeiros séculos da sua evolução, permanece limitado dentro do âmbito da Academia, na era Imperial passa a ser a filosofia dominante, substituindo o estoicismo (que, até então, tinha sido a filosofia por excelência) mas sem deixar de assumir muitas das suas doutrinas. O platonismo sincretista dos primeiros séculos da nossa era toma o nome de “medio platonismo”, e de “neoplatonismo” no princípio do século III d.C para frente. A esta última expressão da filosofia platónica deve-se atribuir a influência e a estrita relação quer com o judaísmo helenístico de Filão de Alexandria, quer com o pensamento patrístico (cf. S. LILLA, *Platonismo e i Padri*, em NDPAC, Vol. III, Marietti, Genova, 2008, 4131).

elemento especificamente distintivo do ser humano, a sua parte essencial¹⁶ e positiva, em contraposição com o princípio material corpóreo¹⁷. Platão sempre teve uma conceção muito elevada da alma, esta surge como entidade imaterial distinta do corpo, recusando, deste modo, a tese materialista que a considera simplesmente como o resultado da κρῆσις entre os elementos corporais¹⁸. A alma é simples, única e imortal, enquanto o corpo é um conjunto de vários elementos que se dissolvem com a morte. O que caracteriza a alma é o pensamento, pelo qual se relaciona com as realidades inteligíveis, contrariamente ao corpo ao qual corresponde a dimensão sensível¹⁹.

Esta perspetiva foi quase universalmente aceite por toda a οἰκουμένη, de tal maneira que chegou a por em risco, mesmo em ambiente cristão, a visão unitária veiculada pela antropológica bíblica, a qual via o homem como um ser carnal animado, uma unidade separável só artificialmente e teoricamente²⁰.

Tendo isto em conta, constatamos que a vertente platónica da cultura helenística é decisiva como pressuposto para o nosso estudo, sobretudo se consideramos que o neoplatonismo, dos primeiros séculos da nossa era, foi determinante também para a inserção e a inculturação do Cristianismo no mundo greco-romano. Isto é evidenciado já em S. Paulo, mas sobretudo com os apologistas gregos do século II e com os alexandrinos Clemente e Orígenes.

Muito sintomática é a atitude dos Padres da Igreja para com o platonismo: se, de facto, encontramos polémicas com respeito a Aristóteles (por não falar de Epicuro que foi catalogado como “ateu”), nunca encontramos a mesma postura para com Platão,

¹⁵ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 79 d - e, Les Belles Lettres, Paris, 1952, 38; PLATÃO, *República*, VI 485 b – 500 c, Les Belles Lettres, Paris, 1946, 102-125; PLATÃO, *Teeteto*, 174 a – 176 a, Les Belles Lettres, Paris, 1950, 205-208.

¹⁶ Cf. PLATÃO, *Alcibiades*, I, 130 a, Les Belles Lettres, Paris, 1970, 104; PLATÃO, *Fedro*, 247 c, Les Belles Lettres, Paris, 1970, 38.

¹⁷ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 114 c, 96-97; J. de S. LUCAS, *Antropologia filosófica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996, 80.

¹⁸ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 85 e - 95a, 49-63.

¹⁹ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 76 c – 78 d. 80 b – 83 e, 32-36.39-46.

²⁰ A questão do dualismo platónico é debatida. Por um lado, Platão fala de uma interação entre a alma e o corpo pela qual a alma é princípio de movimento e dirige o corpo, mas por sua vez depende do corpo. Apesar disto, a união com o corpo provoca nela uma degradação (PLATÃO, *República*, X 611 c, 109; PLATÃO, *Fédon*, 65 a-b, 13.). Por outro lado, Platão rejeita qualquer tipo de excesso que pode levar, por um lado, ao materialismo e, por outro, ao idealismo, querendo manter o acento forte na natureza mista do homem. Na verdade, esta procura de equilíbrio tem a ver com o facto de Platão pensar o homem a partir de um pressuposto reflexivo unitário, ou seja, é na base de um pressuposto não dualista, mas sim unitário, que ele afirma a dualidade do ser humano. Visto nesta perspetiva, a antropologia de Platão não destrói a unidade da realidade humana, mas pretende que esta não seja explicada de forma simplista, e que, para ser entendida corretamente, seja necessário considerar dois polos opostos no homem, em relação estreita entre eles, mas profundamente distintos. No fundo, Platão pensa numa unidade humana que deve ser entendida como unidade diferenciada.

considerado o autor da filosofia mais alta e inspirada, capaz de oferecer ao Cristianismo uma conceção adaptada da divindade e dos meios para a alcançar e, portanto, digno de vincular-se com o religião cristã e, inclusive, de ser utilizado na busca da verdade²¹.

De tal maneira isto é relevante que, na opinião quer de Padres da Igreja quer de estudiosos contemporâneos, as doutrinas heterodoxas que, sobretudo a partir do séc. II, desnaturaram o credo cristão, têm a sua origem na desequilibrada união do platonismo com o Cristianismo. Citamos, como exemplo, A. Harnack o qual defende que, nas suas origens, a fé cristã e a filosofia grega estavam tão entrelaçadas uma com a outra que muitos elementos não essenciais do Cristianismo penetraram na doutrina cristã; ele acaba assim por considerar o Cristianismo uma “helenização” do Evangelho, isto é, uma adulteração da mensagem original de Jesus, e o gnosticismo a expressão mais evidente disto²². Esta tese fez escola, mas gerou também contestação²³ abrindo um debate que continua até aos nossos dias.

Sem entrar a fundo nesta discussão, não podemos deixar de considerar que o platonismo, apesar da sua influência no Cristianismo, foi acolhido pelos Padres através de uma reinterpretação cristã que se concretizou em particular na identificação da alma e da racionalidade com o próprio conceito bíblico da semelhança do homem com Deus. Esta identidade permitiu um diálogo fecundo com a filosofia grega depois, porém, de ter esclarecido que a alma não é uma partícula divina e eterna, mas que foi criada por Deus²⁴.

1.3 - A tradição judaica

Analizamos agora o ambiente cultural do mundo judaico que, pelo simples facto de ser geograficamente e culturalmente o seu berço²⁵, influenciou profundamente a

²¹ Cf. S. LILLA, *Platonismo e i Padri*, em NDPAC, Vol. III, Marietti, Genova, 2008, 4130.

²² Cf. A. HARNACK, *Storia del dogma, un compendio*, Claudiana, Torino, 2006, 60-72; R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER, *Bilan de la Théologie du XXe siècle*, Vol. I, Casterman, Paris, 1970, 499-501.

²³ Considere-se, a esse respeito, a posição de de U. Bianchi (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, 129-143).

²⁴ Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, EDB, Bologna, 1988, 125.

²⁵ A declaração *Nostrae aetate* 4 usa a expressão “alimentar-se da raiz da boa oliveira”, recuperando a linguagem paulina (Rm 11, 16-24), para indicar a profunda relação que liga a Igreja à religião e cultura judaica. J. Ratzinger, ao falar da confissão do Deus único na sua obra *Introdução ao Cristianismo*, afirma que as primeiras palavras do credo cristão assumem o credo israelita, a sua experiência de fé e a sua preocupação por Deus, de tal modo que se convertem numa dimensão interna da fé cristã e, sem aquela, esta não teria lugar (cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1982, 83-84).

configuração do Cristianismo nascente.

Em primeiro lugar, apresentaremos uma sumária panorâmica do mundo extra-bíblico que permitirá completar o contexto geral do mundo antigo. Em segundo lugar, evitando uma análise aprofundada do Judaísmo em si próprio, focar-nos-emos nos elementos de maior interesse para o nosso tema. De seguida, dividiremos o estudo deste assunto em dois dos seus principais aspetos: a antropologia bíblica e o Judaísmo helenizado.

1.3.1 - Contexto extra-bíblico²⁶

G. Garbini encontra na literatura egípcia e mesopotâmica elementos que influenciaram o povo hebraico²⁷.

Em geral, a conceção babilónica orienta-se para um marcado pessimismo²⁸. No poema de Gilgamesh o tema dominante é a morte como limite de toda a atividade humana. O melhor que se pode desejar é uma modesta serenidade. O acento é colocado aqui nos bens materiais e aconselha-se a seguir as práticas religiosas. Nas obras mais recentes, porém, encontramos que a morte suscita um conceito de relativismo e inutilidade de toda a ação humana: a conclusão é que não vale a pena viver. Notamos, porém, que esta tendência de mentalidade só aparece quando a cultura babilónica, depois de ter tocado o seu ápice político, começa um longo processo de decadência a todos os níveis.

Os Babilónicos, depois da gloriosa dinastia de Hammurabi, desenvolveram uma reflexão marcada por um profundo pessimismo que é acompanhado por uma literatura de carácter magico-ritual, manifestando assim a profunda angústia existencial deste

²⁶ O estudo deste parágrafo foi feito a partir de G. GARBINI, *Concezione antropologica nella culture extra-bibliche*, em G. DE GENNARO (cura), *Antropologia biblica*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1981, 389-416; A. S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, Edições Didaskalia – Edições Carmelo, Lisboa, 1996, 39-135; E. ROCHEDIEU, *Antigos cultos*, 243-313, L.M. ARAÚJO, *O Egito faraónico. Uma civilização com três mil anos*, Arranha-Céus Editora, Lisboa, 2015, 119-133.

²⁷ Este autor defende a tese segundo a qual foi no âmbito da civilização fenícia (entendida como a cultura da região de Canaã e da Palestina desde os primeiros séculos do II milénio a.C. até ao desaparecimento da língua fenícia no princípio da era cristã) que surgiu e se desenvolveu a cultura israelita. Assim, foi por meio do ambiente cultural fenício que a literatura egípcia e mesopotâmica chegaram a Israel, contribuindo, deste modo, para criar aquela imagem de grande originalidade que a literatura hebraica provavelmente não possuía. O mesmo autor, porém, declara que a falta de dados e informações sobre os Fenícios impossibilita a fundamentação desta tese (cf. G. GARBINI, *Concezione antropologica nella culture extra-bibliche*, 1981, 403-408).

²⁸ Cf. E. ROCHEDIEU, *Antigos cultos*, 249-250.

povo²⁹.

Também no Egípto o pessimismo se acentuou, mormente em tempo de crise. Ao longo de três milénios de história, a cultura egípcia exprime literariamente este pessimismo só durante um breve período. Por isto, pode-se dizer que, em geral, esta civilização ou foi otimista ou não se colocou tal problema. Analogamente aconteceu para os Sumérios e os Acádios (3.000 a.C.).

No mesmo ambiente existia alguma crença na vida depois da morte. Não é por acaso que o Oriente antigo ignorou quase completamente o rito da cremação³⁰, elaborando várias formas de inumação sempre acompanhadas de adornos, alfaias e comida, sinais evidentes da crença numa vida e um mundo ultraterreno³¹. Na terra de Canaã aparece mais definida a ideia de sobrevivência: no II e I milénio a.C. morte e vida, ou melhor, dissolução e regeneração, aparecem estritamente ligadas quer nas narrativas mitológicas, quer nas práticas funerárias do mundo fenício e púnico. A mesma ideologia está na base do culto egípcio de Osíride³². Embora sendo esta a ideologia de fundo, reparamos, porém, que a experiência direta da tristeza da morte e da impossibilidade do retorno ao mundo levava a uma visão da vida ultraterrena bastante sombria.

Os Babilónicos chegaram a imaginar diferentes destinos possíveis depois da morte (apesar de serem todas infelizes) a partir do tipo de morte sofrido na terra. Em todo o caso, é comum entre os povos do antigo Oriente (Egípto, Anatólia, Síria, Palestina) a ideia de que o destino dos soberanos, que sempre tinham uma função relevante na religião e cuja pessoa era ligada ao sagrado, fosse diferente da dos outros homens. Assim o faraó egípcio, uma vez falecido, era divinizado (apesar de ser

²⁹ Este quadro recorda-nos alguns textos bíblicos como o de Job e o Eclesiaste, que, dentro deste contexto, é difícil considera-los autónomos e independentes, pois entram no sulco da tradição babilónica, sobretudo aquela mais recente do início do I milénio a.C. (cf. G. GARBINI, *Concezione antropologica nella culture extra-bibliche*, 395-397).

³⁰ No II milénio a.C. nas regiões sírias aparece o rito funerário da cremação, introduzido por povoações egeo-anatólicas. Este rito, que influenciará as concepções fenícias relativas ao sacrifício, já era conhecido na Anatólia onde era reservado aos reis e príncipes cujos corpos, depois da morte, eram queimados. A ideia que está na base deste rito, completamente estranho às populações semíticas, é que o defunto, passando pelo fogo, perde a sua materialidade e com isso assume um carácter mais que humano, tornando-se mais parecido ao dos deuses. A cremação subsistiu por pouco tempo na Ásia menor, onde permaneceu só entre populações de origem indo-europeia.

³¹ Cf. L. M. ARAÚJO, *O Egípto faraónico. Uma civilização com três mil anos*, Arranha-Céus Editora, Lisboa, 2015, 119-121.

³² Mircea Eliade dedicou-se a um longo estudo sobre esse tema, concluindo que a descoberta do ciclo vegetativo (no sentido da semente, que é sepultada na terra, é premissa do nascimento da nova planta) favoreceu, por analogia, a elaboração da concepção religiosa de renascimento (cf. M. ELIADE, *O mito do eterno retorno*, Ed.70, Lisboa, 1969, 65-106; M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1970, 323-388).

considerado já em vida como uma divindade). Notamos, porém, que nas mesmas regiões, ainda que em períodos mais tardios, aparecem representações funerárias com defuntos a banquetear-se junto das divindades, sinal que o destino, originariamente reservado aos soberanos, começava a estender-se como privilégio também para outras pessoas.

Se, por um lado, este tipo de pensamento não se compara com a maturidade da especulação da filosofia grega, não podemos deixar de verificar que, servindo-se principalmente da narrativa mitológica, acabou por inspirar os próprios gregos.

A esse propósito, notamos que o pensamento semita foi definido “mitopoietico”, isto é, capaz de exprimir determinados conceitos através de narrações míticas que projetam uma certa situação para um tempo primordial, esclarecendo os seus aspetos por meio de situações que aconteceram em um momento primordial. Exemplo disso é o mito da origem humana dos Sumérios (que nos deixaram os documentos mais antigos sobre esse tipo de reflexão), segundo o qual o homem foi criado pelos deuses para trabalhar em seu lugar na construção de canais (a mais importante obra pública na região da Mesopotâmia). Além disso, o mito sumério é significativo por descrever a natureza do homem: este teria sido criado do sangue de alguns deuses que foram mortos para alcançar esse mesmo fim. Para os Sumérios, portanto, o homem tem em si algo divino.

A tradição babilónica (dos primeiros séculos do II milénio a.C.) apresenta elementos próximos à cena genesíaca da criação do homem, como é o caso da epopeia de Gilgamesh e do mito de Atrahasis. Neste último, a argila usada para modelar o homem³³ é tornada maleável pela adição da carne e do sangue de um deus degolado. Com esta elevada conceção da origem do homem, resultante de uma mistura humano-divina, os acádios superavam a precedente tradição suméria³⁴. Para além disso, o elemento divino presente no homem é identificado com a inteligência³⁵.

Vários séculos mais tarde, porém, o mito da criação do homem é apresentado de

³³ A tradição mítica da criação do ser humano realizada por obra da divindade é comum e difundida no mundo extra-bíblico (não é, portanto, característica peculiar de Israel, mas sim de todas as altas civilizações orientais). Essa conceção tem uma longa pré-história que se estende largamente no passado como também posteriormente (a Israel). Vemos de facto que passa pela tradição mítica grega, onde encontramos a divindade (demiurgo) atuar diretamente modelando o homem; o mais conhecido modelador dos primeiros homens é Prometeu, cujo mito se encontra em versões tardias diversificadas, nalgumas das quais intervém posteriormente Atena ou Zeus a vivificar as criaturas plasmadas (cf. A. S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 95-96).

³⁴ A. S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 89-90.

³⁵ G. GARBINI, *Concezione antropologica nella culture extra-bibliche*, 402.

forma diferente: o deus morto para criar o homem já não é o deus da inteligência, mas sim um deus maligno que se revoltou contra as outras divindades. Nesta narração a criação torna-se mais complexa uma vez que o homem é constituído, não apenas por um elemento divino, mas também por um elemento maligno. Surge de forma clara a problemática do mal.

1.3.2 - O Judaísmo bíblico³⁶

No mito babilónico da criação o homem é fruto duma grande guerra entre os deuses e as potências do caos. A linhagem humana surge a partir duma substância divina e constitui uma parte de uma unidade divina primogénita. Isto eleva a dignidade humana a par da divina, mas aqui os próprios deuses são apenas parte duma mesma realidade natural. Esta suposta elevação acaba por revelar-se somente expressão de um profundo vínculo com as potências cósmicas³⁷.

Contrariamente a esta visão, o Deus bíblico aparece como Senhor absoluto e soberano Criador, tanto do mundo, como do homem³⁸. Esta soberania sublinha a absoluta transcendência e superioridade divina também frente ao homem. Ao mesmo tempo, o ser humano sabe-se criado por Deus e tem consciência da sua radical dependência para com o seu Criador, isto significa que não tem em si mesmo a sua origem nem a sua razão de ser.

A Escritura evoca a caducidade da criatura por ser feito do pó da terra (Gn 3,19), mas isto não é o único aspeto que define a criatura. O Antigo Testamento pensa em forma dialética e opõe à negação a positividade. A dependência radical de Deus, de

³⁶ A análise deste tema é feita a partir de L. SCHEFFCZYK, *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*, Paulinas, S. Paulo, 1976, 37-77; A. J. R. COUTO, *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005, 17-178; F. MUSSNER, *Tratado sobre los judios*, Sígueme, Salamanca, 1983, 11-160; R. NEUDECKER, M. P. SCANU, «Dove sei?» (Gn 3,9) *Motivi salienti di antropologia nel Giudaismo*, em MORICONI B. (a cura di), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma, 2001, 605-615; J. N. CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, 2002, 117-118; P. GRECH, *Agli inizi della Teologia cristiana*, em B. STURER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1993, 25-220; G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 43-61; P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976, 149-188; J. FEINER, *L'uomo in quanto creatura*, em FEINER J., LÖHRER M., *Mysterium Salutis, Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza 4*, Queriniana, Brescia, 1985, 215-303.

³⁷ Cf. A. S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 89-90; J. N. CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, 2002, 117-118.

³⁸ Na Bíblia existe uma referência qualitativa entre Criador e criação e a cosmogonia não é uma teogonia, como acontece para o mito babilónico. Ao dizer de H. Gunkel, não existiria, nas cosmogonias de nenhum outro povo, uma frase equiparável à primeira afirmação da Bíblia, em Gn 1,1 (cf. F. MUSSNER, *Tratado sobre los judios*, Sígueme, Salamanca, 1983, 85-86).

facto, constitui uma grandiosa libertação do homem das ataduras do mundo e do medo dos poderes cósmicos. Aparece, assim, o aspeto positivo da ideia da criação e da dependência de Deus, com o reconhecimento de que Deus se volta benignamente para as suas criaturas e, em particular, para o homem. Isto é impossível dentro de uma conceção teogónica ou gigantomáquica da origem do homem uma vez que, onde o ser humano é imaginado como procedente de um desmembramento do primogénito corpo divino ou concebido como produto secundário e fortuito da luta dos deuses pelo poder, não existe nenhuma comunicação entre o Criador e o ser humano³⁹.

A criação bíblica, pelo contrário, pensa num Criador infinitamente sublime e transcendente, mas que, ao mesmo tempo, cria o homem, isto é, deseja-o, favorece-o e cuida dele. Por isso, o relato da criação aparece constantemente acompanhado da confissão da bondade de Deus. Esta magnanimidade constitui a ponte através da qual se chega a uma comunicação originária e permanente entre o Criador e a criatura⁴⁰.

Para além disso, a criação bíblica caracteriza-se por ser criação pela “palavra de Deus”. A palavra é, no Antigo Testamento, aquela magnitude dinâmica que serve de intermediário entre a infinita transcendência de Deus e sua proximidade ao mundo. Por isso, a criação “pela palavra” constitui um distintivo essencial entre o pensamento bíblico e o mitológico, pois a criação verbal significa um poderoso estabelecimento do ser e do sentido de uma forma em que o criado, de igual modo como um pensamento formulado pela palavra, permanece naquele que fala e, ao mesmo tempo, sai realmente dele e continua existindo em uma relativa independência⁴¹.

A questão antropológica coloca-se dentro da relação homem-Deus, ou melhor, dentro do apelo que Deus faz ao homem⁴² (lembramos a famosa pergunta de Deus ao

³⁹ Mesmo onde a origem do mundo material é concebida como uma queda de um estado espiritual superior, chega-se a uma desaprovação e desautorização do deus que a causou.

⁴⁰ Este ponto mostra claramente que a distância incomensurável entre o Deus transcendente e o mísero ser humano é ultrapassada pela relação íntima que existe entre os dois. Ser criado, para a mentalidade do Antigo Testamento, não significa que o homem é desterrado o mais longe possível por Deus, mas indica um voltar-se misericordiosamente de Deus para o homem, num ato que já tem em si a dimensão da graça. Por parte do homem, isto indica a mais íntima relação com Deus, privilegiada e exclusiva com respeito ao resto da criação.

⁴¹ Na Bíblia não aparece nenhuma cosmogonia que corresponda a uma teogonia, nem as criaturas derivam de uma necessidade imperscrutável e obscura de uma massa primordial a partir da qual são geradas até as divindades. Deste modo, evita-se qualquer perigo de fusão panteísta de Deus com o mundo e, a palavra divina criadora, exclui a ideia de uma “emanação” divina criadora. Entre Deus e a criatura aparece a “palavra” como uma ponte que, porém, não deixa simplesmente Deus a uma distância infinita, uma vez que Ele supera esta separação na sua própria palavra que se refere à criatura (cf. J. FEINER, *L'uomo in quanto creatura*, 43).

⁴² Deus procura o homem ainda antes do homem procurar a Deus. Contrariamente a esta perspectiva, veremos, mais a frente, que o Gnosticismo é uma tentativa humana de “regresso” ao divino através de um esforço humano e da faculdade de um “conhecimento”. O relacionamento da divindade com o homem

homem, em Gn 3,9: “onde estás?”) e desenvolve-se com a resposta do homem a este apelo divino. Esta “palavra de Deus” torna-se algo que toca todo o homem porque, na mentalidade bíblica e judaica (uma vez que esta última está intrinsecamente ligada com a primeira), ela conserva toda a sua eficácia no presente de cada geração⁴³.

Deus tem o cuidado de revelar-se aos homens de modo conveniente, estabelecendo um diálogo com eles deixando sempre o livre arbítrio ao ser humano. Esta adesão é expressa pelo povo de Israel só depois de ter experimentado que o agir de Deus é sempre para o bem do povo. O Judaísmo, deste modo, conclui que a razão de ser da criação é a liberdade e não a necessidade⁴⁴. O universo não foi causado, mas foi criado. Por detrás da mente e da matéria, da ordem e das relações, afirma-se a liberdade de Deus.

Com respeito à relação homem-Deus, assume um lugar importante o relato da queda. Embora toda a criação seja boa⁴⁵, o pecado de Adão e Eva condiciona definitivamente a realidade do homem, ferindo tragicamente a sua existência. O abandono da obediência e a vontade de ser como Deus (Gn 3,5) desnaturam a condição humana. Contudo, até mesmo o homem rebelde e que rejeita o amor de Deus, continua sendo a criatura que responde e Deus não o exclui do diálogo⁴⁶.

Tendo em conta os elementos até agora apresentados, pode-se deduzir que a Escritura concebe o ser humano a partir da sua dimensão dinâmica e responsorial e em nenhum caso como uma simples realidade racional fechada em si mesma. O homem aparece como um “eu” pessoal que se transcende para um “tu” que é absoluto em Deus e concreto nas pessoas que o rodeiam⁴⁷.

não é impulsionado pelo amor, mas pela necessidade de restabelecer um equilíbrio e uma ordem cósmica que foi perdida causa uma culpa originada dentro do próprio mundo celeste.

⁴³ A consciência humana de Deus, com base na Sagrada Escritura, realiza-se só se existe uma ligação com a vida pessoal, social e histórica, e envolvendo, portanto, a totalidade da pessoa humana. Isto aparece claramente na mentalidade rabínica que nunca entendeu o Judaísmo como uma doutrina, mas sim como um modo de viver. Por essa razão não existe uma teologia dogmática hebraica e a sistematização do seu pensamento é algo muito recente (cf. P. GRECH, *Agli inizi della Teologia cristiana*, em B. STUDER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1993, 30-31).

⁴⁴ Notamos que o sentido de liberdade histórica de Deus é de tal maneira forte que a Bíblia chega a falar até de um arrependimento de Deus, como por ex. Gn 6,6; Jr 18,7-8; 26,8; Jn 3,4ss (cf. P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, 156).

⁴⁵ Sem espaço, portanto, para qualquer tipo de dualismo ontológico.

⁴⁶ Isto reflete-se na história de Israel: o povo é sempre chamado a “ouvir” Jahweh (Dt 6,4) no sentido de estar numa atitude desperta, obediente e de resposta ativa. Esta realidade dialogal assume uma dimensão tão profunda quanto pessoal nas figuras dos patriarcas, dos reis e dos profetas. Estes últimos, em particular, são chamados a ser arautos da palavra de Deus, missão que é sempre precedida por uma vivência pessoal forte, uma decisão íntegra e uma resposta constante ao chamamento de Jahweh e que se projeta para o bem de todo o povo e do homem em geral.

⁴⁷ Encontramos esta ideia muito bem explicada por J. Ratzinger quando afirma que a estrutura dialogal da fé desenha, ao mesmo tempo, uma imagem do homem e uma imagem de Deus; o homem só consegue

1.3.3 – O Judaísmo helenístico⁴⁸

Dentro do contexto socio-cultural do século II que, como vimos, foi tão rico, diversificado e caracterizado por um espírito sincretista e eclético muito difundido, é extremamente interessante o encontro e conseqüente relação entre cultura judaica e helenística. Na verdade, um dos elementos fundamentais para o desenvolvimento do próprio Cristianismo foi que a cultura grega penetrasse no Judaísmo⁴⁹. Bento XVI, na sua intervenção na Universidade de Ratisbona, não atribui ao acaso o mérito deste encontro⁵⁰.

No período infra testamentário compuseram-se muitas obras religiosas que, apesar de não serem parte do cânone⁵¹, foram importantes (sobretudo do ponto de vista metodológico) porque realizaram uma releitura da história de Israel com novos parâmetros, alargaram a linguagem religiosa clássica e focalizaram a esperança messiânica assim como a escatologia coletiva e individual⁵².

O Judaísmo alexandrino (já antes de Filão) foi marcado por profundas transformações da *forma mentis* judaica, tanto por causa da helenização do Judaísmo, como pela judaização do Helenismo⁵³. Os judeus (sobretudo os da diáspora) descobriram que a filosofia grega (nomeadamente o platonismo e o estoicismo) podia fornecer valores éticos facilmente associáveis aos ensinamentos da Torah. Neste processo, porém, não são só os valores a serem trocados, mas os mesmos textos: nesta altura a Bíblia foi traduzida para o grego, criando uma transposição de categorias que será levada a frente pelos cristãos⁵⁴.

relacionar-se com Deus quando se relaciona com os outros homens (cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 69).

⁴⁸ A análise deste tema é feita a partir de J. D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005, 21-49; R. TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo*, Publicaciones Universidade Pontificia, Salamanca, 1996, 59-103; E. OSBORN, *L'ingresso del mondo greco-romano*, em B. STUDER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1993, 99-144.

⁴⁹ Cf. E. OSBORN, *L'ingresso del mondo greco-romano*, 110.

⁵⁰ Cf. BENTO XVI, *Fé, Razão e Universidade: Memórias e Reflexões. Discurso do Papa Bento XVI, Universidade de Ratisbona*, Paróquias da Baixa Chiado, Lisboa, 2006, 5-13.

⁵¹ No fim do séc. I d.C., com o concílio de Yabne, fixou-se e organizou-se a ortodoxia judaica.

⁵² A mesma linguagem dos autores do NT não seria planamente compreensível sem um referimento às categorias desta produção literária (cf. P. GRECH, *Agli inizi della Teologia cristiana*, 55-58).

⁵³ Apesar de uma forte contraposição com os governantes helenísticos que queriam obter pela força a adaptação ao estilo de vida grego e ao seu culto idolátrico, a fé bíblica, durante a época helenística, ia interiormente ao encontro da parte melhor do pensamento grego, até alcançar um contato recíproco que se concretiza, de modo particular, na literatura sapiencial tardia (cf. BENTO XVI, *Fé, Razão e Universidade: Memórias e Reflexões. Discurso do Papa Bento XVI, Universidade de Ratisbona*, 5-13).

⁵⁴ Notamos que, contrariamente à perspetiva judaica (tipicamente alexandrina) se colocam os essénios,

A partir do sulco aberto pela tradução dos LXX, vários escritores judeus de língua e cultura grega procuraram imitar, com obras originais, as formas literárias gregas. Estes autores acabam por querer formular uma explicação helenística da sua fé religiosa, tendo a Bíblia dos LXX como constante referência. Não se trata, porém, de uma simples assimilação da cultura helenística, pois a maioria dos autores gregos e latinos foram hostis aos judeus e boa parte da literatura judaico-helenística propõe-se dar uma resposta a esta hostilidade, tentando mostrar a abertura e a capacidade de diálogo do Judaísmo com as outras culturas.

O exemplo mais alto do encontro entre Judaísmo e Helenismo é Filão de Alexandria⁵⁵. Homem muito culto, empenhou-se na explicação da Bíblia aos judeus e na defesa, da mesma, perante os pagãos. Foi uma figura muito eclética, em contacto com os meios mais diversos e, por isso, ainda que judeu praticante, aparece impregnado de humanismo grego. Soube revestir a fé judaica com as formas da filosofia do seu tempo através do alegorismo. Qual ilustre pensador que foi, para ele a filosofia constitui uma via de conversão à vida do espírito. O seu pensamento pode ser enquadrado na grande corrente do platonismo médio, com uma perspectiva ética que segue o estoicismo (ainda que lido numa chave platónica)⁵⁶. Conciliando uma grande abertura cultural e a fidelidade à tradição judaica, manteve sempre a convenção de que era plenamente possível uma sintonia entre a Bíblia e a filosofia.

Entre os seus numerosos escritos, recordamos aqui *De opificio mundi*, dedicado ao louvor da sabedoria e da bondade do Criador por ter feito uma obra tão bela e harmoniosa. O estudo da criação permite definir a unidade de um estado cósmico e moral perfeito, do qual, porém, o homem se afasta pelo pecado. Associa o relato da criação de Moisés com o Timeu de Platão, lendo no texto do Génesis a doutrina platónica do mundo das ideias, cujo reflexo é o mundo corpóreo. Filão, na sua explicação, descreve a criação de dois mundos, o mundo das ideias e o mundo sensível, situando o mundo noético no Logos divino e concluindo que o mundo sensível foi criado como imagem do Logos divino, que é o seu modelo transcendente⁵⁷.

Falando da criação do homem (Gn 1, 26-27), Filão interpreta a criação de Adão

que se retiram em comunidades fechadas para fugir a toda a “contaminação”.

⁵⁵ O estudo deste paragrafo foi feito a partir de: R. TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo*, 134-146; A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, BAC, 1997, 8-13; H. CROUZEL, *Filone di Alessandria*, em NDPAC, Vol. II, Marietti, Genova, 2008, 1959-1960; A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Edizioni Paoline, Milano, 1991, 30-35.

⁵⁶ Cf. R. TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo*, 135.

⁵⁷ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 31.

a partir de uma perspectiva platónica⁵⁸ e entende Gn 1, 27 como a criação do homem ideal e Gn 2, 7 como a criação do homem real⁵⁹. Apesar da visão antropológica filoniana basear-se numa concepção criacionista, o ser humano continua a ser concebido em duas dimensões: corpo e alma, onde a “alma” corresponde ao intelecto. Notamos finalmente que, já nesta obra, Filão fala do pecado como o domínio e a corrupção do espírito por parte dos sentidos⁶⁰.

Esta perspectiva, porém, não é definitiva em Filão. No filósofo judeu assistimos a uma maturação da sua antropologia quando, na obra *Legum allegoriae*, encontramos uma reinterpretação do Gn 2,7. Ao lado do corpo e da alma-intelecto, aparece o Espírito capaz de dar “vida verdadeira”⁶¹. Este elemento é fundamental para distinguir a ligação entre Deus e o homem, que já não se realiza através da alma (como pensavam os gregos), mas através do Espírito que vem diretamente de Deus⁶². Esta terceira dimensão (o Espírito) deriva diretamente da perspectiva bíblica criacionista e dela dependem todas as novidades que Filão introduziu na ética.

⁵⁸ Ainda que modificada pelo contexto da concepção criacionista na qual é colocada (cf. G. REALE G, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Vita e Pensiero, Milano, 1981, 294).

⁵⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 9. Filão chama “homem criado” o modelo ideal de ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, e “homem modelado” a sua realização empírica (cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Da criação do mundo* 69.134, Cerf, Paris, 1961, 187.231).

⁶⁰ É importante termos em conta esta linha interpretativa uma vez que é destinada a influenciar profundamente tanto a teologia de Orígenes como, ainda que dentro de um contexto doutrinário diferente, os sistemas gnósticos do séc. II (cf. R. TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo*, 141; A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 8-13).

⁶¹ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Alegorias das leis*, I, 31-38, Cerf, Paris, 55-59.

⁶² Aqui caem as bases sobre as quais Platão tentou fundamentar a imortalidade da alma: ela não é imortal por si própria, mas pode sê-lo na medida em que vive segundo o Espírito (cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, 298).

CAPÍTULO II

A antropologia gnóstica

O ambiente cultural e filosófico do mundo grego e judeu foi influenciado por muitas correntes religiosas, filosóficas e místicas vindas do Oriente e que trouxeram várias ideias e crenças que foram assimiladas e adaptadas à mentalidade ocidental. Este influxo oriental acabou por conferir ao próprio mundo greco-romano em que o Cristianismo se foi afirmando uma tonalidade nova, marcada sobretudo pela religiosidade sincrética e busca de experiências salvíficas, pelo regresso ao mito e às mediações iniciáticas.

2.1 - As influências orientais⁶³

A Escola da “História comparada das Religiões”⁶⁴ confrontou os novos resultados dos estudos acerca da mitologia e das religiões antigas com a exegese do Antigo e do Novo Testamento, chegando à conclusão de que os textos bíblicos são uma releitura de antigos mitos religiosos asiáticos e de cultos pagãos⁶⁵. Alguns autores desta escola defenderam a tese de que a noção cristã de salvação remeteria para uma concepção primitiva iraniana ou zoroastriana⁶⁶. Tal influência iraniana teria passado pelo Judaísmo que entrou em contacto com esta cultura durante o exílio na Babilónia⁶⁷.

⁶³ O estudo deste parágrafo foi feito a partir de Cf. DÍAZ, *Manual de história de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, 289-308; J. RIES, *I cristiani e le religioni*, Jaca Book, Milano, 2006, 11-113; J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Vol. IV/2 (Opera Omnia), Jaca Book, Milano, 2008, 125-158; S. HUTIN, *Lo gnosticismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, 15-108.139-200; U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 129-143; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. II, 7-29; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion del Antigo Iran* em G. J. BLEEKER, G. WINDENGREN, *Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones*, Vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 319-368; M. BOYCE, *Zoroastrismo* em G. J. BLEEKER, G. WINDENGREN, *Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones* Vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 211-235; K. RUDOLPH, *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, New York, 1987, 59-67; W. F. ALBRIGHT, *From the stone age to Christianity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967, 358-363; J. DORESSE, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Plon, Paris, 1958, 310-316; G. WIDENGREN, A. HULTGÅRD, M. PHILONENKO, *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Maisnneuve, Paris, 1995, 163-211.

⁶⁴ Círculo de investigadores nascidos a partir da iniciativa de A. Eichorn e H. Gunkel na última década do séc. XX. Este grupo interessou-se pelo estudo da Bíblia na perspectiva da história das religiões.

⁶⁵ Cf. J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Vol. IV/2 (Opera Omnia), Jaca Book, Milano, 2008, 147.

⁶⁶ Cf. E. ALBRILE, *Appendice. Problematiche gnostiche* em S. HUTIN, *Lo gnosticismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, 143. No Irão do segundo milénio antes de Cristo desenvolve-se uma reforma religiosa a partir de Zaratustra, o qual reformou os costumes da sociedade guerreira antiga e mudou o

Uma das noções que mais nos interessa é o “dualismo” iraniano⁶⁸ que interpreta a existência humana (nos seus aspetos positivos e negativos), como o produto da luta entre duas potências espirituais contraditórias, tanto no interior do homem como no cosmos. Ora, A. Hultgård⁶⁹ afirmou que esta doutrina aparece com clareza nos círculos sacerdotais do séc. II a.C., nomeadamente em obras como “O Livro dos Jubileus”, “O Livro de Noé”, “O Apócrifo de Levi” e sobretudo em “O Apócrifo de Amrán”. O estudo destas obras levou a pensar que o Cristianismo tenha sido influenciado pelo Judaísmo, pelo que diz respeito a este dualismo (que era difundido entre os círculos judaicos da época helenística); prova disso seriam os reflexos dualísticos presentes no pensamento deuteropaulino (em particular em textos como Cor 6, 14-7,1) e no evangelho segundo S. João⁷⁰.

Entre as várias realidades religiosas presentes na Asia Menor distinguem-se os ritos do mitraísmo⁷¹ os quais, segundo W. F. Albright⁷² se difundiram na Palestina do séc. II a.C. juntamente com as ideias de Zoroastro. É, porém, o zoroastrismo que se destaca entre as principais correntes de pensamento orientais por ter uma identidade própria.

Segundo esta doutrina, existe um só deus, Ahura Mazda (o Oromazes), que criou o céu e a terra por meio do pensamento (equivalente, portanto a uma criação do nada). Ele é o princípio do bem e domina tudo, enquanto que os outros deuses estão relacionados com vários aspetos da vida humana. Juntamente com Ahura Mazda aparece, porém (sobretudo com o desenvolvimento da doutrina e o aparecimento de novos escritos doutrinários), outro espírito, idêntico por existência, condição suprema, antiguidade cronológica e categoria ôntica, mas antitético por vontade própria. Trata-se

panorama do panteão religioso (cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion del Antiguo Iran*, 319-368; M. BOYCE, *Zoroastrismo*, 211-235).

⁶⁷ Para além disso, é preciso ter em conta que já nesta altura o tráfico comercial era muito denso em todo o oriente e isto favorecia a difusão também das correntes religiosas.

⁶⁸ Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion del Antiguo Iran*, 333-334; J. DORESSE, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Plon, Paris, 1958, 310-316; K. RUDOLPH, *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, New York, 1987, 59-60; BIANCHI U., *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Ed. Ateneo, Roma 1991, 38-54.

⁶⁹ Cf. G. WIDENGREN, A. HULTGÅRD, M. PHILONENKO, *Apocalyptique iranienne et dualisme gournânién*, Maisneuve, Paris, 1995, 163-211.

⁷⁰ Cf. A. PIÑERO, *Origenes del Cristianismo*, 46.

⁷¹ O deus Mitra, que pertence ao património religioso comum indo-iraniano, é celebrado como protetor da justiça e dos pactos e aparece como uma divindade celestial e luminosa parenteada com o sol. O culto de Mitra difundiu-se por muitas regiões submetidas ao império arqueménida através da obra dos sacerdotes do culto zoroastriano, como também ficou muito conhecida no mundo helénico e romano (J. RIES, *I cristiani e le religioni*, Jaca Book, Milano, 2006, 13-14).

⁷² Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the stone age to Christianity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967, 358-363.

de Angra Mainyu, espírito malvado, que elegeu livremente a sua vocação maléfica. Por causa desta livre escolha, Ahura Mazda não pode ser acusado da existência do mal⁷³.

Não é fácil saber ou demonstrar se esta religião seja monista ou dualista. Em todo o caso, a conceção divina zoroastriana traduz-se para a conduta humana como um dualismo ético, segundo o qual cada pessoa não é boa ou má por natureza, mas sim por livre escolha entre o bem e o mal, com a sua consequente afirmação na história. Esta escolha determina escatologicamente o destino de cada um para o inferno ou para o paraíso. No zoroastrismo, de facto, não há um tempo cíclico, nem existe uma segunda oportunidade, mas julga-se tudo a partir da maneira de viver na terra. Aparece também um espaço escatológico “intermédio” de difícil interpretação, sobretudo porque não encaixa facilmente dentro do dualismo⁷⁴.

Para perceber o peso e o tipo de influência que estes pensamentos orientais tiveram na cultura helenística e judaica, deve considerar-se que nos séculos anteriores à nossa era, o espírito sincretista, também em matéria religiosa, era absolutamente dominante. O Judaísmo, perante a cultura helenística, apesar de procurar sempre manter-se fiel à sua fé, não deixou de assimilar as ideias melhores que vinham de fora. Exemplo disso é que, no ambiente judaico da época helenista, começaram a considerar como próprios os sábios e as ideias de outras culturas (Moisés foi identificado com Museu, tendo Orfeu como seu discípulo) e, por sua vez, Pitágoras e Platão fizeram sua doutrina de Moisés. Dentro deste contexto, não é difícil imaginar com que facilidade foram acolhidas e assimiladas as tendências vindas do Irão que tinham fama de contar entre os seus grandes sábios religiosos, magos e sacerdotes do zoroastrismo⁷⁵.

⁷³ O dualismo zoroastriano caracteriza-se precisamente por identificar o mal com aquelas realidades hostis que não pertencem à criação (boa em si) de Ahura Mazda, mas que lhe se opõe e se misturam com ela, até à final libertação e separação. Veremos que o dualismo gnóstico é fundamentalmente diferente porque identifica o mal com o princípio mesmo da materialidade (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 42.146).

⁷⁴ Cf. M. BOYCE, *Zoroastrismo*, 219-233.

⁷⁵ Por volta do séc. VII a.C., talvez pela religião zoroastriana parecer demasiado pura, os magos (termo usado no mundo greco-romano para indicar os sacerdotes zoroástricos e que vem do grego “magos”, que a sua vez vem do persa “magu” que significa “participante da aliança, dos dons sobre-humano”) voltaram, em parte, aos costumes antigos, misturando-os com a religião de Zaratustra e desenvolvendo uma reinterpretação da mensagem original a partir de usos pré zoroástricos. Apesar de não poder reconstruir uma possível tradição poética religiosa destes magos, sabemos que estes adoravam o sol, simbolizado por um disco alado e, por derivação, também o fogo – por isso o fogo é símbolo do zoroastrismo (J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion del Antiguo Iran*, 351-352).

2.1.1 - O orfismo

Entre as inúmeras correntes filosófica-religiosas vindas de Oriente, assume uma relevância considerável o orfismo⁷⁶, uma vez que apresenta elementos que estão na origem de algumas intuições platônicas que, depois, serão assumidas pelo gnosticismo.

O orfismo coloca-se numa posição intermédia entre a comum religião “olímpica” (com a sua mitologia homérica e esiodea) e uma religião mística, alimentada por ritos iniciáticos e interesses soteriológicos⁷⁷. Ao mesmo tempo, situa-se entre religiosidade popular (feita de práticas mágicas e que envolviam tantos indivíduos como cidades inteiras) e religiosidade erudita, uma “teosofia”, que constituía uma filosofia e teologia de elite. Por vezes pode ser considerado uma ponte entre a mentalidade religiosa grega e a barbara⁷⁸.

Com respeito à doutrina órfica, nomeamos, entre os elementos mais importantes, o conceito de purificação. Apesar da crítica a um certo carácter popular destas doutrinas, existia na verdade também um orfismo erudito que falava da necessidade de purificar-se para resgatar a alma da contaminação com as coisas a ela estranhas e impuras. Esta necessidade purgativa tocava tanto os indivíduos, como inteiras cidades, e era realizada em vista de benefícios terrenos e ultraterrenos⁷⁹. Todos os que não se valiam da purificação incorriam numa condenação que se concretizava na descida ao Ade, ou na reencarnação em um corpo inferior⁸⁰. Os purificados, pelo contrário, recebiam um prémio que consistia num “banquete de puros”, numa vida de inebriação estática

⁷⁶ Para o estudo deste assunto remeti-me as obras: U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 129-143; U. BIANCHI, *La religione greca*, UTET, Torino, 1975, 45-46.; D. M. COSI, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione* em AA.VV., *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano, Jaca Book, 1995, 113; R. MARTIN, *Dicionário cultural da mitologia grego-romana*, ed. Dom Quixote, Lisboa, 1995, 184-185; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, Edizioni Borla, Roma, 1991.

⁷⁷ Parece ser a Trácia e as zonas gregas ao seu redor o berço de particulares formas de “espiritualismo” (zalmoxis, abaris, arietea, etc.) que constituiu uma primeira base para algumas concepções soteriológicas órficas (D. M. COSI, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione*, 97-113).

⁷⁸ A existência de um “orfismo” é discutida entre os que negam a possibilidade de individualizar um conjunto de crenças e de práticas no âmbito religioso grego e outros que, defendendo uma corrente unitária e coerente de concepções “misteiriosóficas”, declaram o orfismo uma religião e uma Igreja. Na verdade, o orfismo é em primeiro lugar uma literatura, que viu a sua mais rica expressão na Atena de Pisistrato, no séc. VI a.C. (U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 129-130).

⁷⁹ Platão também se refere a este tema tratado pelo orfismo (cf. PLATÃO, *República*, II, 364 e, 59).

⁸⁰ Princípio próprio do orfismo é a doutrina da μετεμύχωση, segundo a qual a alma (imortal) ficaria submetida a um julgamento depois da morte terrena, que decidirá, segundo o grau de reminiscência das coisas vistas no mundo divino, a categoria humana na qual vai se reencarnar. O *ἀνάγκη* condena assim o homem a um ciclo de reencarnação, mas cada alma é responsável na escolha da vida posterior. O próprio Platão testemunha esta concepção órfica (cf. PLATÃO, *Fedon*, 70 c, Les Belles Lettres, Paris, 1952, 22-23; PLATÃO, *Fedro*, 248 c-d, 42; PLATÃO, *República*, X 617 b, 118).

eterna⁸¹.

Um traço característico do pensamento órfico é a condenação do corpo, expressa na doutrina do σῶμα-σῆμα (corpo-tumulo)⁸². A vida da alma no corpo é vista como uma punição⁸³, pois a dimensão física torna pesada a alma e contamina-a. Segundo esta concepção, o corpo seria (ainda que não propriamente um “tumulo”) uma realidade que prende a alma e a “toma em custódia” (apontando, com esta expressão, quer ao seu sentido positivo de proteger e guardar, quer ao sentido negativo de cativar)⁸⁴.

Várias destas convicções órficas influenciaram a formação de princípios doutrinários que se desenvolverão nas várias ramificações do pensamento platónico e da especulação gnóstica.

Em geral é possível descrever a visão órfica sobre o cosmo como dualista e monista ao mesmo tempo, pois existe a ideia de uma unidade e totalidade primordial (o “Uno”) sujeita, porém, a uma laceração (a fragmentação do “Uno”). As injustiças e as punições, que aparecem com frequência nos textos achados, remetem todas para o drama originário da fragmentação do “Uno” e para os atos realizados numa existência anterior⁸⁵. Tal caráter cosmosófico e teosófico mantém-se na antropologia órfica. O homem, marcado por uma contradição essencial, é exemplificação, por um lado dum dualismo irreconciliável entre o corpo (que é “custódia”, mas também prisão) e a alma, por outro lado de uma tendência monista que se reflete na aspiração da alma a um retorno e a uma reintegração, uma vez liberta do corpo, no mundo divino⁸⁶.

Finalmente, é distintivo do orfismo o “segredo” ou, em todo o caso, o caráter reservado das doutrinas órficas. Isto pode-se comprovar pelo facto da misteriolgia órfica insistir não tanto no “ver” quanto no “conhecer”, que é concedido só aos iniciados. Este aspeto (para além de lembrar a “reminiscência” platónica qual fonte mística do verdadeiro conhecimento) remete para aquele conhecimento místico que, no mundo tardo-antigo, se apresenta com o nome de “gnose”.

⁸¹ Nesta concepção aparece uma clara componente dionisiaca (U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 133).

⁸² Platão confirma isso e fala da equação σῶμα-σῆμα (cf. PLATÃO, *Crátilo*, 400 c, Les Belles Lettres, Paris, 1969, 76).

⁸³ Notamos que “punição” é usado como termo técnico dos escritos órficos relativo à vida neste mundo (cf. D. M. COSI, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione*, 113).

⁸⁴ Esta doutrina é presente também em Platão. É preciso notar, porém, que, quer na ideia órfica quer na platónica, é assumida uma posição favorável e não contrária para com o cosmos (prova disso é a aceitação de Platão do termo pitagórico *kosmos* no sentido de universo ordenado. Diferente é a posição gnóstica que é claramente anti cósmica (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 50-51.146).

⁸⁵ Cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 48.58-59.142-143.

⁸⁶ Cf. U. BIANCHI, *La religione greca*, UTET, Torino, 1975, 45-46.

2.1 – O gnosticismo

A palavra "gnóstico" é ambígua, uma vez que pode ser entendida segundo dois sentidos principais, dependendo do âmbito em que nos situamos: um sentido amplo que compreende vários movimentos religiosos que têm em comum um conhecimento aprofundado e reservado dos mistérios divinos e da alma⁸⁷; e um sentido mais estritamente histórico, que remete para uma antiga seita cristã, os "gnósticos", e que reivindicava um tipo de conhecimento do divino por conaturalidade.

Os gnósticos atuaram da metade do séc. II d.C. em diante. Os Padres da Igreja combateram as várias correntes gnósticas que classificaram de “falsa gnose”, reivindicando para a sua teologia o qualificativo de “verdadeira gnose”. Enquanto os gnósticos contrapunham o seu conhecimento à fé dos cristãos comuns, os Padres da Igreja defendiam a continuidade entre fé e gnose. A fé apela para o conhecimento, mas o conhecimento sem fé e sem caridade só serve para insuflar o homem de um orgulho auto-enganador. É isto que, na linha de S. Paulo e S. João, ensinam os pregadores da “Grande Igreja”, de entre os quais se destaca S. Ireneu, no combate à “falsa gnose” que pretendia substituir a fé batismal e acabava por deitar por terra as bases da “Regra da fé”.

Não é altura para revisitarmos a história do gnosticismo nem a complexa questão das suas origens. Bastar-nos-á lembrar os elementos essenciais comuns aos diversos movimentos que, desde o século I ao século IV, desafiaram os teólogos e pastores cristãos.

A nível de grupo, estabeleceu-se uma certa coesão das várias correntes gnósticas a partir de determinadas características tipicamente sectárias. Em primeiro lugar distingue-se um complexo e distintivo mito das origens. Esse mito expressa um forte sentido de identidade comunitária, reforçado quer pelas genealogias, quer pela análise psicológica da humanidade. Isto traz, como direta consequência, a existência de dois tipos essenciais de seres humanos: os gnósticos e os não-gnósticos. Em segundo lugar

⁸⁷ Este termo foi usado por muitos compiladores antigos de heresias para classificar todas as correntes de interpretação bíblicas fundadas na recusa parcial ou total da interpretação da Bíblia recebida e defendida pela Igreja. Notamos, porém, que no campo da história da religião antiga não encontramos nenhuma forma de religiosidade que se possa classificar como “gnose”. O vocábulo retrata melhor um conjunto de ideias ou concepções religiosas que mantêm entre elas uma relativa coerência, que frequentemente aparecem juntas e que podem ser consideradas elementos constitutivos de certas religiões específicas do mundo antigo, as quais podem ser definidas “gnósticas” (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, em *Cadernos*, 10, 2000, 17-19).

identifica-se a presença constante de referências a um batismo ritual e o facto de toda esta doutrina ser descrita através de uma linguagem especial e própria do grupo⁸⁸. A existência de um batismo ritual é, de facto, muito importante para perceber melhor a mentalidade gnóstica. Nos escritos gnósticos que chegaram até nós, destaca-se uma grande ênfase dada ao batismo e um uso abundante da retórica batismal ao falar de salvação. O batismo gnóstico marcava um passo decisivo na vida espiritual do membro da seita, pois isto implicava uma renúncia, uma instrução, uma aprendizagem e uma iniciação para entrar num novo “parentesco” e num novo estado de vida. A receção do batismo estava intimamente ligada à receção da gnose que capacitava o gnóstico a vencer a morte. Deve notar-se, porém, que os textos acerca deste rito são ricos de expressões de tal maneira poéticas que os estudiosos chegaram a perguntar-se se essas referências não seriam meras metáforas (isto é, uma descrição mística da salvação pelo conhecimento) e se existisse realmente um rito batismal gnóstico⁸⁹. Em todo o caso, os documentos estudados até agora não entram em detalhes e mantêm o silêncio sobre vários aspetos deste rito batismal, como também não falam da organização e da vida cotidiana da seita⁹⁰.

A nível doutrinal, o gnosticismo apresenta uma grande variedade de correntes, tendências e ramificações, de modo que é difícil classificar e relacionar todos os múltiplos aspetos e características que surgem nos textos gnósticos conhecidos. Em geral, caracterizava-se essencialmente por oferecer a salvação do indivíduo por meio duma γνῶσις⁹¹, isto é, de um conhecimento aprofundado e reservado dos mistérios divinos e da alma, e a autodeterminação da seita “gnóstica” era definida pela sua capacidade de atingir esta γνῶσις⁹².

⁸⁸ Cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas*, Edições Loyola, São Paulo, 2002, 19-20.

⁸⁹ Cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas*, 20.

⁹⁰ Cf. A. COSENTINO em IRENEO DI LIONE, *Contro le Eresie, Introduzione*, Vol. I, Città Nuova Editrice, Roma, 2009, 27-28.

⁹¹ Na língua clássica normal (e em menor medida na *koiné*) os significados dos termos γνῶσις e ἐπιστήμη intercetam-se. No uso filosófico ἐπιστήμη tem o significado de “ciência” ou “conhecimento científico” em contraposição à ignorância, enquanto a palavra γνῶσις (que necessita de um genitivo para a sua caracterização e este genitivo, na época helenística, costuma ser Deus) indica um conhecimento salvador que tem por objeto os mistérios do mundo divino e dos seres celestes (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 18; S. PÉTREMENT, *A Separate God*, San Francisco, Harper, 1990, 129).

⁹² Ainda que o pensamento gnóstico sobre a cosmogonia e a divindade antes da criação não deixe de ser uma especulação filosófica, A.J. Festugière definiu a gnose como uma nova maneira de conhecer Deus através de um conhecimento que já não se fundamenta na razão, mas numa espécie de iluminação direta, mediante a qual se entra em contato com a divindade e se alcança assim uma espécie de revelação (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 48; G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988-1991, 356; J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1996, 95).

Num célebre encontro de peritos sobre o gnosticismo (realizado em Messina em 1966⁹³), determinou-se que o núcleo essencial destas doutrinas era a crença na presença no homem de uma centelha que provém do âmbito divino e que neste mundo se encontra submetida ao destino, ao nascimento e à morte. Esta chispa divina deve ser despertada para ser reintegrada no lugar donde procede⁹⁴.

Notamos também que as doutrinas gnósticas que se desenvolveram no séc. II e III d.C.⁹⁵ dissociam a criação da redenção, falando de geração em vez de criação⁹⁶ e substituindo a soteriologia histórica (bíblica) com uma atemporalidade tipicamente mitológica⁹⁷.

H. Jonas desenvolve o tema do dualismo gnóstico⁹⁸ definindo-o anti-cósmico, isto é, um dualismo pelo qual este mundo é substancialmente mau, uma prisão e um túmulo, regulado por uma ordem opressora e mortífera⁹⁹. Apesar disso, a ligação existente entre o mundo superior e o inferior não desaparecem completamente, sobretudo dentro do contexto da queda e da reabilitação dos seres pneumáticos¹⁰⁰. Deste modo os sistemas gnósticos são claramente dualistas, mas ao mesmo tempo monísticos. Por um lado, de facto, implicam uma fundamental conaturalidade de tudo o que é “pneumático” e vida, por outro, apresentam dois elementos (pneumático e material) correspondentes a dois princípios ontológicos distintos¹⁰¹.

Finalmente, a antropologia gnóstica apresenta o género humano dividido por “raças”, onde não todos são iguais. Existe, de facto, uma categoria específica de homens (os “espirituais”) que têm o privilégio de possuir dentro de si uma substância divina que provém do mundo sobrenatural mas que, tendo caído neste mundo material, encontra-se

⁹³ Cf. U. BIANCHI, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio do Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, E.J.Brill, 1970.

⁹⁴ Segundo estes mesmos investigadores, todos os grupos que defendem este conjunto de ideias como conteúdo central da sua doutrina podem considerar-se gnósticos (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 19).

⁹⁵ Entre as quias a do Valentim, Basílido, Satornil, as séitas ofíticas, as sethianas, as barbelites, as simonianas, uma parte do hermetismo, o mandeísmo e o maniqueísmo (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 144).

⁹⁶ A “geração” concebe um mundo que vem a existência por emanação (através de sucessivos intermediários) desde um princípio mau e segundo um mecanismo necessário e infinito que pressupõe uma matéria preexistente e eterna (cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 95).

⁹⁷ Cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 96.

⁹⁸ Distinguido entre dualismo “iraniano” e “siro-egípcio” (cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen, 1964, 5).

⁹⁹ Um dualismo, portanto, mais radical do zoroastriano e órfico (cf. nota de rodapés 73).

¹⁰⁰ Isto aparece mais claro nas doutrinas gnósticas que reconhecem que tudo o que existe de ordenado no mundo material provém do alto e que é sempre do mundo superior que os seres pneumáticos descem para depois voltar a subir através duma intervenção divina (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 146-147).

¹⁰¹ Cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 147.

obrigada a viver submetida ao destino e ao demiurgo¹⁰² durante a sua vida terrena. Esta situação foi determinada pela queda de uma entidade divina (acontecimento precedente à existência do homem), Sophia¹⁰³, que pertence àquelas emanações da divindade que constituem o *Pleroma*¹⁰⁴.

2.2 – O gnosticismo no seu contexto

O gnosticismo é um fenómeno extremamente complexo e difícil de definir com exatidão, tanto no que se refere às doutrinas e “escolas” como no que diz respeito às próprias fontes literárias. É quase impossível, senão à posteriori e com base em critérios extrínsecos, afirmar se determinadas obras, como por exemplo as *Odes de Salomão*, são ortodoxas ou gnósticas¹⁰⁵. Aspectos distintivos do Cristianismo aparecem tanto na escritura gnóstica clássica como nos antigos sumários sobre os gnósticos, tornando assim identificáveis os gnósticos como uma seita cristã. Ao mesmo tempo, um bom número de obras gnósticas é privada de aspetos caracteristicamente cristãos, de tal modo que muitos estudiosos repensaram as avaliações feitas e passaram a considerar esta seita como não-cristã.

Não há indícios dum cânon oficial que elenque os textos lidos em igrejas gnósticas, nem se conhece quanto formal ou informal pudesse ser um tal cânon. Contudo, os próprios textos gnósticos fornecem uma resposta parcial a esta dúvida uma vez que se ligam mutuamente mediante um modelo característico de mito e um sistema coerente de símbolos. Estes elementos comuns davam a possibilidade aos membros da comunidade religiosa de se orientar e dar sentido às suas relações com o mundo, com o divino e com as outras pessoas.

¹⁰² O demiurgo, segundo a tradição gnóstica, é um deus inferior que, porém, não passa de um fantoche nas mãos das divindades superiores a ele (cf. *Adv. Haer.* I,5,3).

¹⁰³ Cf. *Adv. Haer.* I,4,1-5,4. Alguns documentos falam em vez do Anthropos, o Homem celestial, emanação também do *Pleroma* e proto-tipo celeste da essência divina que está no homem gnóstico (cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas*, 13-19; S. PÉTREMENT, *A Separate God*, 129).

¹⁰⁴ Significa literalmente “plenitude”, mas esta tradução, para nós, não tem a mesma força que o termo πλήρωμα em grego (cf. G. DELLING, *πλήρωμα*, em GLNT, Vol. X, 1975, 674-712). O *Pleroma* é a reunião de todas as entidades existentes e assemelha-se ao mundo inteligível que contém os protótipos do real. O gnosticismo deu a este termo um significado técnico que influenciou cristãos e neoplatónicos. Talvez seja Valentinus quem melhor expõe a noção de *Pleroma* tomando de Platão a ideia de oposição entre a eternidade e o tempo, entre a Entidade imutável, vivente (supratemporal), e as entidades móveis que presidem aos períodos cósmicos (cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1995, 97-98).

¹⁰⁵ Cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 25.

Quando a primeira literatura gnóstica se foi constituindo, não existe ainda um canon normativo ou critério conciliar definido para toda a igreja no que concerne aos livros “aceites” ou “rejeitados” pela Grande Igreja. Por isso, no contexto antigo, não deve estranhar-se o facto de ela ser escrita em estilo tradicional, atribuída a figuras de autoridade do passado ou seres metafísicos e destinada a ser acrescentada à escritura canónica (ainda que, mais tarde, nenhuma obra composta por gnósticos foi aceite e inserida no cânon oficial de algum grupo cristão)¹⁰⁶.

O que é peculiar na literatura gnóstica são as suas doutrinas e as interpretações dos livros do Antigo e Novo Testamento, nomeadamente: a forte hostilidade para com o Deus de Israel, as opiniões acerca da ressurreição, da encarnação e do sofrimento de Jesus e a visão própria da universalidade da salvação cristã. Também é típica desta literatura uma radical rotura com a exegese do livro do Génesis feita pelos cristãos e com as diretrizes principais adotadas pelas comunidades cristãs que dizem respeito ao relacionamento para com o mundo, o divino e as outras pessoas. Com isso, não quer dizer que os gnósticos procurassem desnortear ou tirar o sentido da vida dos homens. A doutrina gnóstica, muito pelo contrário, explica ao membro da seita tanto a razão da sua presença neste mundo, como os caminhos celestes por onde desceu¹⁰⁷. Fá-lo, porém, apontando para um caminho completamente estranho ao ensino cristão. A verdadeira identidade humana que os gnósticos revelam é a pertença a um bem originário. Se, de facto, o homem sofre com o mal, quer dizer que pertence ao bem. A esse respeito, notamos que, dentro da experiência gnóstica, a tristeza e a angustia são elementos fundamentais porque revelam um choque com o negativo e suscitam a consciência duma cisão entre bem e mal¹⁰⁸. No fundo, o gnóstico sente-se como se pertencesse a outro mundo¹⁰⁹, superior e transcendente.

Tendo em conta o panorama filosófico-religioso antigo, damo-nos conta que estas intuições e ideias não são exclusivas do gnosticismo. As interrogações acerca da

¹⁰⁶ Cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas*, 20-22.

¹⁰⁷ O objetivo específico do conhecimento gnóstico é Deus e as realidades últimas que concernem a salvação do homem. Um texto básico de Nag Hammadi expõe resumidamente que a gnose se refere a quem eramos e em quem nos tornamos, onde estávamos e para onde fomos lançados, para onde desejamos ir e donde fomos resgatados e o que é o nascimento e o renascimento (cf. G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 356).

¹⁰⁸ Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 356-357.

¹⁰⁹ O sentimento fundamental do gnóstico consiste em sentir-se “estrangeiro” no mundo e vive a sua existência na terra como anormal e violenta. O corpo e o mundo sensível são uma prisão, de tal forma que tudo o que é visível é uma barreira. O gnóstico experimenta a distinção entre o seu próprio eu e o resto do seu ser, entre a alma e o corpo, sente-se de uma essência diferente e percebe que pertence a um mundo transcendente e a uma realidade completamente estrangeira a este mundo (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 32; H. C. PUECH, *Enquête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, 95-96).

origem e da identidade do homem encontram-se presentes também nos escritos dos filósofos pagãos e os cristãos da Igreja ortodoxa não hesitaram em propor aos hereges uma “gnose” que lhes revelasse o verdadeiro conhecimento da origem e do destino da alma humana. Aquilo que, porém, as seitas gnósticas reivindicam de peculiar dos filósofos helénicos e dos cristãos ortodoxos é o facto da sua “gnose” ser um conhecimento exclusivo de alguns privilegiados aos quais é permitido conhecer os segredos do mundo celeste. Segundo esta convicção gnóstica, o conhecimento por eles possuído seria fruto de tradições secretas confiadas por Cristo a Paulo, aos Apóstolos e aos discípulos que, por sua vez, as transmitiram aos mestres espirituais das seitas¹¹⁰.

Clemente de Alexandria e Orígenes pretenderam revelar (apologeticamente) como também os cristãos conhecem estas tradições exegéticas secreta¹¹¹ e procuraram desmentir tal pretensão gnóstica demonstrando conhecer a topografia das moradas celestes habitadas pelas hierarquias angélicas, como também os mundos superiores onde a alma deve elevar-se até o Repouso supremo.

Da mesma forma, muitos escritores eclesiásticos, movidos pelo desejo de refutar o pensamento herético, examinaram o tema da viagem celeste, segundo o qual a alma deve percorrer uma viagem celestial para retornar à sua origem (uma vez que, por causa duma “queda” original, encontra-se prisioneira neste mundo). Aquilo que, de facto, aparece frequentemente no esquema geral da mitologia gnóstica (e que se contrapõe substancialmente à tradição cristã) é uma clara oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Este aspeto aproxima a doutrina gnóstica com todas as correntes filosóficas neoplatónicas dos séculos II e III que apresentam uma degradação do divino até ao material¹¹². A partir daqui os gnósticos e os platónicos elaboraram um esquema doutrinal que põe em contraposição um Deus transcendental, princípio do mundo

¹¹⁰ Trata-se de tradições predominantemente exegéticas, isto é, tradições que ensinam como interpretar espiritualmente os textos do Antigo Testamento ou as palavras de Cristo.

¹¹¹ Esta ideia cristã e gnóstica remonta às tradições e especulações judaicas sobre o sentido secreto da Bíblia e sobre a topografia do mundo celeste. Nos próprios Evangelhos aparecem traços destas preocupações (em Mateus 13,11.13, por exemplo, lê-se: “a vós é dado conhecer os mistérios do Reino do Céu, mas a eles não lhes é dado [...] é por isso que lhes falo em parábolas: pois vêem sem ver e ouvem sem ouvir nem compreender” (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 27). A este propósito, os novos documentos de Nag Hammadi, que apresentam uma mitologia gnóstica rica de termos hebraicos, levaram a pensar a uma origem do gnosticismo ligada a um Judaísmo desiludido com o próprio Deus ou a uma interpretação de tipo esotérico dos dados bíblicos (cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas, Introdução*, XVII-XXIII).

¹¹² Encontramos isso claramente no pensamento de Plotino (cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 8,7, Les Belles Lettres, Paris, 1976, 122-123; PLOTINO, *Enéadas*, II 4,4.4,15, Les Belles Lettres, Paris, 1924, 58.69-70).

inteligível, e um Deus criador, um demiurgo inferior que evita ao primeiro o contacto com a matéria impura¹¹³.

Apesar das influências e pontos em comum que estivemos a descrever até agora, devemos deixar bem claro que o gnosticismo foi violentamente rejeitado, tanto pelo cristianismo ortodoxo como pela própria filosofia helenística (em particular de Plotino) e isto porque contrastava com o otimismo cosmológico grego, mas sobretudo com a visão positiva judaico-cristã da relação Deus-Mundo.

Existe ainda um motivo comum entre cristãos e filósofos que justifica esta repulsão: o gnosticismo punha em causa os fundamentos da moral, ao eliminar o princípio da liberdade¹¹⁴. Plotino acusa os gnósticos de nunca falarem de virtude¹¹⁵ e Clemente de Alexandria combate a ideia de Basilides, segundo a qual nós somos conduzidos como marionetas pelas forças da natureza, de tal modo que não há nem voluntário nem involuntário¹¹⁶. Causa desta conceção amoral é a ideia segundo a qual o gnóstico considera-se salvo por natureza, uma vez que a sua essência pneumática foi emanada do mundo transcendental e é para lá que tem obrigatoriamente que regressar. Plotino, Clemente e Orígenes condenam esta ideia gnóstica, assim como a sua tendência a declinar toda a responsabilidade do mal e imputá-la completamente ao Criador: Plotino defendendo a responsabilidade de cada alma pelo seu destino¹¹⁷, os escritores eclesiásticos anunciando um Deus que criou por amor.

Ao querer procurar as razões profundas a partir das quais se desenvolve o pensamento gnóstico e a sua doutrina, encontrar-se-á o escândalo da razão perante o drama do mal e uma representação da origem do mundo segundo um esquema de fabricação. O escândalo do mal, em particular, exprime-se de forma muito acentuada no

¹¹³ O gnosticismo imagina um Artesão do mundo que fabrica a sua obra que resulta ser dramática e trágica, fruto, portanto, de uma vontade má ou ignorante. Para Plotino, pelo contrário, o mundo sensível procede necessária e imediatamente do mundo inteligível, de maneira que todas as coisas nascem do Bem e a sua perfeição está ligada apenas à distância progressiva da simplicidade original (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 33). J. Doresse, um dos estudiosos contemporâneos mais competentes a esse respeito, afirmou que a essência do gnosticismo expressa-se perfeitamente na definição de Plotino: os gnósticos defendem que o demiurgo de esse mundo é mau e que o cosmo é mau (cf. G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 356; J. DORESSE, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, Plon, 1958, 54).

¹¹⁴ Cf. *Adv. Haer.* I, 23,3-4.25,3-4; J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 29. A ética gnóstica manifesta-se principalmente de duas formas: ou nas correntes ascéticas (que condenavam o matrimónio) ou em outras correntes completamente libertinas. Esta distinção, porém, é puramente genérica, visto que em muitos casos encontram-se ambos os aspetos diferentemente combinados. A razão disto é o facto da ética gnóstica depender das diferentes deduções doutrinárias que relacionam o πνεῦμα com a matéria (cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo* Ed. Ateneo, Roma 1991, 149).

¹¹⁵ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, II 9,15,22, Les Belles Lettres, Paris, 1924, 132.

¹¹⁶ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, II 3c (SC 38, 40).

¹¹⁷ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, II 9,6,58, 119.

gnosticismo, uma vez que, mesmo admitindo que o mal moral e físico do homem resulte de uma falta pessoal ou original, é considerado profundamente injusto fazer recair sobre a humanidade inteira as consequências desta queda; nenhuma teoria teológica ou filosófica é capaz de justificar os sofrimentos de um inocente¹¹⁸.

2.3 – A antropologia gnóstica, entre o mito e a tradição bíblica

Tendo em conta os elementos apresentados até agora, podemos entrar no tema mais específico da antropologia gnóstica com uma melhor noção do contexto que a envolve e que nos permite entender melhor as suas vertentes. É inegável o influxo geral que o dualismo platónico (que contrapõe o mundo divino àquele da extensão e da necessidade) teve sobre a metafísica e a antropologia do gnosticismo, com a diferença, porém, que Platão idealiza e diviniza o cosmos (considerando-o a imagem visível de uma perfeição invisível) enquanto o gnosticismo demoniza-o. A corrente gnóstica tem também uma estreita relação com a metafísica e a antropologia de Empédocles¹¹⁹, assim como com o pensamento órfico e pitagórico, assimilando a doutrina do corpo-túmulo e da parentela divina da alma.

Dentro dum ambiente histórico-cultural fortemente influenciado pela cosmogonia judaica e pela soteriologia cristã e zoroastriana, podemos entender o gnosticismo como a continuação da misteriosofia grego-helenista cuja expressão mais típica é o orfismo. Trata-se, de facto, de uma sabedoria ou conhecimento místico que, reagindo contra os antigos cultos de fecundidade, vê no movimento cíclico a raiz do cativo sempre renovado da alma, mas, todavia, continua a elaborar mitologia segundo termos de vitalismo (ainda que em chave “pneumática” e anti-cosmica), de forma que bem se percebe a continuidade, ou pelo menos a afinidade, com o pensamento órfico¹²⁰.

A marca mítica presente na especulação gnóstica é clara. S. Ireneu reconhece este traço distintivo¹²¹ que procura sempre misturar mitos e mentalidade grega com relatos bíblicos. O lugar divino do homem na base da sua origem natural está claramente formulado em certas passagens: “Deus criou os homens e os homens criaram

¹¹⁸ Cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 32.

¹¹⁹ Cf. H. DIELS, W. KRANZ, *I presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma, 1990, 339-421; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. I, 155-159.

¹²⁰ Bantley, invertendo a fórmula de A. Harnack, define o gnosticismo como a “judaização” e a “cristianização” profunda da misteriosofia grego-helenista (cf. L. BANTLEY, *As escrituras gnósticas, Introdução*, XVII-XXIII).

¹²¹ Cf. *Adv. Haer.* I, 2,3.

Deus. Assim também é no mundo, já que os homens criaram deuses e adoraram-nos como suas criações. Seria, portanto, adequado que os deuses devessem adorar os homens¹²²”. Os primeiros gnósticos conhecidos, como Simão, o Mago, Meneandro e Epifanes, puseram isto em prática e – pelo menos de acordo com o testemunho dos Padres da Igreja – fizeram com que fossem adorados como deuses¹²³. A concepção grega do mar como o lugar de origem de deuses e homens¹²⁴ é interpretada na doutrina gnóstica no sentido de que a corrente que do céu vai ao oceano da terra indica a vinda do homem ao ser, enquanto a corrente que procede na direção oposta significa a vida dos deuses¹²⁵. Dentro deste quadro, ao homem atribui-se o lugar apropriado à própria natureza, e os gnósticos colocam ao seu serviço a citação do versículo do salmo “vós sois deuses, todos filhos do Altíssimo” (Sl 82,6). Da mesma forma, vários textos gnósticos consideram o acesso de Adão à “árvore do conhecimento” (Gn 2,9.17) como a prova de uma dignidade superior do homem com respeito ao demiurgo, que tinha pronunciado a proibição do desfrute desta árvore só por inveja. Seguindo pela mesma linha interpretativa, alguns sistemas gnósticos vêm na serpente do paraíso uma figura positiva, uma vez que é considerada como um mensageiro do Deus altíssimo enviado com a função de instruir o primeiro homem no paraíso¹²⁶.

Ainda outras fontes falam do terror dos poderes inferiores quando eles reconhecem o verdadeiro carácter do homem criado por eles, de maneira que a criação do homem tem, para eles, um efeito boomerang: “o primeiro gerador (archigenitor) da ignorância... criou o homem segundo a minha imagem (a do Pai original), mas sem saber que se tornaria para ele um juiz destruidor, não reconhecendo o poder que está nele (o homem)¹²⁷”.

Com isto, já tocámos propriamente no tema da antropogonia. Esta delinea-se predominantemente a partir da narrativa de Adão e Eva, ainda que segundo linhas interpretativas muito peculiares e típicas da exegese bíblica gnóstica. Nesta reelaboração do sentido do texto do Génesis não são tidos como referência somente os

¹²² Cf. J. M. ROBINSON, R. SMITH, *The Nag Hammady library in english*, Harper e Row, San Francisco, 1988, 152.

¹²³ Cf. K. RUDOLF, *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*, New York, Hasper San Francisco, 1987, 93.

¹²⁴ Cf. HOMERO, *Iliada*, XIV 200-205, Les Belles Lettres, Paris, 1938, 47-48.

¹²⁵ Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *Refutação de todas as heresias*, V 7,36 (PG 16, 3133-3134).

¹²⁶ Cf. K. RUDOLF, *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*, 94.

¹²⁷ Cf. J. M. ROBINSON, R. SMITH, *The Nag Hammady library in english*, 516.

textos canônicos, mas também as ideias judaicas pós-bíblicas e, sobretudo, o mito da vivificação do corpo de Adão pelo espírito de Deus¹²⁸.

Os vários relatos de antropogonia gnóstica têm características comuns que permitem apresentar um esquema geral. O corpo de Adão é moldado pelo Criador e pelos seus anjos (arcontes, planetas). Já que, contudo, não tem vida real em si, ele é dotado secretamente pelo ser altíssimo¹²⁹ dum espírito divino, isto é, de uma substância pneumática que o exalta acima do demiurgo-Criador, concedendo-lhe assim a capacidade de salvar-se. A redenção consiste em despertar o conhecimento em Adão da sua verdadeira origem e da menos-valia do Demiurgo. Este enquadramento está normalmente entrelaçado com a história bíblica do paraíso, cujo sentido e afirmações, todavia, são invertidas, uma vez que são expressas ao nível do Criador que considera Adão como sua criatura e não sabe do seu destino superior.

Na base deste mito, desenvolvido de várias formas em documentos diversos, o destino do homem (na sua natureza dual) é apresentado programaticamente. Adão, ou o primeiro homem terreno, é para a gnose o protótipo dos homens em geral e o seu destino antecipa o da humanidade que o segue. Por este motivo, todas estas narrativas não têm unicamente um significado ilustrativo, mas sim existencial¹³⁰. Elas são expressões do conhecimento acerca da origem da humanidade.

2.4 – A antropologia valentiniana e os modelos de ser humano

U. Bianchi afirmou que no gnosticismo o problema antropológico se resume numa cosmologia¹³¹. De facto, no *Adv. Haer.*, Ireneu descreve a antropologia gnóstica dentro da explicação do sistema do *Pleroma* e do mito da queda de Sophia. Acerca da criação do homem segundo os valentinianos, o bispo de Lião escreve:

«Existem, portanto, três substâncias, a híllica, que

¹²⁸ Isto proporcionou um bom modelo para os teólogos gnósticos, ao envolver numa roupagem literária algumas das suas ideias sobre as origens do homem e sobre a sua dupla natureza. Notamos também que, dentro deste contexto, surge um “tipo básico de especulação de homem primitivo”, que aparece na literatura de várias ramificações do gnosticismo, até aos Mandeianos e Maniqueus. Naturalmente, permanece sempre uma estreita referência e relação com o “mito do *Anthropos*”. Ambos os modelos são, sem dúvida, herdeiros da mesma tradição bíblica ou, em todo o caso, relacionados com ela (cf. K. RUDOLF, *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*, 94).

¹²⁹ Divindade superior ao Demiurgo-criador.

¹³⁰ Cf. K. RUDOLF, *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*, 95.

¹³¹ Cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo* Ed. Ateneo, Roma, 1991, 149.

chamamos também de esquerda, necessariamente é destinada à destruição, porque não pode acolher nenhum sopro de incorrutibilidade. Diferente é a substância psíquica, que chamamos também de direita, sendo ela intermédia entre a híllica e a espiritual, e que vai para aonde ela se quiser orientar. A espiritual é enviada aqui em baixo para ser formada unindo-se ao elemento psíquico e para ser educada, juntamente com este, acerca do retorno¹³²».

A antropologia valentiniana¹³³ distingue, pois, três substâncias¹³⁴, cada uma autónoma e dotada de dinamismo próprio: a híllica, a psíquica e a espiritual. A primeira é irracional e consubstancial aos animais. Ela é formada pelo demiurgo “à sua imagem”, segundo o relato de Gn 2,7a, enquanto a “semelhança” (Gn 2,7b) refere-se à substância psíquica¹³⁵, constituída da mesma essência do demiurgo¹³⁶ e na qual foi infundida a alma racional conforme diz Gn 2,7b¹³⁷. A terceira corresponde à substância de Sofia, de tal forma que é consubstancial com o *Pleroma*¹³⁸ e é descrita por S. Paulo¹³⁹. A partir destes três elementos, derivam três espécies de homens que, apesar de estarem todas unidas no homem carnal, são distintas, autónomas e com atos próprios, de tal forma que

¹³² *Adv. Haer.* I, 6,1: «Tria igitur cum sint, hylicum, quidem, quod etiam sinistrum vocant, ea esse conditione, ut necessario ipsi pereundum sit, quippe quod nullum incorruptibilitatis afflatum recipere queat; psychicum autem, quod item dextrum appellant, velut inter spirituale et hylicum interjectum, eo abire, quocumque sese inflexerit: spirituale denique ob eam causam emissum esse, ut hic psychico conjuncium formetur, una videlicet cum eo eruditum in conversatione» (SC 264, 90-93).

¹³³ Distinguimos a escola valentiniana por ser a mais conhecida e por se destacar entre as outras tendências gnósticas quer a nível doutrinal, quer antropológico. Esta escola é de tal forma relevante no panorama das doutrinas heterodoxas que S. Ireneu acusa e ataca frequentemente este sistema e afirma que este constitui a recapitulação de todas as heresias e que aqueles que refutam estas teses refutam todas as heresias (cf. *Adv. Haer.* II, 29; II, 32; IV, 35; V, 1; V, 15; V, 26). Dentro do sistema valentiniano existem múltiplas divergências e variantes, mas todas elas remetem para uma “forma mentis” comum e subjacente a todas. O conhecimento até agora formulado sobre os valentinianos não foi posto em discussão nem sequer pelos documentos de Nag Hammadi que tanto enriqueceram a documentação disponível (cf. F. B. RUBIO, *La escisión imposible, lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Universidade Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, 33; F. L. M. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947, 99-103).

¹³⁴ Cf. F. L. M. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, 172-179.

¹³⁵ Cf. P. SINISCALCO, *Le antiche Chiese orientali*, Roma, Città nuova, 2005, 400.

¹³⁶ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 50 (SC 23, 162-165).

¹³⁷ O ser humano distingue-se aqui entre homem “à imagem” e homem “à semelhança”, onde o primeiro é material e o segundo espiritual, consubstancial com o divino. Ambos, porém, são invisíveis, uma vez que a terra de que fala Gn 1,1 e 2,7 é espiritual [G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 5,5,3) 569].

¹³⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 53 (SC 23, 168-169).

¹³⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 71; A. ORBE, *La definición del hombre en la teología de s. II em Gregorianum*, 48/3, 1967, 523-568; S. PÉTREMENT, *A Separate God*, San Francisco, Harper, 1990, 113-114.

constituem três espécies humanas¹⁴⁰. A primeira substância caracteriza o homem hílico, irracional, mortal e sem esperança de salvação. Este homem é apresentado muitas vezes com a função de revestir e proteger o homem psíquico, que, pelo contrário, é racional e livre. A terceira substância constitui o homem espiritual que, permanecendo escondido e em germe dentro do homem psíquico, coeduca-se com a dimensão psíquica do ser humano e se prepara para a sua própria forma, a γνῶσις¹⁴¹. A dignidade destas três espécies humanas vai aumentando conforme a dignidade da substância que os constitui. O homem hílico é modelado pelo demiurgo à sua própria imagem e a sua vida começa já com a modelação do corpo visto que a matéria utilizada já tem vida em si¹⁴². O psíquico surge da emissão da própria substância do demiurgo¹⁴³, mas começa a viver só depois ter entrado no corpo material e ter-se adaptado a esta forma. Notamos que, apesar da adaptação se realizar na mesma forma corporal, o homem hílico continua a possuir uma natureza e uma vida irracional (submetida às concupiscências terrenas), enquanto o psíquico herda uma vida racional e livre que lhe permite inclinar-se para o que é terreno ou para o que é espiritual¹⁴⁴. O homem espiritual é ainda diferente dos outros dois uma vez que nasce com uma φύσις divina orientada para Deus. Este último é chamado a um destino próprio porque, segundo as leis dos espíritos superiores à ética dos racionais, orienta-se para a incorrupção característica do Pai¹⁴⁵.

Dentro deste sistema, a πλάσις afeta somente o homem material e o único seu aspeto definitivo é a forma humana (que é transmitida ao homem psíquico e espiritual). O ato antropológico da constituição do corpo é de importância marginal. A matéria que o constitui é expressa e é relacionada com a imagem das “túnicas de pele” (Gn 3,21)¹⁴⁶. As três substâncias que formam três autênticas raças humanas, não são transmitidas por simples geração física à descendência, mas somente o elemento material na sua consistência corpórea e de alma híllica passa de geração em geração e age no ato procriativo. A substância psíquica e o sémen pneumático são introduzidos pontualmente

¹⁴⁰ De facto, existe uma ligação entre estas três dimensões uma vez que as três espécies humanas adotam, em virtude do modelo, uma forma comum (isto é, a forma do ser humano), mas cada uma mantém a sua natureza, especificamente diferente (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, BAC, 1997, 72).

¹⁴¹ Cf. J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Letouzey e Ané, Impr. Orientaliste, 1967, 188.

¹⁴² Antes, portanto, da infusão do psíquico (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 72).

¹⁴³ Cf. J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, 85.199.

¹⁴⁴ Os judeus e os cristãos eram considerados dentro desta categoria de homens psíquicos. Não eram condenados à partida (como o caso dos hílicos), nem tinham a salvação assegurada (como os espirituais), mas podiam salvar-se ou condenar-se conforme decidissem seguir ou não as regras da moral (cf. L. D. C FALLAS, *La Gnosis, perspectivas actuales* em *Revista Espiga*, 8, 2009, 176).

¹⁴⁵ O Pai é incompreensível e impenetrável, defendido do éon dito “limites”, que tem a função de purificar e separar (cf. *Adv. Haer.* I, 2,1-4).

¹⁴⁶ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 55 (SC 23, 170-173).

só em alguns indivíduos¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Cf. P. SINISCALCO, *Le antiche Chiese orientali*, 400.

CAPÍTULO III

A antropologia de Ireneu

Quando a Igreja dos primeiros séculos reflete sobre a questão antropológica, não interroga nem Platão, nem Aristóteles, mas abre a Bíblia¹⁴⁸. Partindo da Sagrada Escritura Ireneu reage e responde a todos os ataques gnósticos que desviam da doutrina da “Grande Igreja”. O bispo de Lião preocupa-se em desmascarar a cosmogonia gnóstica, não tanto para propor uma estrutura do mundo e do universo na perspectiva cristã, mas antes para focar-se no homem e na história da Salvação. Notamos que esta maneira de proceder não incide num antropocentrismo ilegítimo, visto que a mesma palavra da revelação divina quer instruir-nos, em primeiro lugar, sobre o homem e a sua relação com Deus¹⁴⁹.

A fé na encarnação e na ressurreição da carne não permitiu que a contraposição corpo-alma degenerasse, durante a época patrística, num dualismo ontológico. Apesar disso, as expressões do credo cristão foram diferentes.

Ireneu coloca-se no sulco da tradição asiática que se caracteriza por um pensamento mais bíblico (judaico) que filosófico (grego)¹⁵⁰. Esta reflexão antropológica parte do Génesis e considera em conjunto as duas narrações da criação (Gn 1,26 e Gn 2,7), conservando as particularidades cristológicas paulinas. Aparece com Teófilo de Antioquia, mas desabrocha com Ireneu¹⁵¹, o qual, contrapondo-se aos gnósticos, acentua a realidade terrena do homem, cujo corpo é definido pela *πλάσις* e provém da carne de Adão¹⁵².

¹⁴⁸ A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 9.

¹⁴⁹ Cf. J. FEINER, *L'uomo in quanto creatura*, 211.

¹⁵⁰ Na metade do século II Antioquia é um centro de reflexão teológica alérgica às especulações filosóficas: o pensamento antioqueno constrói-se diretamente sobre a fonte bíblica (Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 20).

¹⁵¹ Ireneu coloca-se no mesmo sulco de Justino, mas sobretudo de Teófilo (Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 116).

¹⁵² Cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, em *Alpha omega*, 6/3, 2003, 397-398.

3.1 – O homem: origem e formação

Ireneu interpreta os dois trechos de Génesis (Gn 1,26 e Gn 2,7) como sendo complementares e descrevendo uma única criação. Antes dele, S. Justino tinha defendido a ideia da criação do homem em um ato único: nos seus comentários e reflexões passa, sem incómodo, de um relato do Génesis para outro e isto exatamente por considerá-los complementares¹⁵³. Ele não fazia sequer distinções entre o “fazer” e o “modelar”, encontrando uma identidade entre os dois termos com benefício do segundo¹⁵⁴.

Notamos que esta interpretação se fundamenta no pressuposto histórico de que Justino, apesar de ter sido um profundo conhecedor da filosofia do seu tempo, viveu e entrou em contacto com um ambiente e uma cultura semita¹⁵⁵. Para os doutores judeus da Palestina a referência principal sempre foi a Bíblia e, em segunda instância, as interpretações rabínicas. Ora, o homem, que para a especulação grega é composto de alma e corpo, segundo a perspectiva bíblica é sempre entendido como uma unidade indivisível e a descrição por atos sucessivos da sua criação por mão de Deus tem um valor pedagógico¹⁵⁶.

Do mesmo modo, Clemente de Alexandria harmoniza os dois relatos do Génesis sem opô-los entre eles¹⁵⁷ e sustenta esta interpretação argumentando não só a partir da reconhecida identidade semântica entre os termos “fazer” e “modelar”, mas também considerando o contexto dentro do qual a criação do homem é colocada, isto é, o único grande gesto da criação do universo¹⁵⁸. Justino e Clemente não se detêm no problema da origem da alma porque, o facto de no Génesis ser omissos esse assunto, é sinal que Deus vincula a sua imagem ao indivíduo carnal¹⁵⁹.

¹⁵³ Cf. J. J. A. CALVO, *Antropologia de san Justino*, Dissertação não editada (Faculdade de Teologia del Norte de España), Burgos, 1987, 149-214.

¹⁵⁴ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 14.

¹⁵⁵ Medir a herança deste pensamento em Justino é difícil, mas como facto em si permanece indubitável (Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, em G. DE GENNARO (cura), *Antropologia biblica*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1981, 314).

¹⁵⁶ Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 314.

¹⁵⁷ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 19-20.

¹⁵⁸ Cf. S. F. ARDANAZ, *Genesis y anagennesis: fundamentos de la antropologia cristiana segun Clemente de Alejandria*, Editorial ESET, Vitoria, 1990, 3.

¹⁵⁹ Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 314.

S. Ireneu insere-se dentro desta tradição hermenêutica. Para ele, no livro do Génesis, não aparece uma dupla criação do homem porque este é constituído de uma unidade incindível, formado e modelado diretamente por Deus. Em Gn 1, 27 anuncia-se simplesmente o aspeto somático de Gn 2, 7¹⁶⁰.

Em *Adv. Haer.* lemos:

«Diz o Apostolo (1Cor 15,46) para nós que somos homens – aquilo que aparece primeiramente não é o espiritual, mas primeiro vem o psíquico, e depois o espiritual. Com razão, porque o homem em primeiro lugar devia ser modelado para só depois receber a alma, e mais tarde, já neste estado, receber a comunhão do Espírito. Por isso «o primeiro Adão tornou-se alma vivente, o secundo Adão Espírito vivificante».¹⁶¹

Primeiro o homem é modelado, depois recebe a alma e por fim tem a comunhão com o Espírito. Notamos que a distância entre o modelo¹⁶² e a alma corresponde à diferença entre esta última e o Espírito. Se, porém, o intervalo temporal entre a *πλάσις* e a animação do primeiro homem é relativamente curto, o tempo que decorrerá entre a animação e a sua comunhão com o Espírito será muito longo¹⁶³.

A antropologia do Ireneu descreve-se segundo uma ordem precisa: primeiro o modelo, logo a sua animação que o constitui “homem animal”, finalmente o “homem espiritual” com a comunhão do Espírito. Nesta perspetiva antropológica, o homem propriamente dito é o do modelo, formado por Deus do limo da terra segundo a sua “imagem e semelhança”. O bispo de Lião continua:

«De facto por meio das Mãos de Deus, isto é, o Filho e o Espírito, o homem e não uma parte dele, é feito imagem e

¹⁶⁰ Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 316.

¹⁶¹ *Adv. Haer.*, V, 12,2: «Sed non primo quod spirituale est, ait Apostolus, hoc tamquam ad nos homines dicens, sed primo quod animale est, deinde quod spirituale secundum rationem. Oportuerat enim primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem Spiritus recipere. Quapropter et primus Adam factus est a Domino in animam viventem, secundus Adam in Spiritum vivificantem» (SC 153, 149).

¹⁶² Ao longo do trabalho, ao falarmos de “modelo” referimo-nos ao “ser modelado”, isto é, ao resultado obtido através da *πλάσις* divina.

¹⁶³ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 16-17.

semelhança de Deus. Agora, a alma e o Espírito podem ser uma parte do homem, mas de maneira nenhuma o homem (completo)»¹⁶⁴.

Na concepção atropologica ireniana existe uma prioridade do corpo a nível temporal, mas não só. Para o Santo, a alma não torna “homem” o modelo¹⁶⁵, mas limita-se a animá-lo¹⁶⁶ e por isso a união do modelo com a alma torna o homem “animal”, isto é, “animado” pela alma¹⁶⁷. A alma dá ao modelo vida animal e racional¹⁶⁸. Em *Adv. Haer.* encontramos expressões tais como “animal composto de alma e de corpo” (II 13,3), “animal racional” (V 1,3), “animal vivente e racional” (V 3,2), “animal composto” (II 28,4), que se referem todas ao ser humano como união do modelo com a alma.

É importante frisar que a noção filosófica de homem¹⁶⁹ é relativamente aceite por Ireneu que, porém, procura completá-la com a Sagrada Escritura, acrescentado ao composto de “corpo e alma” a noção de “imagem e semelhança” com Deus¹⁷⁰. Para além disso, notamos que a antropologia de Ireneu apresenta a alma quase como um

¹⁶⁴ *Adv. Haer.* V, 6,1: «Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam» (SC 153,72); pode-se confrontar também *Adv. Haer.* IV, 31,2; V, 1,3.

¹⁶⁵ S. Justino, a este respeito, afirma que quando há separação da alma do corpo não só se quebra a harmonia, mas o próprio homem deixa de existir (Cf. JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, 6-7 (PG 6, 490-491); Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 107).

¹⁶⁶ Numa outra passagem Ireneu especifica: «porque uma coisa é o sopro de vida, que torna o homem psíquico, outra é o Espírito vivificante, que torna o homem espiritual» (*Adv. Haer.* V, 12,2).

¹⁶⁷ Cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, em *Revista Eclesiástica Brasileira*, 2009, 525; 1Cor 15,44 nota g em *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo, 2002, 2014; E. SCHWEIZER, *σῶμα* em H. R. BALZ., G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1996, 1641-1644; A. SAND, *ψυχή*, em H. R. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1996, 2182-2189; C. MORESCHINI, *Vita*, em NDPAC, Vol. III, Genova, Casa Editrice Marietti, 2006, 5658.

¹⁶⁸ Contudo não forma ainda o homem espiritual perfeito que se dará somente com “o composto e a união da alma, que recebeu o Espírito do Pai e misturou-se com a carne modelada a imagem de Deus” (*Adv. Haer.* V, 6,1).

¹⁶⁹ Homem como “animal racional”: essa definição expressa bem o ponto de vista do Iluminismo grego e o espírito das filosofias de Platão e Aristóteles. Não se encontra, porém, explicitamente em Platão, que teria dito somente que o homem é animal “capaz de ciência” (*Definições*, 415a), determinação que Aristóteles repete, considerando-a como peculiaridade do homem (*Tópicos*, V, 4, 133 a 20). Mas em *Política* Aristóteles afirma que “o homem é o único animal que possui razão”, e que a razão serve para indicar-lhe o útil e o pernicioso, portanto também o justo e o injusto (*Política*, I, 2, 1253a 9; VII, 13, 1382b, 5). Aceite pelos estoicos (SEXTO EMPÍRICO, *Esboços Pirronianos*, II, 26; STOBEO, *Eclogae physicae et ethicae* II, 132), essa definição tornou-se clássica e a ela recorrem habitualmente os escritores medievais (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica.*, II, 1, q. 71, a. 2; II, 2, q. 34, a. 5). É essa a única definição que penetrou na cultura comum, e os filósofos sempre se referem a ela para introduzir variações que se coadunem com o sentido específico que deem à palavra razão (Cf. N. ABBAGNANO, *Diccionario de Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, 513-514).

¹⁷⁰ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 17.

subsídio do corpo e, ainda por cima, de carácter precário e imperfeito¹⁷¹, estando ele à espera da perfeição concedida somente pelo Espírito¹⁷². Este Espírito, ainda que não pertença propriamente à natureza humana, é necessário para no homem realizar o desenho divino, isto é, viver em comunhão com Deus¹⁷³. Na verdade, é preciso ter em conta que o homem, na sua realidade de corpo e alma, não é o fim último do plano divino, mas esta sua composição é vista em função duma economia sobrenatural.

Apresenta-se-nos uma fundamental diferença entre o ser humano e o resto da criação. Por um lado, de facto, todos os seres nascem com a imperfeição característica de toda a criatura, mas perfeitos na sua espécie e ordem. Isto significa que cada animal e planta foram pensados e criados para pertencer a uma espécie própria, num lugar preciso e definitivo dentro da ordem da criação. Tal perfeição, porém, determina neles também uma ausência de qualquer história e destino que aponte a uma transformação do seu estado e da sua natureza. Isto é próprio até dos anjos.

O homem é diferente porque tem um destino sublime, que aponta a aumentar sempre mais a sua semelhança com Deus¹⁷⁴. Este extraordinário destino do homem implica que todas as outras criaturas (terrenas e celestes) existam em função dele¹⁷⁵ e da sua história¹⁷⁶ (de salvação).

Reduzir, de modo simplista, o homem a uma mera união de corpo e alma, implica apresentar uma espécie (animal) a mais que, apesar de moral, não passa do humano¹⁷⁷; este foi o grande limite do conceito pagão filosófico do homem¹⁷⁸.

¹⁷¹ Juntamente com a alma, é dada ao homem uma racionalidade que, porém, é imperfeita na medida em que se conformam às capacidades (imperfeitas) do corpo (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 18).

¹⁷² O sopro de vida que anima Adão é prefiguração da vida que só seria dada pelo Espírito aos filhos de Deus (cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 397).

¹⁷³ Cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 397.

¹⁷⁴ Os seres criados foram *facti* em contraposição a Deus que é *infectus*. A diferença que o homem tem com respeito a todas as outras criaturas está no seu destino privilegiado: ele foi *factus*, mas de tal maneira que um dia alcance a dignidade de ser *infectus*. Tal privilégio é único, assim como é único Deus (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 22).

¹⁷⁵ Deus diz-nos, através da palavra da revelação, quem é e o que é o homem; e se a palavra divina se refere também às outras criaturas, é só porque estas são espaço e ambiente do homem (cf. J. FEINER, *L'uomo in quanto creatura*, 211).

¹⁷⁶ Neste sentido o homem é o único fautor da história (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 19). A semelhança (tema que aprofundaremos mais a frente) revela-se quando o homem vive orientado para Deus no Espírito (cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 398).

¹⁷⁷ Os estoicos condenaram o homem a não superar nunca a sua espécie. Como muito, a filosofia pagã chegou a dizer que o homem era algo superior decaído do mundo divino (como Platão que concebia o ser humano como algo que perdeu a sua condição original e procura recuperá-la). Pensavam o mesmo também os gnósticos. Ireneu responderá a esta visão fechada apresentando um conceito (filosófico) de homem aberto aos planos de Deus (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 19).

¹⁷⁸ Séneca escreveu: «Lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quæris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo. Consummator itaque bonum

O que permitiu ultrapassar esse limite foi a revelação bíblica. Esta, de facto, contrapõe-se à mentalidade própria da filosofia grega porque, longe de sujeitar o homem ao cosmos, destaca o domínio do ser humano sobre o mundo criado¹⁷⁹. Desta forma, o homem não encontra um ponto de referência válido na criação, mas por em cima dela e de si próprio: em Deus¹⁸⁰.

Ireneu recusou sempre e de modo particular qualquer condenação da carne (quer fosse platónica ou gnóstica), exaltando a *πλάσις* e afirmando que o *ἄνθρωπος* é essencialmente corpóreo. Para ele está marcado neste seu corpo a “imagem e semelhança” de Deus¹⁸¹.

Ao falar da deificação (que para o Bispo de Lião é sempre referida ao homem composto de corpo e alma, e isto apesar de algum autor eclesiásticos presumir a participação da alma com a natureza de Deus¹⁸²), Ireneu afirma que é o corpo o objeto privilegiado da obra de Deus. Contra os negadores da “capacidade da carne” para receber o “dom” de Deus, Ireneu argumenta assim:

«Se portanto o cálice misturado e o pão preparado recebem a palavra de Deus e tornam-se Eucaristia, isto é, corpo e sangue de Cristo, e se com eles se fortifica e consolida a substância da nossa carne, como posso dizer que a carne não é capaz de

eius, si id inplevit, cui nascitur. Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigat? Rem facillimam, secundum naturam suam vivere. Sed hanc difficilem facit communis insania; in vitia alter alterum trudemus. Quomodo autem revocari ad salutem possunt, quos nemo retinet, populus impellit? (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, XLI 8, London, Cambridge, Harvard University Press, 1961, 277-278).

¹⁷⁹ Cf. Referimo-nos aqui especificamente aos relatos da criação, em particular ao do secundo capitulo do Génesis (2,7).

¹⁸⁰ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 11-12.

¹⁸¹ Mais a frente veremos como é o Filho encarnado a ser o modelo do homem, por isso Ireneu coloca a imagem de Deus na condição carnal do ser humano (Cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 398).

¹⁸² Orígenes e S. Hilário usam expressões muito gráficas acerca do parentesco da alma com Deus : uma estranha comunhão de natureza entre ambos e uma conaturalidade mental (Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 23-24; C. B. ÁVILA, *Teología de la imagen de Dios en San Hilario de Poitiers*, Dissertação não editada, Navarra, 2004, 67-70). ORÍGENES, *Sobre os princípios*, IV, 4, 9: «Intellectualem rationabilemque naturam sentit deus et unigenitus filius eius et spiritus sanctus, sentiunt angeli et potestates ceteraque uirtutes, sentit interior homo, qui ad imagen et similitudinem dei conditus est. Ex quo concluditur deum et haec quodammodo unius esse substantiae» (SC 268, 422-427). HILÁRIO DE POITIERS, *Exposições sobre os salmos*, 129, 6: «Quantum in se est, speciem naturae (divinae) principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumuolat et dicto citius nunc ultra oceanum est, nunc in caelos euolat, nunc in abyssis est, nunc orientem occidentemque perlustrat, dum numquam, ut non sit aboletur —natura quidem Dei in his omnibus est— neque, ut alibi adsit, decedit aliunde. Sed anima humana in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui facta est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil caducum» (PL 9, 359-360). Contudo, a cerca da divindade da alma, os Padres, apesar de admitir a espiritualidade dela, sempre frisaram a sua distância da essência divina: ela é somente “imagem da imagem” (cf. V. GROSSI, *Anima umana*, em NDPAC, Vol. I, 307).

receber o dom de Deus que é a vida eterna: a carne que se alimenta do sangue e do corpo de Cristo e constitui os seus membros? Como o beato Apostolo diz na sua carta ao Efésios: “Somos membros do seu corpo formados pela sua carne e pelos seus ossos (Ef 5,30)” indicando com estas palavras seguramente não um homem espiritual e invisível, “pois o espírito não tem nem carne nem ossos (Lc 24,39)”, mas o organismo verdadeiramente humano, feito de carne, nervos e ossos, o qual é alimentado pelo cálice, que é o seu sangue, e é fortificado pelo pão, que é o seu corpo [...] Ele concede a imortalidade àquilo que é mortal e dá gratuitamente a incorruptibilidade àquilo que é corruptível (1Cor 15,53), porque o poder de Deus manifesta-se perfeitamente no que é débil (2Cor 12,9), para que não nos deixamos levar pelo orgulho como se tivéssemos a vida em nós mesmo [...]»¹⁸³.

Nada justifica o agir de Deus senão o facto de Ele modelar o ἄνθρωπος desde o pó da terra até a sua configuração com o Espírito. Como Ireneu diz numa outra passagem muito famosa: «Opera Dei, plasmatio est hominis»¹⁸⁴.

Para Ireneu no centro está o modelo. A alma constitui um simples instrumento, ainda que necessário, para a deificação do corpo. Este aspeto é crucial para o Santo: Deus não fez os anjos à sua imagem e semelhança, mas quis que o seu amor brilhasse plenamente no corpo sensível, isto é, na fraqueza¹⁸⁵.

¹⁸³ *Adv. Haer.* V, 2,3: «Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Deu et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios: Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus, non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec – spiritus enim neque ossa neque carnes habet – sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quae de calice qui est sanguis ejus nutritur, et de pane quod est corpus ejus augetur [...] qui huic mortali immortalitatem circumdat et corruptibili incorruptelam gratuito donat, quoniam vistus Dei in infirmitate perficitur, ut non quasi ex nobis ipsis habentes vitam inflemur aliquanto» (SC 153,35-38).

¹⁸⁴ *Adv. Haer.* V, 15, 2.

¹⁸⁵ Cf. 2Cor 12, 9. Notamos que neste aspeto Ireneu demonstra-se muito livre (mais que Orígenes) dos preconceitos pagãos que consideravam indigna de Deus a criação dum homem carnal antes do pecado (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 25).

3.1.1 – Gn 1,26-27 e Gn 2,7¹⁸⁶

Apesar da Bíblia iniciar com a narração da origem do mundo, a Revelação não começa com a criação, mas com a promessa feita a Abraão e desenvolve-se a seguir com a história do povo de Israel. Nos momentos mais sombrios da sua história, este povo se interroga sobre a sua identidade. Aparece assim o relato do primeiro capítulo do Génesis que narra a criação do homem a partir do pó, do jardim do Édem e da queda. São estes os frutos de uma primeira reflexão sobre as origens, as causas e o drama de um mundo que começa a deteriorar. Trata-se, porventura, de um panorama ensombrado, mas nem por isso se deixa de entrever, desde logo, também a vitória final do homem¹⁸⁷. Reparámos que ao autor deste relato não interessam os dados cosmológicos ou biológicos, mas antes quer oferecer uma doutrina sobre a relação do mundo e do homem com Deus. De facto, o Criador descrito no Génesis não corresponde aos heróis das cosmogonias pagãs, nem a um ser longínquo e estranho à história terrena. Ele é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob que criou e elegeu Israel e do qual tudo depende.

Depois do Exílio e da deportação para Babilónia, os hebreus voltaram para Jerusalém. Nesta altura, Israel conheceu um renovado esplendor e uma nova produção literária fruto de séculos de experiência. Outro redator descreve a cosmogénese seguindo o quadro dos seis dias da semana sabática¹⁸⁸.

Referindo-nos de modo mais específico ao primeiro relato do livro do Génesis, surge como primeira consideração que, de todo o Antigo Testamento, os versículos de Gn 1, 26-27 são os mais comentados pelos Padres.

Com respeito ao “façamos o homem” (Gn 1,26), repara-se logo que há uma diferença entre o mandato impessoal da criação dos outros seres e a palavra usada para criar o homem. Reconhece-se já aqui uma dignidade especial. Gregório de Nissa afirma que não foi propriamente um mandato, mas sim uma deliberação no seio de Deus acerca da maneira de trazer à vida um ser de tal dignidade¹⁸⁹. Assim João Crisóstomo explica o plural do “façamos”¹⁹⁰ como um conselho, uma deliberação ou uma consulta, não no

¹⁸⁶ Aquilo que se pretende neste parágrafo não é propriamente uma análise exegética completa, mas um simples enquadramento bíblico e interpretativo (sobretudo dos Padres da Igreja), tendo em conta que estas passagens são determinantes a nível da antropologia bíblica e patrística.

¹⁸⁷ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 9-10.

¹⁸⁸ Cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1996, 37-38; AA.VV. *The New Interpreter's Bible*, Vol. I, Abingdon Press, Nashville, 1994, 341.

¹⁸⁹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Criação do Homem*, I, 129c-132c (SC 6, 86-89).

¹⁹⁰ O plural “façamos”, confirmado por todas as antigas traduções, constitui a primeira dificuldade do nosso texto. Notamos, de facto, que o hebraico não conhece o *pluralis maiestatis*. Surgiram várias

sentido de que Deus precise de pareceres para atuar, mas para mostrar a honra usada para com esta particular criatura¹⁹¹. Também o facto do homem ser a última criatura a ser chamada à existência, é interpretada, por Gregório de Nissa, como a ordem mais conveniente na perspectiva de colocar os seres mais perfeitos no fim¹⁹², ou, como diz este mesmo autor noutra passagem, introduzindo a vida primeiro nos seres que carecem de sentidos, depois nos que estão dotados de sentidos e, finalmente, nos que estão dotados de inteligência e razão¹⁹³.

Ao falar de “homem”¹⁹⁴, o texto não alude a um nome próprio nem indica o “macho”, mas refere-se mais propriamente ao género, à espécie¹⁹⁵. Quanto à expressão “à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), dizemos aqui¹⁹⁶ que os dois termos podem ser considerados sinónimos, ainda que “imagem” indique propriamente a “estátua”¹⁹⁷, a “reprodução plástica” (referindo-se também, em sentido negativo, à imagem de divindade pagã) remetendo para uma similitude material, enquanto “semelhança” indique uma analogia imaterializada. O relato descreve o homem feito à imagem “de Deus”. Explicitamos que o termo *ʿōîm* indica aqui genericamente “a divindade” com a qual o ser humano tem contactos de natureza não clara. Em todo o caso, o que é importante frisar nesta passagem é que o termo não se refere aos anjos do salmo 8, mas sim o Deus único e Criador¹⁹⁸.

Notamos que, no versículo 27, aparecem algumas variantes terminológicas. De um simples *ʿāsāh* (fazer), passa-se a um significativo *bārāʾ* (criar), verbo bíblicamente atribuído somente a Deus. O binómio, “imagem e semelhança”, é substituído por uma dupla e uniforme “a imagem” e ao criar “homem e mulher” Deus envolve os dois na sua

hipóteses: um plural deliberativo ou declarativo que descreve, em ambos os casos, um diálogo de Deus consigo mesmo; uma atração do verbo por parte do plural de *ʿōîm*; ou ainda a antiga tese pela qual Deus estaria a consultar a sua corte celestial (cf. A. J. SOGGIN, *Genesis 1-11*, em AA. VV., *Commentario storico ed esegetico all' Antico e al Nuovo Testamento*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1991, 44).

¹⁹¹ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Sermão sobre o Génesis*, II, 1 (SC 433, 178-189).

¹⁹² Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Criação do Homem*, VIII, 144c-145a (SC 6,107-108).

¹⁹³ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Diálogo com Macrina sobre a Alma e a Imortalidade*, 5, 10-50 (SC 178, 157-161).

¹⁹⁴ *ʿādām* em hebraico. Com este relato aparece pela primeira vez na Escritura este termo. Parece indubitável a sua relação com o hebraico *ʾādāmā* (terra) e forma aqui um jogo de palavras próprio da língua hebraica agreste. Permanece, porém, incerta a sua relação etimológica (cf. F. ASENSIO, *Genesis*, em AA.VV., *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento I*, Madrid, BAC, 1967, 33; A. J. SOGGIN, *Genesis, 1-11*, 60).

¹⁹⁵ Cf. A. J. SOGGIN, *Genesis 1-11*, 45.

¹⁹⁶ Sobre o tema da imagem e da semelhança dedicaremos uns parágrafos específicos mais a frente.

¹⁹⁷ Este sentido literal pode até apresentar o ser humano como uma escultura da divindade não, porém, estática mas dinâmica, cuja ação consistirá em dominar o criado (cf. J. RICHARD, S. J. CLIFFORD, R. E. MURPHY, O. CARM, *Génesis*, em BROWN R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2005,15).

¹⁹⁸ Cf. F. ASENSIO, *Genesis*, 33-34.

“imagem”. Finalmente, o termo coletivo “homem” desenvolve progressivamente para “homem e mulher”¹⁹⁹. O autor, neste versículo, concentra-se na relação existencial entre o representado (Deus) e o representante (o género humano). Esta “cópia” é preciosíssima, ainda que irremediavelmente inferior ao original a nível qualitativo²⁰⁰.

Efrém de Nísibis chama a atenção aos seus ouvintes que, com o relato de Gn 2,7, apesar dos dias da criação terem acabado e Deus ter santificado e abençoado o dia de sábado, Moisés volta novamente a narrar a obra da criação desde o princípio²⁰¹. A nível da terminologia usada, podemos dizer que o verbo plástico “modelar”²⁰² substitui o binómio “fazer-criar” do primeiro relato. A frequência com que se aplica à atividade divina e o seu paralelismo com o termo “criar”, fazem com que o termo “modelar” adquira um sentido profundamente teológico, elevando assim uma expressão estritamente material em si mesma para uma dimensão espiritual²⁰³.

O homem é feito do “pó tomado da terra”, onde “pó”²⁰⁴ indica a matéria bruta e inorgânica. O verbo que acompanha é “insuflar”, que tem como raiz *nāfāh*, termo técnico usado para indicar a ação do fole na forja do ferreiro²⁰⁵. Torna-se deveras interessante que os rabinos, nos seus comentários, tenham procurado explicar o uso na Escritura da palavra “pó” (em princípio supérflua, pois podia ser usado um termo genérico como “solo”) afirmando que “pó” é masculino e “terra” é feminino: o artesão toma pó masculino (isto é, terra dura, tosca) e terra feminina (isto é, argila) para que os seus vasos sejam resistentes²⁰⁶. Isto remete-nos para a continuação do segundo relato, que apresenta a mulher como complemento do homem, isto é, uma auxiliar para torná-lo mais forte²⁰⁷.

¹⁹⁹ Cf. F. ASENSIO, *Genesis*, 35.

²⁰⁰ Cf. A. J. SOGGIN, *Genesi 1-11*, 45.

²⁰¹ Cf. EFRÉM, *Sobre o Génesis e sobre o Êxodo*, II,2,1-3,1 [CSCO 152 (Scriptores Syri tomus 71) 26-27].

²⁰² *yāšar* em hebraico. O termo indica a obra do artesão com o barro. *‘āfār* (terra) parece indicar o barro do artesão, mais que o pó da terra. O típico exemplo da divindade que opera como um artesão no molde criando um casal humano vem do Egipto (cf. A. J. SOGGIN, *Genesi 1-11*, 1991, 61).

²⁰³ Cf. F. ASENSIO, *Genesis*, 39.

²⁰⁴ *‘āpār* em hebraico.

²⁰⁵ Cf. A. J. SOGGIN, *Genesi 1-11*, 61.

²⁰⁶ Cf. L. V. MONTANER, *Génesis Rabah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Estella, Verbo Divino, 1994, 179.

²⁰⁷ O relato de Génesis 2-3 é um texto antropológico que marca a diferença entre homem e mulher. A história posterior da Bíblia apresenta-se, fundamentalmente, como uma história de homens. Porém, aqui, descobrimos que a chave da história é a mulher: ela define o desejo do homem, é a primeira “responsável” e, por isso, procurando a vida, coloca-se perante a encruzilhada do bem e do mal (cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, 52).

3.1.2 – São Paulo

O pensamento de S. Paulo acerca da criação desenvolve-se a partir de elementos centrais da revelação veterotestamentária (tendo em conta as suas origens farisaicas e, portanto, a sua familiaridade com o Antigo Testamento) mas apontam para uma leitura cristológica. Esta orientação cristológica paulina faz com que a soteriologia domine a cosmologia. Deste modo, o Deus que falou no princípio e criou tudo quanto existe, promete-nos agora a Ressurreição. O mesmo Deus que criou a luz nos primórdios, hoje ilumina os nossos corações com a luz de Cristo. O “facto-Cristo” é introduzido explicitamente ao deparar-se com a queda de Adão que compromete a ordem inicial das coisas, e que torna necessária uma restauração, uma “nova criação”²⁰⁸.

Isto reflete-se diretamente na antropologia do Apóstolo²⁰⁹. S. Paulo considera dois homens: primeiro o “imperfeito” e *factus* e depois o “perfeito” e *infectus*²¹⁰. Inicialmente aparece o Primeiro Adão, terreno e animal, com a sua própria imagem (1Cor 15,49) que é privada da glória de Deus e da semelhança divina²¹¹. Este Adão é o iniciador da concupiscência, do pecado e da morte, primogénito e representante moral de um grupo, uma “personalidade corporativa” que vive segundo a carne.

Depois, Paulo contempla – quase numa figura antitética – o Segundo Adão, que para ele corresponde ao Messias, Jesus. Este foi o Pacificador universal, o Servo obediente, o substituto da Lei que justifica gratuitamente e a imagem perfeita do homem ressuscitado²¹². Notamos que a ordem é importante, na medida em que o primeiro tende para o segundo e esta passagem do ser humano de um estado para outro, encontra-se mesmo a nível terminológico. Segue-se o sentido linear da história apesar de ela ter um centro que é Cristo, o segundo Adão²¹³.

²⁰⁸ Cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 67-69.

²⁰⁹ A antropologia paulina é a mais completa do Novo Testamento (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana em Euntes Docete*, 41, 1988, 65). A soteriologia, em S. Paulo, domina a cosmologia como também a antropologia, tanto que se pode falar de uma antropologia soteriológica paulina (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 518).

²¹⁰ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 27.

²¹¹ Essa primeira formação pertence à escola de Hillel, humilde e deste mundo, que ignora o Paraíso, a Glória e os dons sobrenaturais que iam sonhando Filon e os neo-platónicos (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 65).

²¹² Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 65).

²¹³ É importante dizer que este segundo Adão não corresponde ao homem intelectual filoniano, pois, apesar de Ele ser celeste, é tão material na essência quanto o primeiro Adão (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 27).

A verdadeira história do Homem começa na humildade, com um Adão terrestre e um Cristo crucificado, mas tem a certeza da fé que, depois da ressurreição, aparecerá um homem celeste. O homem é chamado a ser transformado, de glória em glória mediante o Espírito, na imagem gloriosa de Cristo (2Cor 3,18).

Esta transformação na imagem do Filho de Deus (Rm 8,29) é obra da potência do Espírito vivificante que ressuscitou Cristo de entre os mortos (Rm 8,11; 1Cor 6,14; 2Cor 2,14) e, ao mesmo tempo, é obra do Último Adão, feito Espírito vivificante (1Cor 15,45) e que na Parusia nos fará aparecer na glória juntamente com Ele (Cl 3,4)²¹⁴. Deste modo, Paulo funda a história do homem no modelo (elemento que distingue o homem do anjo) e contrapõe um regresso para um ponto de partida, com um progresso constante para Cristo²¹⁵. Podemos dizer, portanto, que a antropologia paulina elabora um processo de crescimento pelo qual o Homem evolui desde a animalidade até a divinização (passando pela pneumatização)²¹⁶.

Para além de uma visão “dinâmica” da antropologia, se analisarmos o ser humano de S. Paulo tal como saiu das mãos de Deus (como nos é apresentado pelos primeiros capítulos do Génesis) encontramos termos que podem ser entendidos apenas antropologicamente, isto é, que se referem à condição do homem recém-nascido, no seu estado de perfeição original e sem conotação ética (Cl 3,10), o homem, portanto, anterior à sua queda. É verdade que o livro do Génesis não usa termos antropológicos como S. Paulo nas suas cartas²¹⁷, mas, por outro lado, S. Paulo herdou de Gn 2,7 a antropologia judaica, pela qual Deus criou o homem do barro e lhe deu Seu sopro para que vivesse.

Isto implica que, o ser humano, nos é apresentado em S. Paulo segundo dois aspetos inseparáveis: a corporeidade (barro) e a incorporeidade (sopro vital). Para o aspeto corpóreo, S. Paulo usa o termo σῶμα (corpo) e σὰρξ (carne). Em 2Cor 4,10 σῶμα não tem uma conotação positiva ou negativa (do ponto de vista da culpa ou da salvação), mas é simplesmente o corpo humano na sua realidade física, como a de qualquer descendente de Adão, tanto antes quanto depois do pecado. Este termo exprime o relacionamento da pessoa com as outras e com o mundo, mas não é

²¹⁴ Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teologico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 66.

²¹⁵ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 27-28.

²¹⁶ Cristo é de facto o resultado da deificação de Adão (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 27).

²¹⁷ A versão da Septaginta em Gn 1,26-27 usa apenas ἄνθρωπος para dizer o género humano e, depois, usa ἄρσεν (macho) e θήλεια (femea), tendo em vista a bênção pela qual os seres humanos se multiplicarão (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 522).

intrinsecamente mau. Trata-se de um constitutivo da natureza humana, sem qualquer implicação ética.

Neste caso, σάρξ é um sinónimo²¹⁸, visto que indica o corpo do ser humano na sua concretização física²¹⁹. Σάρξ pode também referir-se a todo o género humano (Rm 3,20), sujeito ao pecado ou livre dele. Refere-se também às criaturas frágeis (Rm 6,19) e a uma posição de inferioridade quando comparado com a divindade (Ef 6,12). Este termo, portanto, ainda não tem a conotação negativa que assume quando é identificado com a fonte de pecado (Gl 5, 19-21; 2Cor 7,1).

Aquilo que diferencia a condição corpórea da incorpórea é o uso do termo πνεύμα (espírito) ao lado de σῶμα. Isto aparece claro em 1Cor 7,34, onde a santidade procura abarcar a totalidade da pessoa²²⁰. Este termo tem a sua ambiguidade, mas quando aparece junto a σῶμα ou σάρξ, indica geralmente uma função psíquica do homem (2Cor 7,1). Se é verdade que, geralmente, o πνεύμα²²¹ se apresenta sempre como algo independente da subjetividade humana, reparamos que, ao passar a sua influência dos estados físicos para os psíquicos, se inicia um processo pelo qual o πνεύμα assume uma conotação psicológica²²².

As vezes, o termo pode indicar o homem na sua totalidade, mantendo sempre uma propensão para a natureza psíquica mais do que a corpórea (2Cor 2,13). Deste modo, quando é usado em 1Cor 2,11 indica a autoconsciência do homem e distingue-se do πνεύμα de Deus (segundo o uso mais próprio do termo). De forma parecida, em 1Ts 5,23 alude ao sentido antropológico (popular) que indica a parte constitutiva do homem²²³.

S. Paulo fala do incorpóreo também usando a palavra καρδιά (coração). Este termo indica o íntimo da pessoa, com as suas qualidades volitivas, emocionais e

²¹⁸ Paulo usa σῶμα em paralelo com σάρξ, particularmente em 1Cor 15,38-39 e em Cl 1, (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 522). Às vezes, porém, é muito difícil distinguir claramente entre σῶμα e σάρξ como termos de mortalidade humana (cf. L. J. KREITZER, *Corpo*, em AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizioni San Paolo, Torino, 1999, 325).

²¹⁹ Apesar do sentido espiritual que se pode atribuir a 2Cor 12,7 e a Gl 4,14, esta passagem pode referir-se perfeitamente a uma doença física de Paulo (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 522-523; R. J. ERICKSON, *Carne*, em AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 189).

²²⁰ Esta integridade do ser humano entende-se melhor ao dizer que Paulo usa o termo σῶμα não somente em sentido físico, mas também para indicar o “eu pessoal”, que subsiste mesmo depois do corpo físico desaparecer, dando lugar ao “eu-corpo-sôma” espiritual de 1Cor 15,44 (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 523).

²²¹ Entendido como o *rūah* hebraico.

²²² Cf. W. EICHRDT, *Teologia del Antiguo Testamento II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, 138.

²²³ Cf. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, em GLNT, Vol. X, 1975, 1054.

racionais²²⁴. Por estranho que pareça, καρδία, na concepção bíblico-judaica, também pensa e processa conhecimentos (2Cor 4,6). Segundo a mentalidade veterotestamentária, constitui o lugar das faculdades e da personalidade, de onde nascem os pensamentos, os sentimentos, as palavras, as decisões e as ações, e é também o centro da consciência religiosa e da vida moral²²⁵. Deste modo, καρδία acaba por ser também uma expressão do psíquico²²⁶.

Para além disso, S. Paulo descreve a condição do ser humano com outros dois termos²²⁷, opostos entre eles, que apontam para duas diferentes dimensões: a interior e a exterior (2Cor 4,16). O exterior é significado por *sarks* quando se refere à constituição física, aos traços étnicos (Rm 9,3) ou, ainda, ao parentesco de sangue (Rm 11,14). O interior do homem, pelo contrário, é indicado por meio de καρδία (Rm 2,28-29) ou por πνεύμα (1Cor 2,11), termos que apontam para uma realidade que só a própria pessoa pode conhecer e manifestar.

Notamos, porém, que S. Paulo não faz distinção clara quanto ao aspeto interno e externo, ou ao aspeto corpóreo e incorpóreo da pessoa. Para ele, de facto, o incorpóreo (πνεύμα) manifesta-se exteriormente se a pessoa o desejar, e sempre que ela exterioriza o que tem “no coração” (καρδία) e na sua ψύχη (Dt 8,2; Sl 44,22). Todas estas manifestações se dão na pessoa, no “eu individual”, que S. Paulo entende como σῶμα, de natureza tanto física quanto espiritual, corpórea e incorpórea, interior e exterior.

3.1.3 – Orígenes de Alexandria

Vimos que o livro do Génesis nos apresenta dois textos distintos que relatam a origem e formação do mundo e do homem. Filon de Alexandria e Orígenes falam de

²²⁴ Em 1Ts 2,17 Paulo e os Tessalonicenses estão unidos “de coração”, isto é, incorporalmente devido à distância (cf. V. MARQUES, *A antropologia de Paulo de Tarso*, 523).

²²⁵ Cf. Gn 8,21 nota b em *Bíblia de Jerusalém*, 45. Estas aceções morais e espirituais continuam vivas também no NT (cf. Ef 1,18 nota j em *Bíblia de Jerusalém*, 2040).

²²⁶ Em hebraico existe uma forte proximidade entre *lēb* (coração) e *rūah* (espírito), de maneira que se pode falar de “corações contritos” tanto como de “espíritos abatidos”, como no caso de Sl 34,19 e 51,19 (cf. W. EICHHRODT, *Teologia del Antiguo Testamento II*, 148-149).

²²⁷ A antropologia paulina e a terminologia que Paulo usa par definir a condição do ser humano é riquíssima. O Apóstolo fala do homem “da terra”, “divino”, “iníquo”, “material” e “não espiritual”, “natural”, “terrestre”, “espiritual”, “supersticioso”, “velho” e “novo” (cf. AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1864). Não podemos, porém, tratar de todos estes aspetos e sublinharemos somente determinados matizes que mais nos interessam para o nosso estudo.

uma “dupla criação”²²⁸: o primeiro distingue o homem “feito” de Gn 1,26 (ideal e celeste, a partir do paradigma platónico) do homem modelado de Gn 2,7 (carnal e terreno)²²⁹; o segundo²³⁰ descreve um homem ideal (platónico) e “espiritual” (paulino) contraposto ao homem material (platónico) e “animal” ou “velho” (paulino)²³¹. Orígenes, comentando o livro do Génesis, afirma também que, quando Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, pôs esta imagem “dentro” do homem e não no seu exterior²³². Este aspeto marca claramente a diferença entre o escritor eclesiástico alexandrino e o bispo de Lião porque, se o primeiro atribui o ser “à imagem” à alma, Ireneu confere esta característica à condição carnal humana.

Esta diferente conceção deriva diretamente do facto de Orígenes – por evidentes influências platónicas – achar a matéria inferior ou, pelo menos, ao serviço do espiritual, enquanto Ireneu eleva a importância do corpo considerando-o como elemento indispensável para formar o homem perfeito, no qual se deverá manifestar ainda mais a glória e o poder de Deus²³³. Na perspetiva ireniana, pelo contrário, a alma – como vimos anteriormente – apesar de ser necessária, é vista sobretudo como um subsídio à dimensão corporal.

O pensamento de Ireneu contrasta claramente com a perspetiva antropológica origeniana uma vez que, se o ἄνθρωπος de Gn 1,26 coincide com o homem interior de 2Cor 4,16, se abre um mundo de νόεσ com uma economia da salvação prévia à criação sensível e dela independente (realidade onde não há diferença entre homem e anjo)²³⁴.

²²⁸ Fala-se de “dupla criação” quando a origem do mundo e do homem é obra de dois criadores (ainda que as vezes apareça um criador “de base” e um, ou vários, colaboradores), ou quando um só criador atua em dois momentos sucessivos, acentuando uma disparidade de valor entre a “primeira” e a “segunda” criação (cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Creazione (doppia)*, em NDPAC, Vol. I, 1258-1260).

²²⁹ Cf. Parágrafo sobre Filon de Alexandria.

²³⁰ Ainda que influenciado por Filon, Orígenes modificou algumas premissas filonianas, enriquecendo-a com a ajuda de S. Paulo (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 10).

²³¹ Para Orígenes Gn 1,26 descreve a criação do homem originário, enquanto Gn 2,7 refere-se ao homem caído, isto é, o νόεσ revestido de túnicas de pele (cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 399).

²³² ORÍGENES, *Homilias sobre o Génesis*, XIII,4: «Cum enim faceret hominem ex initio Deus, ad imaginem et similitudinem suam fecit eum; et hanc imaginem non extrinsecus, sed intra eum collocavit» (SC 7 bis, 326-333); cf. A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, 408.

²³³ G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 5,6,1) 625.

²³⁴ Um mundo de νόεσ não fundamenta a história, nem justifica os seis dias da criação, nem a *plasmatio hominis*. O mundo de νόεσ existe fora do tempo e da história. Na perspetiva origeniana, a história começa com a queda de alguns seres racionais na matéria, isto é, encarnados em corpos sensíveis. Esta história só termina quando o ser racional supera as leis sensíveis e é reintegrado ao nível primordial do qual caiu. Seria, portanto, o corpo que obriga a viver no tempo, horizontalmente, por assim dizer, enquanto a alma tenderia a subir logo para a dimensão vertical. O resultado destas duas forças diversamente orientadas – e que parece transparecer do pensamento origeniano – é um caminho intermédio entre a história horizontal (puramente sensível) e a não-história vertical (movimento hipotético da alma livre do corpo). O problema

Por conseguinte, se o homem modelado corresponde ao “homem velho” paulino, as circunstâncias da sua aparição pressupõem mistérios (tais como a encarnação, a paixão, a morte e ressurreição) estranhos à perspetiva inicial. Orígenes, ao introduzir o pecado entre uma e outra criação, passa por alto os mistérios ligados ao modelo humano.

No pensamento origeniano (e platónico), se demarca uma prioridade do homem noético sobre o sensível²³⁵ que é oposta à visão ireniana. Ireneu ignora o intelectual puro de Orígenes. É o modelo que caracteriza o homem histórico. A história da Salvação inicia-se com o homem terreno e termina com o homem espiritual. Este processo acontece por assimilação do espiritual e não por regresso ao divino ou por meio da separação do animal.

Ireneu, em contropartida, segue o esquema paulino e a sua antropologia move-se continuamente entre Adão e Cristo²³⁶. O homem, constituído por alma e carne, contrapõe-se àquele espiritual e celeste. Em *Adv. Haer.* explica:

«De facto a carne, como é capaz de acolher a corrupção, assim é capaz de acolher a incorrupção; como é capaz de acolher a morte, assim é capaz de acolher a vida. Estas alternam-se reciprocamente, e quer uma quer outra não mantêm sempre o mesmo lugar, mas uma é afastada pela outra, e quando uma está presente a outra desaparece. Se portanto a morte, apoderando-se do homem, afasta dele a vida e o mata, tanto mais a vida, apoderando-se do homem, afastará dele a morte e restaurará o Homem qual ser vivente para Deus (Rm 6,11)²³⁷».

Este é o ponto de partida para compreender, numa perspetiva unitária e abrangente, a criação do homem identificado com Adão e aquele renovado em Cristo.

desta visão das coisas é que o homem primordial, se não tivesse incorrido em falta alguma, teria alcançado a consumação divina fora da história e, portanto, fora da História da Salvação (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 26).

²³⁵ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 10-11.

²³⁶ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 28.

²³⁷ *Adv. Haer.* V, 12,1: «Quemadmodum enim corruptelae capax est caro, sic et incorruptelae, et quemadmodum mortis, sic et vitae. Haec autem invicem cedunt et utraque non permanent in idipsum, sed expellitur alterum ab altero et praesente altero interit alterum. Si igitur mors possidens hominem expulit ab eo vitam et mortuum ostendit, multo magis vita possidens hominem expellet mortem et viventem hominem restituet Deo» (SC 153, 140-143).

Tendo em conta o homem do Génesis e o homem espiritual paulino (mas sem por isso seguir a interpretação origeniana²³⁸) Ireneu considera que o primeiro Adão é entendido como aquele constituído de corpo e alma, enquanto o segundo Adão é o homem espiritual. Também já vimos anteriormente que Ireneu coloca, cronologicamente, em primeiro lugar o homem modelado e possuidor da alma e só depois o ser humano que recebe a comunhão do Espírito²³⁹. Nesta linha, entende-se que entre o homem que tem Adão por modelo e o homem configurado com Cristo não há descontinuidade, porque o *plasma Dei* que liga os dois é idêntico. Do mesmo modo, o homem espiritual (o segundo Adão) não pertence a uma realidade diferente daquela que deu origem ao homem psíquico, sem, porém, negar com isso que entre o homem do Génesis e o segundo homem não haja uma grande distância²⁴⁰.

3.1.4 – O engano gnóstico

Tendo em consideração Gn 1-2 os gnósticos distinguem vários “tipos” de homem²⁴¹, nomeadamente, os valentinianos distinguem a criação do homem material, ao sexto dia, da criação da carne, no oitavo dia ²⁴²:

«[...] no oitavo dia, dizem, foi modelado o homem. Alguns defendem que foi feito no sexto dia, outros no oitavo, a não ser que queiram dizer que no sexto dia foi feito o homem terrestre e no oitavo o homem carnal [...]. Alguns, ainda, distinguem entre homem hermafrodito feito a imagem e semelhança de Deus – o homem espiritual – e o homem modelado da terra²⁴³».

²³⁸ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 16.

²³⁹ Cf. *Adv. Haer.* V, 12,2.

²⁴⁰ Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 317-318.

²⁴¹ Notamos que esta distinção, nascida em ambiente judaico, foi recuperada no contexto cristão por Orígenes, como fundamento da hipótese da dupla criação [cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota I, 18,2) 578].

²⁴² Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 331.

²⁴³ *Adv. Haer.* I, 18,2: «In octavo dierum formatum dicunt hominem; aliquando enim eum sexto die volunt factum, aliquando autem octavo, nisi forte choicum quidem in sexto dierum dicunt formatum, carnalem autem in octavo [...]. Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem Dei factus est homo masculino-feminus, et hunc esse spiritalem, alterum autem qui ex terra plasmatus sit» (SC 264, 276-279).

Perante o problema da dupla narração bíblica, responderam apresentando o homem numa dimensão divina, prévia ao aparecimento do mundo sensível, dando assim ao termo ἄνθρωπος uma importância tanto ampla quanto equivocada. Eles especulam sobre a revelação neotestamentária da Trindade e relacionam o homem sensível com formas preexistentes, que podem ser consideradas como anjos ou homens celestes²⁴⁴.

Algumas famílias gnósticas dividem o mundo por regiões e, em cada uma destas, vive um homem com propriedade, destino e capacidades próprias; esta divisão prefigura já a distinção antropológica entre espírito, carne e alma²⁴⁵. No Evangelho de Filipe e no Evangelho da Verdade, a criação inteira é projetada na região divina do *Pleroma*, enquanto a *πλάσις*, de cariz menos nobre, se realiza na região imperfeita dos Arcontes. Nesta visão cosmogónica, o mundo procede por emanção²⁴⁶ de um princípio mau e os seres espirituais são desterrados nele para purgar a culpa.

Estas composições gnósticas deixam transparecer uma influência neoplatónica²⁴⁷, que reduz a criação a uma projeção deformada da ideia (apesar de Platão, comparado com os gnósticos, ser considerado por Ireneu muito mais religioso e menos ignorante²⁴⁸).

A atemporalidade típica do mito gnóstico é superada pelo esquema da história em chave soteriológica de Ireneu²⁴⁹. Segundo o bispo de Lião a criação é pressuposto necessário da salvação e não é um remédio encontrado depois da queda original dos espíritos²⁵⁰. A resposta antropológica de Ireneu é muito fiel à tradição bíblica, uma vez que nunca deixa de ver o homem como um todo unitário.

²⁴⁴ Os Ofitas enumeram três tipos de homem: o primeiro incorruptível e bem-aventurado, Pai do universo; o segundo que é emissão da Ideia e também chamado "filho do homem"; o terceiro que é fruto da união do primeiro homem com o segundo e concebido ontologicamente unido ao Espírito Santo e chamado Cristo (cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 332).

²⁴⁵ Cf. *Adv. Haer.* I, 6,1; 7,1.

²⁴⁶ Notamos que a autêntica confusão entre criação e geração emanentista volta a aparecer nos grandes sistemas teosóficos do idealismo alemão, que mantêm os três principais momentos da sequência gnóstica (gênese, queda, retorno), traduzidos pela tríade hegeliana de tese, antítese e síntese (cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 95).

²⁴⁷ Cf. *Adv. Haer.* I, 24,5.

²⁴⁸ Cf. *Adv. Haer.* III, 25,5.

²⁴⁹ A história revela-se sem sentido se for privada de um centro, por isso todos os eventos devem ser visto em relação a um evento central: este evento é Cristo, centro da história salvífica do homem (cf. E. OSBORN, *La teologia antignostica di Ireneo e di Ippolito*, em B. STURER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1993, 162).

²⁵⁰ Cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 96. Notamos, a este propósito, que talvez a crítica ireniana a Orígenes queira corrigir uma vertente do pensamento do autor alexandrino que se aproxima muito à doutrina gnóstica.

Vimos anteriormente como Ireneu sempre recusou qualquer condenação da carne, afirmando que o ἄνθρωπος é essencialmente corpóreo. A partir de aqui, a antropologia ireneiana refuta a hierarquia de importância própria do pensamento gnóstico (que exalta o espiritual e despreza a carne) para assim poder também abranger todos os homens, qualquer que seja a sua condição social e cultural. A mensagem do Evangelho ilumina todos os homens e não olha para a dignidade, nem para as capacidades de cada um, porque nem entre os chefes da Igreja, aquele que é muito bom em falar ensina doutrinas diferentes destas, nem quem não tem grande habilidade em falar empobrece a Tradição²⁵¹.

O esquema gnóstico prefere considerar uma dupla criação por várias razões. Em primeiro lugar porque isto harmoniza com o dualismo teológico de um Deus criador e um Deus “artesão” (que modela e modela a matéria), depois porque oferece uma explicação ao dualismo ético-antropológico e, finalmente, porque permite reencontrar no tempo o dualismo entre primeiro e segundo homem.

Marcião propõe uma gnose mais fina, segundo a qual existe um só homem modelado pelo Demiurgo e animado pela sua substância. A dualidade entre o Demiurgo que cria e o Pai de Jesus (o Deus bom) deixa inalterada a unidade da pessoa humana. Pode-se aqui falar de dualismo ético que é fruto de uma história da salvação onde o Deus criador do Antigo Testamento é diferente do Deus bom revelado por Jesus e que tem os seus reflexos na condição do homem²⁵².

Ireneu contrapõe ao pessimismo metafísico gnóstico, um otimismo histórico baseado na unidade da criação, da redenção e no domínio final do plano salvífico de Deus²⁵³. Contrariamente a Marcião, ele afirma que foi o mesmo Deus a ter feito e a governar o mundo, e isto através de uma obra que se manifesta na história, segundo momentos e formas diferentes²⁵⁴. Existe, portanto, um só Deus, autor da Antiga como da Nova Aliança²⁵⁵, juiz de todos²⁵⁶ e revelado como único autor e fim de toda a Escritura²⁵⁷.

²⁵¹ Cf. *Adv. Haer.* I, 10,2.

²⁵² Cf. E. PERETTO, *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, 327-341.

²⁵³ Cf. J. L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 96.

²⁵⁴ Cf. *Adv. Haer.* IV, 20,11.

²⁵⁵ Cf. *Adv. Haer.* IV, 32,2.

²⁵⁶ Cf. *Adv. Haer.* IV, 40, 2.

²⁵⁷ Cf. *Adv. Haer.* IV, 7,1.9,3; E. OSBORN, *La teologia antignostica di Ireneo e di Ippolito*, 160.

3.2 – Origem e formação do corpo

Na formação de Adão distinguimos duas partes: a *πλάσις*, a partir do barro, e o sopro divino sobre o modelo.

Analisando o primeiro aspeto, confrontamo-nos com uma expressão bíblica recorrente na Escritura: a formação pelas “mãos de Deus” (Jó 10,8; Sl 118,73). A sua utilização frequente indica o seu alcance alegórico²⁵⁸. Alargando o nosso horizonte, reparamos que esta imagem já é utilizada em âmbito helenístico²⁵⁹.

Tertuliano afirma que se tudo foi feito pela Palavra, a carne do homem foi feita pela Palavra e pelas mãos, para que não fosse comparada com o resto das coisas criadas²⁶⁰.

Ireneu, que parece generalizar a *πλάσις* divina a todo o mundo sensível²⁶¹, confere às mãos de Deus uma eficácia geral mais ampla que a rigorosa *πλάσις*: corresponde à *virtus Dei*, que é a expressão do máximo poder de Deus²⁶². Sobressai, portanto, que esta expressão aponta para uma forma privilegiada através da qual foi formado o homem.

Até os anjos aparecem criados e colocados ao mesmo nível dos outros seres criados²⁶³, enquanto, no caso do homem, a atividade divina muda. Prova disto é o uso do verbo “façamos”²⁶⁴. O homem é situado ao centro da criação²⁶⁵. A criação foi feita para o homem²⁶⁶ e os próprios anjos foram feitos para servir Adão²⁶⁷.

²⁵⁸ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 34.

²⁵⁹ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 30b, 143; J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 259.

²⁶⁰ Cf. TERTULIANO, *A ressurreição da carne*, 5 (PL 2, 801-802).

²⁶¹ Cf. *Adv. Haer.* II, 2,4-6.

²⁶² Sinónimo desta expressão é “o braço de Deus” que indica toda a potência e a imensa força de Deus em várias passagens bíblicas tais como Ex 6,6; 15,16; Dt 5,15; 7,19; Lc 1,51; Jo 12,38; Ap 13,17.

²⁶³ Que são evocados só pela Palavra, segundo a fórmula “faça-se” (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 38). Notamos que na língua hebraica o verbo *‘āsāh* (usado em Gn 1,7.16.25.31), que indica a criação dos luminares, pressupõe a existência dos luminares que deviam ser ordenados e não criados (cf. M. BUONFIGLIO, *La creazione nella Bibbia e nella scienza*, Firenze, Pagnini e Martinelli, 2002, 54).

²⁶⁴ Notamos que a “predefinição” (isto é, a iniciativa do “faciamus”) é exclusiva de Deus Pai: a ele cabe decidir a criação. Ele dispõe das “mãos” unicamente como cumprimento (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la matéria*, em *Gregorianum*, 59, 1978, 76).

²⁶⁵ Em Gn 1 o homem está como a criatura mais insigne de todo o criado e em Gn 2 encontra-se no centro do círculo que representam as coisas criadas: é a volta dele que tudo se reúne (cf. H. GROSS, *Esegesi teologica di Gen. 1-3* em J. FEINER, M. LOHRER, *Mysterium Salutis, Nuovo corso di dogmática come teologia della storia della salvezza 4*, Brescia, Queriniana, 42-43).

²⁶⁶ Cf. *Adv. Haer.* IV, 5,1; 7,4; V, 29,1. S. Justino defende esta tese nas suas obras apoloéticas e no diálogo com Trifão (cf. JUSTINO, *Apologia*, I, 10,2 (SC 507, 150-151); II, 4,2.5,2 (SC 507, 328-331); JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, 41,1 (PG 6, 563-566).

²⁶⁷ Cf. *Epid.* 12; A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, Madrid, BAC, 1976, 130; A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, 234-235.

Mas onde reside o mistério de tamanho privilégio? Ireneu explica que esta prerrogativa humana encontra-se na sua singularíssima modelação: não é pela *πλάσις*, nem pela intervenção das “mãos de Deus”, mas é porque o homem foi modelado e colocado na terra como imagem de Deus. Dito pelas palavras do Bispo de Lião:

«[Deus] delineou sobre este composto [conjunto de terra e potência divina] a sua própria forma, de modo que aquilo que fosse visível, tivesse a forma de Deus²⁶⁸».

O corpo humano é diferente de todas as outras criaturas (incusa as angelicas²⁶⁹) tendo sido modelado através das “mãos” divinas como um mimo particular²⁷⁰. É para estas “mãos” que o Pai se dirige ao dizer “ façamos o homem” em Gn 1,2 e o autor de *Adv. Haer.* esclarece esta realidade dentro do contexto de toda a historia de salvação:

«Por isso os Judeus afastam-se de Deus não tendo acolhido o seu Verbo e tendo presumido de conhecer Deus diretamente por meio do Pai sem o Verbo, isto é, sem o Filho: eles não conheciam aquele que falou em forma humana ao Abraão e depois a Moisés [...]. Ora, era o Filho, que é o Verbo de Deus, quem realiza isto desde o princípio, porque o Pai não precisava dos anjos para criar o mundo e modelar o homem, para o qual foi feito o mundo [...], porque assistem-no em tudo a sua Progénie e as suas Mãos, isto é, o Filho e o Espírito, o Verbo e a Sabedoria [...]»²⁷¹.

²⁶⁸ *Epid.* 11: «Etenim plasmati proprias circumposuit caracteres, ut et quod videretur deiforme» (SC 406,98-99).

²⁶⁹ Em contraste com a demiurgia própria de gnósticos e judaizantes (que recorriam aos anjos para justificar a *πλάσις* e que são confutados em *Adv. Haer.* IV, 20,1), a “predefinição” paterna responde à origem dos elementos necessários para a formação do homem e do mundo (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*, 76).

²⁷⁰ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 36.

²⁷¹ *Adv. Haer.* IV, 7,4: «Propter hoc Iudaei excesserunt a Deo, Verbum eius non recipientes, sed putantes per seipsum Patrem sine Verbo, hoc est sine Filio, posse cognoscere Deum, nescientes eum quin figura locutus est humana ad Abraham et iterum ad Moysen [...] Haec enim Filius qui est Verbum Deu ad initio praestruerat, non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem propter quem et conditio fiebat [...], ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli» (SC 100, 462-465).

Sem sacrificar a unicidade de Deus²⁷², Ireneu sente-se livre em assinalar-Lhe, como instrumentos pessoais, o Logos e o Espírito. Nem um nem outro, de facto, põem em perigo (com a sua existência pessoal) a índole única do Pai, Criador de todas as coisas²⁷³. As “mãos” divinas possuem uma eficácia instrumental: o Verbo é a forma universal das espécies e indivíduos criados, enquanto o Espírito Santo (ou Sabedoria) é a virtude originária do dinamismo que as harmoniza²⁷⁴.

Notamos que na exegese ireneuana as “mãos de Deus” apresentam algo de realmente surpreendente. O ἐξάήμερον²⁷⁵ é orientado para o homem como para o seu centro. O Verbo e o Espírito, dóceis às ordens do Pai, realizam esta obra formando e aperfeiçoando os seres, mas não modelam²⁷⁶. Ambos intervêm eficazmente e de modo complementar, submetidos ao *dixit* do Pai. A πλάσις do homem, porém, é um acontecimento único: exclusivamente para esse ato são utilizadas as duas “mãos” para modelar, de modo que, enquanto são usadas para configurar todas as coisas no ato universal da criação, agora intervêm com a prerrogativa extraordinária da πλάσις do corpo humano²⁷⁷. A eficácia das “suas mãos”, portanto, não é exclusiva da πλάσις do ser humano (tendo em conta que o Filho e o Espírito acompanharam o Pai durante toda a obra da criação²⁷⁸), mas unicamente no corpo humano atuam plenamente naquilo que

²⁷² Com esta imagem, aliás, Ireneu sublinha mais ainda a indissolúvel unidade da ação criadora trinitária (cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, Roma, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, 1997, 201).

²⁷³ Cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*, 74-75.

²⁷⁴ Notamos que, mesmo ao mencionar só Deus com o Verbo, não se exclui nunca o Espírito pessoal. O Logos, “mão única de Deus”, tem dupla eficácia (demiúrgica e perfetiva) atribuível ao Verbo enquanto tal, “forma do Pai”, e ao seu Espírito, “Espírito do Verbo e Semelhança do Pai”. Tanto como Deus, na sua unicidade divina, possui o Verbo e o Espírito, assim o Verbo, na sua unicidade mediadora, possui também o Espírito (cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*, 75; A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 43).

²⁷⁵ Termo que indica a obra de seis dias da criação segundo o relato do Génesis (cf. S. ZINCONI, *Esamerone*, em NDPAC, Vol. I, 1741). Nos primeiros séculos surgiram duas possíveis interpretações desta obra de seis dias realizada por Deus: uma literal e histórica; e uma alegórica, que considera a descrição da criação durante seis dias como uma figura para descrever uma ação criadora que na verdade foi simultânea. Ireneu assume plenamente a exegese literal, uma vez que a interpretação alegórica corre o risco de fazer uma leitura da história da salvação atemporal (cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, 238-253).

²⁷⁶ O Filho estabelece o céu e a terra, imprime em tudo a sua forma e distingue as naturezas, espécies e indivíduos; o Espírito, como δύναις do Verbo, multiplica as potências celestes e as outras potências que dão unidade e vida aos elementos naturais, espécies e indivíduos (cf. *Adv. Haer.* IV, 32,1; *Epid.* 5; M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 294).

²⁷⁷ Cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 294.

²⁷⁸ A referência bíblica muito comentada pelos Padres acerca disso é Pr 8, 22ss.

é mais próprio e específico deles: o Verbo como “imagem” e o Espírito como “semelhança” do Pai²⁷⁹. Ireneu descreve esta intervenção divina de forma muito clara:

«[...] através desta ordem, destes ritmos e movimentos, o homem criado e modelado torna-se imagem e semelhança do Deus incriado: o Pai decide benevolmente e manda, o Filho executa e forma, o Espírito alimenta e acrescenta, e assim o homem, aos poucos, progride e eleva-se a perfeição, isto é, aproxima-se do Incriado [...]»²⁸⁰.

O Filho e o Espírito imprimem no corpo humano, *ad aequalitatem*, as próprias formas de maneira perfeita. Na *πλάσις* humana intervém, portanto, toda a Trindade²⁸¹: o Pai, criando a matéria *ex qua* do futuro corpo do homem; o Filho, forma informe do Pai, configurando a matéria segundo a forma do ser humano; o Espírito Santo, virtude ou vida do Filho, revestindo de semelhança interna o corpo de Adão²⁸².

3.2.1 – A *πλάσις* do corpo humano

Perante a especulação gnóstica e a procura de um conhecimento inspirado pela curiosidade e não pela verdadeira caridade e humildade, Ireneu responde lendo a Escritura e fundamentando nela a doutrina da Igreja a partir da interpretação transmitida pelos apóstolos.

A propósito da formação do corpo, o bispo de Lião frisa em primeiro lugar que o ato criador em nada afeta a grandeza e perfeição d’Aquele que nos criou:

²⁷⁹ Isto faz com que a intervenção deles, na obra da criação do ser humano por parte do Pai, seja necessária e excepcional. Aqui, de facto, a intervenção do Pai diferencia-se muito daquela que lhe é comunemente atribuída na criação do mundo (cf. *Adv. Haer.* II, 30,9), ainda que lhe seja submetida de forma geral. O Pai, como Criador de todas as coisas, exercita a sua vontade mediante o seu simples mandato (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 43-44).

²⁸⁰ *Adv. Haer.* IV, 38,3: «Per hanc igitur ordinationem et hujusmodi convenientiam et tali ductu factos et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei, Patre quidem bene sentiente et jubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente, homine vero paulatim proficiente et preveniente ad perfectum, hoc est proximum infecto fieri» (SC 100, 954-957).

²⁸¹ Cf. CIC, 292.

²⁸² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 43.

«Não existe maior altivez do que considerar-se melhores e mais perfeitos d’Aquele que nos criou e modelou, que nos deu o sopro da vida e no concedeu a mesma existência²⁸³».

Ireneu fala de *πλάσις* e não de criação da matéria humana. O verbo grego *πλάσσω*, na sua origem, remete para o âmbito do trabalho artesanal e indica o ato de bater o barro para o moldar e dar-lhe uma forma²⁸⁴. A tradução (LXX) de Gn 2,7 usa este termo para descrever a ação de Deus que modela o primeiro homem²⁸⁵. Deste modo, na Bíblia Deus é representado antropomorficamente como um artífice ou um artesão que modela com as “mãos” a terra²⁸⁶. A visão antropológica que resulta deste termo não apresenta o homem como um ser dividido entre corpo e alma, porque Jahwé modelou tanto os olhos e a respiração, como também o coração e o espírito (enquanto a *ψυχή* não aparece como objeto da *πλάσσειν*). Deste modo o interior do homem não tem maior importância, nem o corpo pode ser visto negativamente, mas antes o ser humano constitui uma realidade completamente unitária²⁸⁷.

Ireneu distingue vários aspetos da *πλάσις*: a matéria *ex qua*; a mistura de potência divina com a matéria *ex qua*; o desenho na carne²⁸⁸; e a infusão do hálito de vida.

A teologia ireniana interessa-se pela origem da matéria, isto é, pela realidade prévia à atividade das “mãos de Deus” (matéria *ex qua*), e do trânsito do não ser para a

²⁸³ *Adv. Haer.* II, 26,1: «Maior autem hac non est alia inflatio, quam ut opinetur quis se meliorem et perfectiorem esse eo qui fecerit et plasmaverit et spiramen vitae dederit et hoc ipsum esse praestiterit» (SC 294,256-259).

²⁸⁴ Na mentalidade grega refere-se ao moldar o barro do artesão e do artista (cf. H. BRAUN, *πλάσσω*, em GLNT, Vol. X, 1975, 553).

²⁸⁵ O grego, neste caso específico é mais genérico do que o próprio termo hebraico. A língua hebraica, para descrever a ação criadora de Deus, tem um verbo próprio: *bārā* (ברא). Em português pode ser traduzido por “criar”, “dar a ser”, “tirar do nada”, “formar”, “modelar”. Não encontramos uma correspondência equivalente em nenhuma outra língua, uma vez que se trata de um verbo determinado teologicamente. O uso feito deste termo no Deuteronómio e em Isaías manifesta a sua função de ponte entre dois grandes âmbitos da ação divina, no princípio e no fim: a criação e a salvação final e definitiva. Para além disso, é importante notar que é implícito neste verbo o conceito de criar do nada. A atividade de Deus, expressa com *bārā*, coloca-se antes de qualquer começo, aliás, com ela é marcado o princípio de tudo (cf. H. GROSS, *Esegesi teologica di Gen. 1-3*, em J. FEINER, M. LOHRER, *Mysterium Salutis, Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza 4*, Brescia, Queriniana, 1985, 42-43; L. A. SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico hebreo-español*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, 134).

²⁸⁶ Notamos que, contrariamente ao uso no mundo grego, os textos bíblicos não recusam atribuir a Deus o *πλάσσειν* de forma concretamente antropomorfa. Com este *πλάσσειν* Jahwé não realiza somente a criação da natureza material, mas também guia o processo histórico, entendido como ação determinante de salvação (cf. H. BRAUN, *πλάσσω*, 562).

²⁸⁷ Cf. H. BRAUN, *πλάσσω*, 563.

²⁸⁸ Este aspeto será analisado no parágrafo seguinte.

primeira *substantia creaturarum*²⁸⁹. Notamos que a origem da matéria preocupou também a filosofia pagã, mas a tentativa humana de resolver a questão não alcançou o seu objetivo²⁹⁰. Ireneu sabe que, para responder ao tema, deve recorrer à revelação e por isso deduz:

«[Deus] tirou de si mesmo a substância das coisas que foram fundadas e o modelo das coisas que foram criadas e a forma das coisas que foram ordenadas²⁹¹».

A Escritura ensina o absoluto domínio de Deus sobre todas as coisas e, portanto, também sobre a matéria da qual provém o mundo. Em parte alguma, porém, se pronuncia acerca da origem imediata desta matéria, nem fala do “facto” da sua aparição por obra de Deus. Se, portanto, pela Escritura não é possível conhecer donde vem a substância e a matéria pelas quais Deus fez todas as coisas, Ireneu aponta para a fé para compreendermos que Deus se serviu, para criá-las, da sua vontade e potencia²⁹². Isto não quer dizer que todas as coisas se sustentem da vontade e poder divino (como fosse o próprio substrato ou causa material), mas sim que a vontade e o poder de Deus concedem que as coisas existam²⁹³. Deste modo, Ireneu acentua a soberania perfeita de Deus na criação: Ele tudo fez por sua livre iniciativa e sustêm, do princípio ao fim, todas as coisas²⁹⁴.

Uma vez que a matéria *ex qua* foi proporcionada por Deus Pai, analisamos a mistura da potência divina com a matéria dada. O Bispo de Lião descreve esta passagem utilizando elementos da natureza e da vida cotidiana que recordam a *linguam* bíblicas:

«De facto, como desde a farinha enxuta, isto é, sem água, não se pode fazer sequer uma massa ou um papo-seco, do mesmo modo nós, que somos muitos, não podíamos ser um com Cristo Jesus (Rm 12,5; 1Cor 10,17; Gl 3,28) sem a Água que vem do céu. E como a terra enxuta, se não receber água, não frutifica, assim também nós, que eramos lenhos secos (Lc 23,31), nunca

²⁸⁹ Cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*, 78.

²⁹⁰ Cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 52-58.

²⁹¹ *Adv. Haer.* IV, 20,1: «Ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens» (SC 100, 626-627).

²⁹² Cf. *Adv. Haer.* II, 10,2.

²⁹³ Cf. A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*, 79-87.

²⁹⁴ Cf. *Adv. Haer.* II, 34,3.

teríamos produzido como fruto a vida sem a chuva vinda espontaneamente (Sl 67,10) do alto. Os nossos corpos, de facto, receberam, através do lavacro [banho batismal], a união à incorruptibilidade²⁹⁵, enquanto as nossas almas receberam-na através do Espírito (Jo 3,5)²⁹⁶».

Ireneu insiste na terra ser enxuta e árida, pois ainda não tinha chovido. Aquilo que teria feito a chuva, molhando a terra e transformando-a em lama, fê-lo Deus infundindo a sua potência, isto é, a chuva que cai espontaneamente do alto (Sl 67,10). Foi desse modo que Deus tornou a terra dócil ao trabalho das suas “mãos”²⁹⁷. Neste sentido, a potência divina pode ser entendida como princípio antropológico de unidade e submissão ao trabalho de Deus²⁹⁸.

Reparamos que a insistência de Ireneu em distinguir entre matéria *ex qua* e potência divina e em atribuir fluidez (para ser modelado) ao resultado da mistura destes dois elementos, serve para demonstrar que a μίξις não é obra do Verbo, ou do Espírito (nem tanto menos de um demiurgo), mas é obra do Pai que, até aqui, intervém por si só e prepara uma massa dócil para a ação das “suas mãos”²⁹⁹.

Uma segunda distinção que o bispo de Lião faz, é entre πλάσις e inspiração do sopro. As duas ações são complementares, mas distintas. O problema que aqui se coloca está em definir se a estrita modelação é atribuída às duas “mãos” de Deus (Verbo e Espírito), ou só ao Verbo, encomendando a inspiração do sopro ao Espírito³⁰⁰.

²⁹⁵ Isto é, unido a Cristo, que é Deus e que, feito homem, comunica a vida divina [cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota III 17,2) 604]. S. Paulo refere-se a isto em passagens como Ef 5, 26 e Tt 3,5.

²⁹⁶ *Adv. Haer.* III, 17,2: «Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis; ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus, sine aqua quae de caelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos, lignum aridum existentes primum, numquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum» (SC 211, 332-333).

²⁹⁷ Cf. *Adv. Haer.* IV, 39,2.

²⁹⁸ Paralelamente à função e eficácia que tinha o Espírito de Deus enquanto pairava sobre às águas (Gn 1,2) e dava assim coesão àquela massa da qual as “mãos de Deus” teriam formado o cosmo durante seis dias (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 60). Tertuliano refere-se a isso na sua obra sobre o batismo [cf. TERTULIANO, *O baptismo*, IV, 1 (SC 35, 69)].

²⁹⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 60-61.

³⁰⁰ Antes de continuarmos esta análise, acho importante dizer que a πλάσις, segundo Ireneu, é obra das três pessoas que ostentam a sua eficácia em cada obra da criação: o Pai cria a matéria-prima, o Filho dá forma como paradigma de tudo, o Espírito imprime o dinamismo em ordem ao seu exercício. Isto é importante para dizer que a πλάσις é indiscutivelmente sempre inserida dentro da economia universal. Neste ponto Ireneu é irremovível. O que se procura fazer aqui é identificar a missão pessoal de cada “mão” divina, tendo em conta que, se na criação universal se distingue a causalidade do Verbo e do

O Filho desenha os membros de Adão de modo que até o aspeto visível tivesse a forma de Deus³⁰¹. Isto, concretamente, indica a distribuição dos membros. O Espírito tem outro papel específico e ocupa-se do interior. Isto, porém, é feito de tal maneira que, sem tocar na potência divina (do Pai), configura-se e orienta-se a obra para aquilo que será o destino do ser modelado. O Espírito, portanto, coloca um germe espiritual dotado de membros e potências (homem interior) correspondente e paralelo ao modelo (homem exterior)³⁰² e distinto da alma³⁰³. Notamos que a conformação (a nível dos membros do corpo) do homem interior ao homem exterior³⁰⁴ é necessária para que haja uma relação dinâmica entre estas duas dimensões; este é o aspeto mais importante da ação do Espírito³⁰⁵.

Chegados a este ponto, a que serviria acrescentar o sopro de vida, isto é, a alma? Para responder, recorreremos a um exemplo de A. Orbe muito esclarecedor: assim como o oceano não é vivo por ter elementos de vida (seres vivos) em si, assim o corpo humano, nesta fase, continuaria sem vida própria apesar de ter potências vivas em si³⁰⁶.

Nesta fase, o corpo modelado possui os membros para uma existência humana e divina, mas falta-lhe a alma que intermedeia o divino e o humano. Esta, ao pô-los em comunicação e unindo-os, assegura a comunhão, essencial para que o homem interior vivifique o homem exterior. A alma é assim um princípio fundamental para a vida³⁰⁷.

A infusão da alma através do sopro sobre Adão (Gn 2,7) está estritamente ligada à *πλάσις*³⁰⁸ e faz do homem um “homem animal”, isto é, animado por uma vida física, e

Espírito (*Adv. Haer.* IV, 20,1), o mesmo pode ser feito também na formação de Adão (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 61-63).

³⁰¹ Cf. *Epid.* 11.

³⁰² Chamamos aqui “homem interior” e “homem exterior” a realidade espiritual (interior) e a dimensão física, corporal (exterior) do ser humano (no seu processo de formação); estas expressões não se referem aqui aos termos paulinos.

³⁰³ Esta corresponde ao “sopro de vida” e será inspirada mais tarde (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 65).

³⁰⁴ Também Orígenes fala desta correspondência (cf. J. SCHERER, *Entretien d'Origene avec Héraclide*, *Introduction*, SC 67, Du Cerf, Paris, 1960, 41-43).

³⁰⁵ Notamos que Ireneu, para chegar a esse ponto, procura ser muito rigoroso nas divisões e nas passagens feitas até aqui. Esta forma de proceder tão detalhada e rigorosa não é pura especulação, mas é necessária em vista da confutação das teses antropológicas gnósticas que ele contradiz e desmonta ponto por ponto.

³⁰⁶ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 66.

³⁰⁷ Ireneu passa por alto a origem e a causa-prima da alma, limitando-se a distingui-la do Espírito (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 66-67).

³⁰⁸ O corpo configura segundo a sua própria forma a alma que, portanto, adquire do corpo a dignidade da forma dada pelo Verbo ao limo (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 70).

capacita o homem interior³⁰⁹ a comunicar com o exterior e a adaptar-se à vida sensível³¹⁰.

Com a infusão da alma desaparece a distinção entre espírito e matéria uma vez que as duas dimensões estão ligadas; a carne vive pela alma e, graças a ela, vive para o espírito.

Notamos que para Ireneu, apesar da sua importância, a alma³¹¹ não tem categoria de ἄνθρωπος nem na dimensão física, nem na soteriológica. O indivíduo é “homem animal” pela vida que vivifica o corpo, predominando nele “o homem carnal” e as suas obras (que o Apóstolo S. Paulo chama “obras da carne”³¹²).

A alma, portanto, tem a específica função de mediadora, adotando a forma visível-invisível das duas vertentes humanas (externa e interna), e é indiretamente influenciada pela ação do Verbo e do Espírito. Deste modo, enquanto anima o corpo exterior, ela é divinamente vitalizada pelo Espírito³¹³. A esse respeito, o autor de *Adv. Haer.* escreve:

«No princípio da nossa formação em Adão, o sopro de vida provindo de Deus, unindo-se à criatura, animou o homem e fê-lo aparecer como ser animado e dotado de razão³¹⁴».

Ireneu, sem negar o aspeto racional, identifica mais a alma como princípio de vida³¹⁵: o “homem animal” é “homem” pelo modelo e “animal” pela vitalidade dada através da alma³¹⁶. Para o bispo de Lião “animal” e “racional” são aspetos temporais

³⁰⁹ Ao falarmos de homem interior, referimo-nos aqui a uma realidade ainda imperfeita e não ao homem novo paulino.

³¹⁰ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 69.

³¹¹ Em grego ψυχή.

³¹² Dentro deste contexto, referimo-nos ao dualismo paulino que apresenta o cristão já regenerado “no Espírito” e colocado sob o governo de Deus através da fé, apesar de viver ainda uma existência “carnal” no tempo presente (cf. R. J. ERICKSON, *Carne*, 193). Em Gl 5,13-21 aparece claramente como em S. Paulo se contrapõem os dois princípios de ação: a carne e o Espírito. Conduzido pelo Espírito o cristão vive segundo o Espírito e se afasta espontaneamente das obras para as quais o levam os “desejos” da carne. Notamos, porém, que de modo algum estas obras são assim denominadas por se radicarem no “corpo” (cf. Gl 5,16 nota i, em *Bíblia de Jerusalém*, 2037).

³¹³ Notamos que, desta forma, Ireneu mantém o equilíbrio entre os três elementos que constituem o ser humano (“espírito, alma e corpo” de 1 Tess 5,23) mantendo-os distintos; como também faz em *Adv. Haer.* V, 6,1 (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 69).

³¹⁴ *Adv. Haer.* V, 1,3: «Ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationabile ostendit» (SC 153, 26-29).

³¹⁵ Uma vez que a faculdade racional vem como consequência e de forma implícita (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 70).

³¹⁶ A tradição filosófica grega encontrou na expressão “animal racional” uma definição clássica para o ser humano. No séc. II esta expressão é usada, em filosofia, para indicar os anjos, os arcontes, as potências e

não essenciais e ligados à economia atual. Como dizíamos anteriormente, o homem “animal” contrapõe-se ao “espiritual” pelas obras carnis que, um dia, passarão a ser obras divinas. Em *Adv. Haer.* esta distinção é descrita de forma clara:

«Ora, a primeira vida foi afastada porque nos foi dada, não por meio do Espírito, mas por meio de um sopro. Uma coisa é, de facto, o sopro de vida, que torna o homem animal, e outra coisa é o Espírito vivificante, que torna o homem espiritual [...]. O sopro é algo temporâneo, enquanto o Espírito é eterno. O sopro alcança o seu modesto vigor, permanece por algum tempo e depois desaparece, deixando sem sopro aquilo no qual estava; o Espírito, pelo contrário, depois de ter envolvido o homem por dentro e por fora, permanece sempre junto dele e jamais o abandonará³¹⁷».

Vemos, portanto, que o ser humano que nos é apresentado pela *πλάσις* divina é uma realidade unitária, constituída de vários elementos e de várias intervenções, cada uma analisada a partir da Sagrada Escritura e entendida somente sob a luz da fé. O centro é sempre o modelo, o corpo, a carne³¹⁸. Este elemento é beneficiário do mimo de Deus que o modela “com as suas mãos”. Esta ação divina concretiza-se com a intervenção do Filho que desenha a sua imagem, com a ação da alma que opera de intermediária em função dele e com a presença do Espírito para o qual ele protende.

3.2.2 – O engano gnóstico

Ireneu distingue-se de toda a filosofia platónica ao entender a alma como uma realidade estritamente vinculada ao corpo. A função dela é a de penetrar o ser humano

todos os outros seres não morais. Em Ireneu, porém, a expressão “animal racional” não caracteriza Adão como homem (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 70).

³¹⁷ *Adv. Haer.* V, 12,1-2: «Explosa est autem pristina vita, quoniam non per Spiritum sed per afflatum fuerat data. Aliud enim est afflatus vitae, qui et animale efficit hominem, et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem eum efficit [...]. Afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiternus. Et afflatus quidem auctus ad modicum et tempore aliquo manens deinde abit, sine spiramento relinquens illud in quo fuit ante; Spiritus autem circumdans intus et foris hominem, quippe semper perseverans, nunquam relinquet eum» (SC 153, 146-149).

³¹⁸ Na sua aceção neutra.

até ao homem interior e de animar os dois elementos humanos (visível e invisível), permitindo a comunicação entre eles.

Esta visão antropológica, tão detalhada era necessária para desmontar a ideia gnóstica (em particular modo valentiniana) que considerava o barro informe dotado de uma índole vital³¹⁹. A corrente gnóstica acrescentava a este elemento (por infusão) uma ψυχή que, porém, era diferente de uma realidade propriamente dita “espiritual” porque procedia da mesma substância do demiurgo:

«Consideram que o Demiurgo, depois de criar o mundo, fez o homem terreno, tirando-o não da terra árida (Gn 1,10) mas de uma substância invisível, desde a matéria informe e fluida: nisto infundiu o psíquico³²⁰».

Com esta infusão da alma no barro informe dá-se o ἄνθρωπος³²¹, uma vez que os gnósticos (em particular os marcionitas) identificam o homem com a sua alma³²².

Ainda que também Tertuliano afirme que a alma saiu da própria substância do Criador³²³, Ireneu pensa que a criação da alma pressupõe a πλάσις e que a alma procede por específica criação *ex nihilo*³²⁴ e não é propriamente tirada da mesma substância de Deus:

«[...] o mesmo Isaías, recuperando a distinção precedente, dirá ainda: “De facto o Espírito sairá de mim e eu fiz cada sopro” (Is 57,16), colocando o Espírito do lado de Deus, e que efundiu nos últimos tempos (cf. At 2,17) sobre o género

³¹⁹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 50,1 (SC 23, 162-163).

³²⁰ *Adv. Haer.* I, 5,5: «Cum fabricasset igitur mundum, fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflante psychicum definiunt» (SC 264, 86-87).

³²¹ Tendo em conta que a antropologia gnóstica distingue várias “espécies” de homem, entendemos dizer aqui que, nesta concepção heterodoxa, o ser humano é considerado tal só a partir da infusão da alma no corpo (sendo a alma que dá humanidade à carne), enquanto para Ireneu a alma por si não tem categoria de ἄνθρωπος nem a nível físico, nem a nível soteriológico (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 69).

³²² Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 50,2 (SC 23, 162-165).

³²³ Cf. TERTULIANO, *Contra Marciano*, II, 9 (SC 368, 62-73); TERTULIANO, *Adversus Praxean*, V, 5 (PL 2, 159-161).

³²⁴ À maneira dos anjos, mas sem a intervenção do Verbo e do Espírito (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 68).

humano através da adoção filial, e colocando o sopro do lado da criação e chamando-o de criatura³²⁵».

Ireneu, apesar de passar um pouco por alto a origem da alma, entende que o sopro de vida³²⁶ provêm diretamente de Deus e que é infundido no rosto da figura humana. O bispo de Lião nunca concebe a alma fora do corpo (como, portanto, uma essência prévia e autónoma), mas sempre criada e operante em função dele³²⁷.

Na verdade, alma e espírito³²⁸ resultam estar vinculados ao homem e, sem adquirir a mesma categoria substancial do modelo, são apresentados mais propriamente como virtudes físicas e qualidades do corpo. A alma não é entendida, segundo Ireneu, como pura razão (como poderia ser um anjo), mas é simplesmente princípio racional do modelo (e que não raciocina sem depender do corpo). Neste sentido, a substancialidade do corpo, em oposição ao sopro de vida qual seu atributo, determina que seja sempre o corpo a viver e a realizar as suas potencialidades. O mesmo espírito age em função do corpo, de tal modo que não verá a Deus sem que a mesma carne o contemple por meio dele³²⁹.

Reparamos claramente como Ireneu se distancia da doutrina gnóstica, colocando a dimensão animal, racional e até o fim último da espiritual em função do corpo. O modelo é, de facto, o único homem essencial, no qual é a carne a determinar o ser humano. As espécies humanas gnósticas, que consideram logo a partida a dimensão material sem valor algum, são aqui desmontadas exatamente a partir do valor dado à dimensão somática do homem.

3.3 – “À imagem de Deus”

Existe uma longa tradição, tanto judaica como cristã, que se serviu da passagem do Sl 8,6-9 como complemento ao relato do Génesis para descrever a dignidade do

³²⁵ *Adv. Haer.* V,12,2: «Propter quod rursus ipse Isaias distinguens ea quae praedicta sunt ait: Spiritus enim a me exiit et afflatum omnem ego feci, Spiritum quidem proprie in Deo deputans, quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum, afflatum autem communiter in conditione, et facturam ostendens illum» (SC 153, 144-147).

³²⁶ Notamos que, neste contexto, identificamos a alma com o sopro de vida, ainda que, mais propriamente, o sopro de vida é uma forma de atuar da alma e que, portanto, se distingue dela [cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 12,2,2) 628].

³²⁷ Cf. *Adv. Haer.* V, 12,2.

³²⁸ Entendidos aqui como princípio de vida animal (alma) e princípio de vida espiritual (Espírito).

³²⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 70-71.

homem. Na antropologia bíblica o homem é considerado uma *'azkārā*, isto é, uma “evocação de Deus”, sua imagem terrena, não só em sentido espiritual como também físico (Gn 1,26; 5,1ss.). Esta característica é transmitida biologicamente de geração em geração como *hādār*, ou seja, uma figura magnífica de Deus, como *kābôd* ou δόξα, termos que indicam uma força interior que se irradia e se manifesta (Sl 8,6)³³⁰.

Os desenvolvimentos deste tema da semelhança do ser humano com Deus encontram-se também no livro do Eclesiástico e da Sabedoria³³¹. Apesar disso, porém, é bastante evidente a exiguidade, no Antigo Testamento, de afirmações acerca deste argumento.

A razão disto é esclarecida por S. Ireneu quando afirma que os escritos veterotestamentários ainda não podiam desenvolver, em toda a sua plenitude, a verdade relativa à imagem de Deus no homem, porque ainda não se tinha realizada nele a imagem perfeita de Deus³³². Segundo S. Ireneu, de facto, a imagem propriamente dita de Deus é o Logos feito homem, modelo a partir do qual foi criado o ser humano. À luz desta interpretação percebe-se que, o que à primeira vista parece uma deficiência e um vazio do Antigo Testamento, na verdade constitui uma reserva e a inauguração de um lugar que um dia terá que ocupar o Filho de Deus encarnado, Jesus Cristo, qual imagem perfeita de Deus.

Vimos anteriormente como a exegese ireniana apresenta o Verbo que modela a terra imprimindo nela a imagem de Deus³³³. Esta explicação escandalizou muitos eclesiásticos que (como Orígenes) pensavam que se a carne tivesse sido modelada à imagem de Deus, o mesmo Deus teria forma humana³³⁴. Este aspeto, de facto, aproximava-se muito à ideia pagã dos deuses com forma e paixões humanas³³⁵ e ao erro

³³⁰ Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la Sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 59.

³³¹ Este tema da antropologia do livro da Sabedoria é bem desenvolvido em X. PIKAZA, *Antropologia bíblica*, 154-212.

³³² *Adv. Haer.* V, 16,2: «In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Deum factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat» (SC 153, 216-217).

³³³ No parágrafo 3.2 origem e formação do corpo.

³³⁴ Orígenes conhecia a exegese antropomórfica de escritores judeus e eclesiásticos, como também a posição de Celso que procurava pôr em ridículo os cristãos considerando a Escritura como um conto de fadas. O autor alexandrino refuta o filósofo pagão, mas também não concorda com os escritores eclesiásticos que viam no corpo humano o mistério da “imagem de Deus”. Estes últimos acabavam por ensinar que Deus, em si, não possui uma forma, mas adota uma forma “positiva” (membros humanos não carnis) para que os homens justos possam vê-lo e ter consolo [cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 93-34; ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 62 (SC 147, 332-335)].

³³⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VII, IV,22a (SC 428, 90-93).

de Epicuro³³⁶. Na verdade, muitos destes eclesiásticos deixaram-se influenciar pela ideia de Xenófanos que descrevia a essência de Deus como esferoidal, em tudo igual a si mesmo, puramente intelectual e eterno³³⁷; nada, portanto, que se parecesse ao homem.

Se por um lado Deus Pai não tem fisionomia ou aparência (nem angélica, nem humana³³⁸), por outro lado isto não impede que o Filho possa ter uma forma³³⁹. Na verdade, o Pai é conhecido apenas pelo Filho: o Pai, que é incomensurável, foi medido no Filho e o Filho é a medida do Pai, porque o contém³⁴⁰. Desde o princípio do mundo, o Filho revelou o Pai na criação, em modo particular modelando o homem à imagem de Deus³⁴¹. Dito pelas palavras de Ireneu:

«[...] o Filho é revelador do Pai desde o princípio, porque é com o Pai desde o princípio e mostrou ao género humano, no tempo certo e para seu proveito, as visões proféticas, os diferentes dons, os seus ministros e a glorificação do Pai à maneira de uma melodia composta e harmoniosa [...] o Verbo tornou-se dispensador da graça paterna em favor dos homens, para os quais estabeleceu tal economia salvífica, manifestando Deus aos homens e apresentando o homem a Deus: salvaguardando a invisibilidade do Pai para o homem não o desprezar e sempre tivesse uma meta para a qual progredir, mas ao mesmo tempo manifestando Deus visível ao homem através dos acontecimentos salvíficos, para que o homem, privado completamente de Deus, não deixasse de existir³⁴²».

³³⁶ Que fazia uma correspondência entre o carácter dos deuses e as suas formas (cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 103-105).

³³⁷ Cf. M. UNTERSTEINER, *Senofane, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, CLXVIII-CCXII; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. I, 111-116. Estas últimas características divinas são recuperadas pelo mesmo Ireneu em *Adv. Haer.* II, 13,3.

³³⁸ Assim como asseria Celso [cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 63-64 (SC 147, 335-341)].

³³⁹ Os valentinianos, a esse respeito, falam do “corpo da Verdade” apresentado pela Tetrade (cf. *Adv. Haer.* I, 14,3).

³⁴⁰ Cf. *Adv. Haer.* IV, 4,2.

³⁴¹ A. G. HAMMAN, *L’homme, image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987, 64.

³⁴² *Adv. Haer.* IV, 20,7: «Enarrator ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ad initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et compositae ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem [...]. Et propterea Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem; et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo contemptor fieret Dei et ut semper haberet ad quod proficeret, visibilem autem rursus

Segundo Ireneu (e a tradição cristã) as várias teofanias que aconteceram ao longo da história (desde Adão até Abraão, e ainda Moisés e muitos outros) são todas manifestações de Deus no seu Logos, que Lhe permitiram conduzir a história permanecendo invisível³⁴³.

Com base na Escritura, sabemos que Cristo é imagem do Deus invisível. Ele é ἐνμορφῆθειοῦ (forma de Deus), como também εἶναῖσῶ (igual a Deus, cf. Fl 2,26), de maneira que, quem O vê, vê o Pai (Jo 14,9; 12,45). Ele é o χαρακτήρ da substância de Deus (Hb 1,3), é aquele no qual o Pai imprimiu e reproduziu o seu mesmo ser³⁴⁴.

O Pai, ao criar o ser humano, teve o Filho como paradigma e modelo. Na verdade, nem a configuração do barro, nem a encarnação atentam contra Deus e a prioridade temporal não torna o homem de Gn 2,7 mais verdadeiro que o segundo Adão, uma vez que todas as expectativas sobre o ser humano se colocam no homem novo futuro, isto é, o homem redimido por Cristo (Cl 3,10)³⁴⁵.

Deus, portanto, olha para a humanidade do Filho encarnado para modelar o corpo de Adão à sua imagem (Cl 1,15)³⁴⁶, pensando na forma do homem antes de Gn 2,7. Em Gn 1,27 é criado o homem perfeito numa perspectiva ideal, isto é, à “imagem e semelhança” de Deus, enquanto em Gn 2,7 descreve-se o primeiro passo da realização deste mesmo homem, iniciando um processo que atingirá a sua plenitude (ao longo do tempo) dentro e fora do ser humano³⁴⁷.

Um elemento fundamental e que deve ser tido em conta é que esta obra não se realizou por mérito da carne ou da sua figura, mas pela dignidade que o homem recebeu de Deus sem mérito algum. Adão (queira ou não e de maneira completamente imerecida) reflete na forma e disposição dos seus membros a natureza que Deus Pai

hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens a Deo homo cessaret esse» (SC 100, 646-649).

³⁴³ A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, 65.

³⁴⁴ Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 60.

³⁴⁵ O homem, criado a imagem de Deus (Gn 1,26), perdeu-se (Gn 2,17). Escravo do pecado, ele tornou-se o “homem velho” que deve morrer (Rm 6,6; Ef 4,22). O “homem novo”, recriado em Cristo (Ef 2, 15), que é a imagem de Deus (Rm 8,29), reencontra a retidão primitiva e atinge o verdadeiro conhecimento moral (Cl 3,10 nota a em *Bíblia de Jerusalém*, 2058).

³⁴⁶ Notamos que também Atanásio afirma que o Logos incarnado permite ao homem caído de reencontrar a sua verdadeira relação com Deus e o seu carácter de “imagem” [cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a Encarnação do Verbo de Deus* 3, 1-5; 13, 1-9 (SC 199, 268-275.310-315)].

³⁴⁷ Cf. *Adv. Haer.* V, 13,3; A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, em *Gregorianum*, 43/3, 1962, 451-452.

pensou para o segundo Adão³⁴⁸. O modelo e o ponto de partida, portanto, é sempre o Verbo:

«Ora, quem poderia ser superior ao homem [para o poder salvar], que foi criado à semelhança de Deus, a não ser o Filho de Deus, à semelhança do qual foi criado o homem? Por isso, o próprio Filho de Deus mostrou esta semelhança, tornando-se homem, tomando sobre si a antiga obra modelada (πλάσις) [...]»³⁴⁹.

O Verbo configura o corpo de Adão em vista do seu corpo futuro, de tal modo que a πλάσις do primeiro Adão se consuma no segundo³⁵⁰. Foi, de facto, no corpo do Verbo que se manifestou a semelhança divina oculta no modelo de Adão.

Ireneu, numa outra passagem, explica muito bem esta ideia, quando escreve:

«Ora isto mostrou-se verdadeiro quando o Verbo de Deus se fez homem, tornando-se semelhante ao homem e o homem semelhante a si, para que, através da semelhança com o Filho, o homem se torne precioso perante o Pai. De facto, nos tempos passados já se dizia que o homem tinha sido feito à imagem de Deus, mas não aprecia claro porque o Verbo, à imagem do qual foi feito o homem, era ainda invisível: exatamente por causa disto perdeu facilmente a sua semelhança. Mas quando o Verbo de Deus fez-se carne (cf. Jo 1,14), confirmou uma e outra coisa: mostrou verdadeiramente a imagem, assumindo a sua própria imagem, e restabeleceu solidamente a semelhança, tornando o homem semelhante ao Pai invisível através do Verbo

³⁴⁸ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 98-99.

³⁴⁹ *Adv. Haer.* IV, 33,4: «Melhor autem eo homine qui secundum similitudinem Dei factus est et praecellentior, quisnam sit alius nisi Filius Dei, ad cuius similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem Filius Dei, homo factus, antiquam plasmationem in semetipsum siscipiens» (SC 100, 810-813).

³⁵⁰ E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 60.

visível³⁵¹».

Até a encarnação o Verbo, que é a imagem-modelo a partir do qual Adão foi formado, era ainda invisível e, faltando o modelo, faltava o termo de comparação. Mas logo que o Filho se encarnou e se fez homem, revelou o mistério do homem na sua dupla vertente: qual imagem e semelhança de Deus³⁵². Só a começar deste momento é que se pode ver a imagem a partir da qual tinha sido configurado o primeiro homem, como também o modelo da sua semelhança.

A imagem apareceu quando o Filho se tornou visível na natureza humana, enquanto a semelhança revelou-se quando devolveu, na sua mesma natureza e de forma estável (de maneira que não podia mais ser perdida), a semelhança divina perdida por Adão³⁵³ assimilando-a ao Pai invisível por meio do Verbo visível. Ambos estes aspetos foram realizados de forma autêntica e real pelo Verbo³⁵⁴.

Partindo deste princípio, Ireneu considera que todo o homem é modelado por Deus, mesmo que ignore o seu Deus³⁵⁵; do mesmo modo é modelado à imagem do Filho, mesmo que ignore o Filho³⁵⁶. Em *Epid.* podemos ler:

«[...] à sua imagem Deus fez o homem (Gn 9,1-6). A “imagem” é o Filho de Deus, a partir da qual foi feito o homem (cf. 1Cor 4,4; Cl1,15). Em razão disto, nos últimos tempos, o Filho manifestou-se, para tornar a imagem (do

³⁵¹ *Adv. Haer.* V, 16,2: «Tunc autem hoc verum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. In preteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Deum factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum» (SC 153, 216-217).

³⁵² A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, 67.

³⁵³ Se a imagem é uma qualidade constitutiva que não pode ser perdida, a semelhança pode ser perdida assim como pode ser desenvolvida. Esta conceção encontra-se já na reflexão rabínica (cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 25; E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 33). Em todo o caso, este aspeto será aprofundado mais adiante.

³⁵⁴ Cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 16,2,2-3) 630; A. ROUSSEAU em IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Du Cerf, Paris, 1995 (nota 22,3) 257-261.

³⁵⁵ Cf. *Adv. Haer.* IV, 36,6.

³⁵⁶ Notamos que uma coisa é a imagem do Verbo impressa no homem e outra é a manifestação desta imagem ao homem, pois não é só a imagem que se revela no Verbo encarnado, mas também a semelhança entre a imagem do primeiro Adão e a imagem pessoal de Deus do segundo Adão (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 100-101).

homem) semelhante a Ele³⁵⁷».

Se não podemos demonstrar que o Filho é a imagem pessoal de Deus³⁵⁸, é possível dar a conhecer que o homem é a imagem do Filho quando o Filho recapitula em si a moldagem do ser humano³⁵⁹.

A encarnação, porém, não foi suficiente porque a perfeição da imagem do Filho não é congénita no homem (como no caso da imagem do Pai no Filho), mas é uma perfeição gratuita e em desenvolvimento³⁶⁰, até culminar na unidade de Espírito entre a carne humana e Deus³⁶¹. O Filho manifestou visivelmente a semelhança do homem com Deus na ressurreição de Jesus, isto é, não simplesmente no homem-Deus, mas no Salvador feito Deus na sua humanidade, através da *forma Dei* assumida a partir da ressurreição de entre os mortos. A carne gloriosa de Jesus é, de facto, a imagem perfeita de Deus e paradigma do homem³⁶², transfigurada pelo Espírito:

«[...] de duas coisas deriva o homem vivente: vivente pela participação do Espírito, homem pela substância da carne³⁶³».

A conformidade do homem com o Filho não radica na substância da carne (que o Filho, por si, não possui), mas na glorificação que detém desde sempre e que comunica à carne mediante o Espírito, revestindo-a de incorruptibilidade (cf. 1Cor 15,54). A esse respeito, o bispo de Lião fala de assimilação da carne no Espírito como um esquecimento de si própria:

«[...] a carne, herdada pelo Espírito, esquece-se de si por ter assumido a qualidade do Espírito e ter-se conformada

³⁵⁷ *Epid.* 22: «In imaginem Dei feci hominem. Imago autem Dei Filius est, cuius ad imaginem factus est homo. Et propter hoc in novissimis temporibus adparuit, ut imaginem similem sibi ostenderet» (SC 406, 114-115).

³⁵⁸ Conhecemo-lo, de facto, por revelação e não por demonstração especulativa.

³⁵⁹ Cf. *Adv. Haer.* IV, 33,4.

³⁶⁰ E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 60-65.

³⁶¹ Entende-se aqui por “unidade” de Espírito a semelhança perfeita da carne com Deus, à medida do Filho (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 102).

³⁶² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 102.

³⁶³ *Adv. Haer.* V, 9,2: «ex utrisque factus est vivens homo, vivens quidem propter participationem Spiritus, homo autem propter substantiam carnis» (SC 153, 112-113).

como o Verbo de Deus³⁶⁴».

Fala-se aqui do “homem perfeito”, cuja carne não recorda a sua natureza corruptível por ter tomado a propriedade do Espírito, isto é, a incorruptibilidade, e ter-se conformado com o Verbo de Deus feito homem, isto é, Cristo ressuscitado. Isto significa que a carne já não é animada pelo sopro de vida, sendo esta uma ação da alma sobre o corpo para lhe dar a vida corruptível, mas pelo mesmo Espírito de Deus que lhe dá as propriedades divinas³⁶⁵. Esta é a realização do homem em Cristo como “imagem da glória de Deus” (1Cor 11,7).

Partindo do Adão animal (1Cor 15,45), com uma imagem terrena, o ser humano é chamado a ter a imagem celestial do segundo Adão³⁶⁶, que é Espírito vivificante (1Cor 15,45-49)³⁶⁷. Os homens assim vivificados são de tal maneira unidos a Deus que assumem o mesmo nome de Deus³⁶⁸. Esta união com Deus consiste na conformidade da carne ao Verbo³⁶⁹, segundo um processo demonstrado na descrição do homem espiritual³⁷⁰.

A transfiguração do homem, portanto, terá por modelo o corpo glorioso do Senhor de tal maneira que, respeitando a substância da *σῶμα*, adquirirá a incorruptibilidade do Espírito. Será deste modo que o homem transfigurado (cf. 1Cor 15,51)³⁷¹ tornar-se-á definitivamente imagem e semelhança de Deus³⁷².

Ireneu reconhece sempre no Pai a fonte e a origem de toda esta obra divina:

«[...] sobre a carne do nosso Senhor irrompe a luz do Pai
e, brilhando a partir da sua carne, vem sobre nós, dessa

³⁶⁴ *Adv. Haer.* V, 9,3: «Caro a Spirito possessa, oblita quidem sui, qualitem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei» (SC 153, 112-115).

³⁶⁵ Cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 9,3,3) 627.

³⁶⁶ *Adv. Haer.* V, 1,3.

³⁶⁷ E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 60.

³⁶⁸ Cf. *Adv. Haer.* III, 6,1.

³⁶⁹ Este processo é chamado também de “incorporação” com Cristo, uma vez que o Criador nos predestinou para nos conformar (ser da mesma *μορφή*) com o seu Filho, participando da sua imagem manifestada em Cristo nosso irmão e primogênito entre muitos irmãos (Rm 8,29). Este é o fim da predestinação divina (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 60).

³⁷⁰ Cf. *Adv. Haer.* V, 13,3.

³⁷¹ Gregório de Nissa afirma, a esse respeito: «hujus denique procreatione absoluta, temporis etiam continuatio exspiraret, sequente porro rerum instauratione et mutatione universitatis hujus, cum qua hominis conjuncta esset conversio, de natura interitui obnoxia terrenaque, in quamdam morborum expertem et immortalem» [GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Criação do Homem*, 22 (SC 6, 183-189)].

³⁷² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 103-104.

maneira o homem chega à incorruptibilidade envolvido na luz do Pai³⁷³».

Gn 2,7 tem como paradigma a carne glorificada do Verbo e a humanidade deificada (e deífica) do Filho é intermediária indispensável para ver o Pai. De facto, a luz do Pai feita claridade no Verbo é acessível ao homem só quando se humaniza e se torna carne, processo que se realiza não propriamente na encarnação, mas sim na ressurreição.

3.3.1 – À imagem da imagem de Deus

O tema da “imagem” desempenhara já um papel importante na filosofia de Platão³⁷⁴. Segundo o filósofo grego a imagem pressupõe uma relação: o mundo sensível é imagem do mundo das Ideias, resultado de uma sua cópia³⁷⁵. Se isto é válido para a cosmologia, não se conjuga da mesma forma com a antropologia. De facto, Platão afirma que somente o sensível pode ser imagem, mas a alma nunca pode sê-lo (por ser semidivina e preexistente ao homem como tal³⁷⁶).

Fílon de Alexandria bebeu muito do pensamento platónico, procurando criar uma ponte entre filosofia e Revelação. Ele acabou por reelaborar uma perspectiva particularmente interessante e que influenciou muitos escritores eclesiásticos. O autor alexandrino fundamentou a distinção entre ἡ εἰκών e κατα εἰκόνα, sendo Deus o paradigma supremo, o Logos a sua imagem direta (ἡ εἰκών) e o homem criatura feita à sua imagem³⁷⁷. O exegeta judeu deduziu que o Logos imprime no homem (que Fílon considera como νοῦς) a sua forma racional e as outras formas que o aperfeiçoam à sua imagem e semelhança, mas isto sem explicar como o Logos se configura no homem para o tornar, deste modo, imagem ou *typos* de Si. Em todo o caso, notamos que aqui a imagem do Verbo no homem supõe uma substância *sui generis* racional. Na verdade, a

³⁷³ *Adv. Haer.* IV, 20,2: «Et ut in carnem Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine» (SC 100, 630-631).

³⁷⁴ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 31. Na cultura clássica, neoplatónica e aristotélica, a imagem e semelhança ligaram-se com as doutrinas filosóficas da “reminiscência” e das ideias, ou com as da “forma” e da essência das coisas (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teologico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 45).

³⁷⁵ Cf. PLATÃO, *Parménides*, 132, Les Belles Lettres, Paris, 1965, 62-64; PLATÃO, *Crátilo*, 439 a-b, Les Belles Lettres, Paris, 1969, 135.

³⁷⁶ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 90 a, 225.

³⁷⁷ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Alegorias das leis*, II, 4, Cerf, Paris, 1962, 106-107; III, 96, 224-227; FÍLON DE ALEXANDRIA, *Da criação do mundo*, 25, Cerf, Paris, 1961, 156-159.

formação do homem segundo Fílon prevê duas fases: a criação da “materia” intelectual por parte da própria vontade de Deus e a configuração desta “matéria” intelectual por parte do Logos. Nesta perspectiva, o homem é feito à imagem de Deus ao ser configurada a sua essência noética pelo Logos, prévia a criação desta essência³⁷⁸.

Um dos autores cristãos que teve muito em conta o pensamento filoniano foi Clemente alexandrino. A sua antropologia resulta ser essencialmente cristológica, de tal modo que ele afirma que só Jesus pode realizar, perfeita e plenamente, a imagem e semelhança com Deus do homem modelado³⁷⁹. O homem é assim imagem de Deus só através da mediação do Logos, acabando por ser imagem da Imagem³⁸⁰, aliás, para Clemente o homem é mais propriamente imagem do Logos que de Deus³⁸¹.

Ao falar de Clemente devemos considerar que ele não pensa propriamente no homem (à maneira ireniana) como quem reflecte a imagem divina, mas sim no seu espírito, isto é, no νοῦς³⁸² (à maneira dos filósofos gregos). Notamos também que Clemente foi o primeiro, seguindo as pegadas de Fílon, a espiritualizar o tema do “ícone”, introduzindo uma dicotomia na estrutura do homem³⁸³. Clemente, de facto, exclui o corpo do ser imagem e semelhança de Deus³⁸⁴, afastando-se do realismo bíblico de Ireneu³⁸⁵.

Orígenes herda as categorias alexandrinas especificando, porém, que a imagem de Cristo é a alma, isto é, a ψυχή racional ou λόγος imanente do homem. A alma humana é naturalmente impulsionada para se conformar com o Logos (Cristo), de tal forma que isto gera uma tensão pela qual a alma procura trabalhar-se a si mesma (animada pela graça) para alcançar a identidade com o Filho e apagar a distância entre a

³⁷⁸ Ainda que em Gn 2,7 se fale da πλάσις sem nomear o τύπος e em Gn 1,27 se fale de “configuração” sem mencionar a “matéria” (intelectiva), o ambiente filosófico do séc. I e II permitia a compatibilidade destes dois estádios com a simplicidade *sui generis* do νοῦς humano (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 109-110).

³⁷⁹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, II, 29, 1-2 (SC 108, 62-65); I, 96-97 (SC 70, 280-283).

³⁸⁰ Cf. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma, Università Gregoriana. Ed, 1972, 323-324.

³⁸¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos gregos*, 10,98,4 (SC 2 bis, 166-167); CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, I,4,2 (SC 70, 114-115); V, XIV,94,5 (SC 278, 180-181).

³⁸² Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, V, XIV,94,3 (SC 278, 180-181); A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, 317-320.

³⁸³ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 33.

³⁸⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos gregos*, 10,98,4 (SC 2 bis, 166-167); CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, II, XIX,102,6 (SC 38, 113); V, XIV,94,5 (SC 278, 180-181).

³⁸⁵ Para mitigar esta intelectualização do problema, Clemente procura muitas vezes remeter para a importância da dimensão ética e sacramental como caminho para a realização da imagem e semelhança divina [cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, I, 98,2 (SC 70, 284-285)].

ψυχή racional, pura imagem de Deus, mas sem semelhança, e o Logos, imagem e semelhança perfeita de Deus³⁸⁶.

Fílon, Clemente e Orígenes nunca identificam a “imagem de Deus” com o corpo modelado (Gn 2,7), mas Ireneu muda completamente a perspectiva. Se assume como válido o esquema filoniano (Deus - Imagem de Deus - imagem da Imagem de Deus), ele, porém, refere o último termo da série ao modelo, uma vez que só esse foi modelado à imagem de Deus³⁸⁷ e só ele é destinado a adquirir a semelhança perfeita da Imagem de Deus, que é Cristo³⁸⁸.

Partindo das passagens da Escritura de S. Paulo (2Cor 4,4; Cl 1,15), Ireneu explica que o Verbo é imagem do Pai³⁸⁹ ainda antes da encarnação (invisível como Deus, mas visível ao homem em virtude da ressurreição) e conjuga a fórmula alexandrina com as categorias bíblicas (de Génesis e S. Paulo). Perante as dificuldades que isto implica, Ireneu responde chegando ao fundo da questão. Vimos que existe um forte receio de vários autores cristãos em pensar que a carne tenha sido modelada à imagem de Deus: como é possível, de facto, que o modelo de Adão reflita “no seu corpo” o Filho enquanto Verbo e imagem pessoal de Deus? Na *Adv. Haer.* responde:

«Também através da criação o Verbo revela o Deus criador, através do mundo o Senhor que ordenou o universo, através da obra modelada o Artífice que a modelou e através do Filho o Pai que O gerou [...] através do próprio Verbo, tornado visível e palpável, o Pai revelou-se: ainda que nem todos creram nele da mesma maneira, todos viram o Pai no Filho (Jo 14,9): porque o Pai é o invisível do Filho e o Filho é o visível do Pai³⁹⁰».

³⁸⁶ Orígenes, no seu comentário ao evangelho de S. Lucas afirma: «Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei et videam animam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis [...] tunc videbo, quoniam in exemplum eorum, qui solent imagines pingere, et uno, verbi causa, vultu regis accepto ad principalem similitudinem exprimentam artis industriam commodare, unusquique nostrum ad imaginem Christi formans animam suam, aut maiorem ei aut minorem ponit imaginem, vel obsoletam vel sordidam, aut claram atque lucentem et respondentem ad efigiem imaginis principalis» [ORÍGENES, *Homelias sobre S. Lucas*, VIII,1-3 (SC 87, 164-169)]. Notamos que o *κατα εικόνα* em Orígenes tem o valor de “para Cristo” ou “em ordem a identificar-se com Cristo” (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 110-111).

³⁸⁷ A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, 66.

³⁸⁸ Cf. *Adv. Haer.* III, 18,1.

³⁸⁹ Cf. *Adv. Haer.* IV, 17,6.

³⁹⁰ *Adv. Haer.* IV, 6,6: «Eteniam per ipsam conditionem revelat Verbum Conditorum Deum, et per mundum Fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum qui plasmaverit artificem, et per Filium eum

Para percebermos bem esta passagem é necessário entender se Ireneu está aqui a falar do Filho na sua existência eterna ou do Filho encarnado. O Filho, neste contexto, é entendido como o Filho encarnado, uma vez que o Verbo é descrito como “visível e palpável”³⁹¹. Parafraseando esta passagem, portanto, podemos dizer que a realidade invisível que se tornava manifesta no Filho encarnado era o Pai, e que a realidade visível na qual se tornava manifesto o Pai era o Filho encarnado³⁹².

Seguindo este caminho, delineamos melhor o “modelo” do primeiro Adão, que foi modelado a partir do corpo do segundo. Ao falar do segundo Adão entendemos Jesus na sua humanidade gloriosa, isto é, no corpo assumido depois da ressurreição, de tal modo que, através desta humanidade renovada, o Pai se torna visível ao homem através do Verbo³⁹³. Se o próprio Filho (assim como o Espírito) não é visível ao homem na sua essência, é-lo, porém, nas manifestações pessoais da sua essência, isto é, através da humanidade do Verbo. Notamos, de facto, que o carácter específico do Filho não é a incorruptibilidade ou a imortalidade, mas a dimensão visível destes aspetos divinos, de modo que, quem entende as propriedades do Pai, pode vê-las no Filho. Se, depois, esta revelação envolve a forma humana e a assimila a si, o elemento “à imagem” eleva-se à própria “imagem de Deus” até confundir-se com ela. A humanidade gloriosa de Jesus conserva a essência humana (à imagem) acrescentada das qualidades do Espírito congénitas na Pessoa do Filho. Deste modo, resplandece no Verbo a imagem de Deus através da sua humanidade pessoal e fisicamente possuída³⁹⁴.

Não é, porém, suficiente dizer que o Logos adotou (para as suas virtudes pessoais) a forma Ideal só representável a nível terreno pelo corpo humano. É preciso acrescentar que o Filho, imagem positiva do Pai, quis também positivamente refletir os seus atributos pessoais na forma do corpo humano³⁹⁵, adaptando-os aos desígnios da

Patrem qui generaverit Filium [...] per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur; etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius» (SC 100, 448-451).

³⁹¹ A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, 67.

³⁹² Cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 6,6,1) 611.

³⁹³ Antes de revestir a forma de Deus, Jesus possuía uma carne corruptível, sem alguma qualidade física divina. Só depois da ressurreição, revestido do Espírito do Filho, manifesta as propriedades físicas de Deus (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 113).

³⁹⁴ O mesmo fenómeno da encarnação responde à característica pessoal do Verbo, de modo que a revelação na carne só podia ser do Filho, uma vez que é Ele quem dá a conhecer as propriedades divinas (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 114-115).

³⁹⁵ O organismo humano adotado por Deus é sem dúvida o mais belo. Na sua estrutura anuncia um destino superior e reflete mais que qualquer outro a maravilhosa harmonia dos seus membros (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 117).

Economia da Salvação. Notamos que aqui tocamos o nervo da inteira Economia. O Verbo decidiu configurar-se com aquele que havia de salvar e resolveu conformar-se com ele segundo a ordem das virtudes que melhor se adaptam para os fins da deificação da carne e, conseqüentemente, do exercício livre dos atos pelos quais se disporá a salvação. O facto de o Verbo se ter adequado ao corpo humano e não a outro corpo qualquer é prova de que só o corpo do ser humano respondia, nos seus membros, às necessidades da deificação. O corpo do homem, portanto, constitui a “imagem do Verbo” e não simplesmente a imagem do corpo ou da carne do Verbo; ele é o cunho verdadeiro do Filho, o qual fê-lo à imagem de si próprio³⁹⁶.

3.3.2 – O engano gnóstico

Vimos como o gnosticismo contrapõe Deus a toda a criação, o espiritual ao material, a alma ao corpo. Perante esta inconciliabilidade, como é possível relacionar Deus com o homem? E dentro desta mentalidade, como será possível só imaginar que Deus assuma a carne, se esta é o mal e o Maligno ao mesmo tempo? O engano gnóstico procura, deste modo, destruir todos os dados da revelação cristã, tentando demonstrar o absurdo da encarnação e a impossibilidade da ressurreição corpórea de Cristo³⁹⁷. O autor da *Adv. Haer.* apresenta a antropologia gnóstica como ponto de partida da sua refutação:

«[os gnósticos] afirmam que o demiurgo, depois de ter criado o mundo, fez também o homem terreno, tirando-o não desta terra árida mas duma substância invisível, duma matéria confusa e fluída: nesta infundiu homem psíquico. Este é o homem feito à imagem e semelhança (Gn 1, 26): à imagem é o homem hílico, que é semelhante mas não consubstancial a Deus; diversamente, à semelhança é o homem psíquico, cuja substância é também chamada espírito de vida (Gn 2, 7), por derivar duma emanção espiritual. Finalmente o homem foi revestido de túnicas de

³⁹⁶ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 116-117.

³⁹⁷ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 23.

pele: afirmam que esta é a carne sensível³⁹⁸».

O homem criado no sexto dia à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26) não é considerado como um ser unitário porque os gnósticos distinguem entre homem hílico, criado à imagem, e o homem psíquico, criado à semelhança. Ambos os seres são invisíveis, porque, segundo as doutrinas gnósticas, a terra de que fala o Genesis (1,1; 9-10; 2,7) é espiritual. O homem hílico, feito de substância terrena (ainda que invisível), distingue-se dos outros por ter carne (sensível e visível) criada depois do pecado e representada nas túnicas de pele³⁹⁹. Os gnósticos pensavam que tivessem sido os arcontes a modelar o corpo de Adão e que, para realizar esta obra, se tivessem inspirado à forma do ἄνθρωπος celeste (o Filho)⁴⁰⁰.

Também Ireneu distingue entre “imagem” e “semelhança”, mas com referência à carne visível, animada pelo sopro de Deus e aberta à comunhão com Deus⁴⁰¹. Deparamos numa fundamental diferença entre o pensamento gnostico e a doutrina do bispo de Lião: se a πλάσις gnóstica teve inspiração “vertical”, isto é, segundo um modelo celeste, aquela ireniana foi “horizontal”, uma vez que foi inspirada à forma histórica (futura) do Verbo incarnado. A encarnação, de facto, é a chave para entender o princípio e a causa que possibilita o homem ser imagem de Deus. Se os gnósticos abusam do conceito de “imagem” considerando que o paradigma (o Filho) e o que a ele se refere (o ser humano) não devem ter necessariamente identidade de natureza⁴⁰², Ireneu responde:

«[...] as coisas que fazem parte duma criação tão grande, que subsistem pela lei dos opostos, que estão em luta entre eles e se matam umas as outras, como podem ser imagem e semelhança do *Pleroma* dos trinta *Eones*, se derivam, como

³⁹⁸ *Adv. Haer.* I,5,5: «Cum fabricasset igitur mundum, fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insuflasse psychicum definiunt. Et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum: secundum imaginem quidem hylicum esse, proximum quidem, sed non eiusdem substantiae esse Deo; secundum similitudinem vero psychicum, unde et spiritum vitae substantiam eius dictam, cum sit ex spiritali deflutione. Post deinde circumdatam dicunt ei dermatinam tunicam: hanc autem sensibilem carnem esse volunt» (SC 264, 86-89).

³⁹⁹ Cf. G. MASCHIO, em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 5,5,1-3) 569.

⁴⁰⁰ Cf. A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del s. IIº*, em *Gregorianum*, 48, 1978, 567.

⁴⁰¹ Cf. *Adv. Haer.* V, 1-14.

⁴⁰² O homem material foi feito a imagem do demiurgo animal, que por sua vez era imagem do Pai Deus espiritual [cf. *Adv. Haer.* I, 5,1; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 47-67 (SC 23, 157-193); A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 118].

eles dizem, de uma só natureza perfeitamente igual e sem alguma diferença?⁴⁰³».

Para Ireneu não há “imagem” entre coisas de diferentes naturezas porque as verdadeiras imagens só se podem dar entre seres configurados, isto é, entre coisas que tenham uma figura ou forma externa. Numa outra passagem afirma:

«[...] as coisas corruptíveis, terrenas, formadas e destinadas a perecer não podem ser imagens das coisas que, no entender deles, são espirituais: a não ser que se admita que também estas últimas sejam formadas, delineadas e com uma figura própria e já não espirituais, indefinidas e incompreensíveis. [...]. Mas se dizem, pelo contrário, que são coisas espirituais, indefinidas e incompreensíveis, como podem as coisas que possuem figura e traços serem imagens das que não têm figura e que são incompreensíveis?⁴⁰⁴».

Pelo menos, segundo a ideia de Ireneu, para ter uma “imagem”, são necessários alguns elementos, segundo os quais Ireneu distingue entre “imagens perfeitas” e “imperfeitas”: as primeiras assemelham-se ao modelo pela figura e pelos traços, as segundas pela natureza e substância. A diferença entre imagens está, portanto, no diferente grau de semelhança⁴⁰⁵. No caso do modelo humano temos a natureza humana (tirada do pó da terra) e a figura do corpo humano: cada uma destas duas realidades realiza, a seu modo (segundo a substância e segundo a forma), o modelo do *ἄνθρωπος* celeste⁴⁰⁶.

⁴⁰³ *Adv. Haer.* II, 7,3: «Quomodo igitur ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia et repugnantia invicem et interficientia alia, imagines et similitudines esse possunt XXX aeonum Pleromati; suquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existant et nullam habeant differentiam?» (SC 294, 70-71).

⁴⁰⁴ *Adv. Haer.* II, 7,6: «Sic nec ea quae sunt corruptibilia et terrena et compósita et praetereuntia, eorum quae secundum eos sunt spiritalium imagines erunt. Nisi et ipsa compósita et in circumscriptione et in figuracione confiteantur esse, et non iam spiritalia et effusa et locupletia et incomprehensibilia [...]. Si autem illa spiritalia et effusa et incomprehensibilia dicunt, quomodo possunt, quae sunt in figura et in circumscriptione, imagines illorum esse, qui sunt sine figuracione et incomprehensibiles?» (SC 294, 76-77).

⁴⁰⁵ Cf. *Adv. Haer.* II, 32,1.

⁴⁰⁶ S. Hilário, que neste âmbito prolonga a ideia de Ireneu, não contrapõe o conceito de forma com o de natureza, pois ele afirma que a forma inclui e completa a natureza [cf. HILÁRIO DE POITIERS, *Exposições sobre os salmos*, 8-11 (PL 9, 507-508); A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 118-119].

Notamos que, para Ireneu, a *πλάσις* não afeta só a forma externa do homem, mas também a estrutura interna do corpo humano; a forma terrena do homem é imagem da figura celeste a partir da estrutura física. Deste modo o bispo de Lião justifica o ser imagem do homem que, apesar de não ter a mesma natureza divina, assemelha-se ao Filho na natureza física⁴⁰⁷. Não se recorre aqui a nenhum sistema intelectual especulativo, mas, partindo da revelação, Ireneu explica a realidade humana (e divina) do homem dentro duma história de salvação pensada e levada à frente por Deus segundo um esquema horizontal e histórico, e não vertical e atemporal como aquele apresentado pelas correntes gnósticas.

3.4 – À semelhança de Deus

Por quanto foi visto até agora, o homem foi criado à imagem de Deus ou segundo a “imagem da imagem”, mas a Escritura fala também de “semelhança”.

A passagem de Gn 1, 26 foi tida em grande consideração por todos os escritores eclesiásticos e temos várias leituras e interpretações dos dois termos “imagem e semelhança”.

Tertuliano distingue entre uma semelhança por natureza e outra por graça⁴⁰⁸ e o mesmo aparece também em Cirilo de Jerusalém⁴⁰⁹ e em Mário Victorino⁴¹⁰. Contrariamente, Clemente de Alexandria⁴¹¹, Orígenes⁴¹² e Gregório de Nisa⁴¹³ não distinguem entre natural e sobrenatural e consideram que a imagem é o desejo do sobrenatural e a sua semente, uma vez que o natural é contido implicitamente na imagem⁴¹⁴. Em Atanásio⁴¹⁵ e, sobretudo, em Cirilo de Alexandria⁴¹⁶, a imagem e a

⁴⁰⁷ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 120.

⁴⁰⁸ Cf. TERTULIANO, *Contra Marcião*, II, 4,2-6,4 (SC 368, 34-49); TERTULIANO, *A ressurreição da carne*, 5-7 (PL 2, 800-806).

⁴⁰⁹ Cf. CIRILO DE ALEXANDRIA, *Diálogos sobre a Trindade*, I, 385c-386c (SC 231, 130-135).

⁴¹⁰ Cf. MÁRIO VITORINO, *Contra Ário*, 1, 20 (PL 8, 1053-1054).

⁴¹¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos gregos*, II, 27-28 (SC 2 bis, 82-84).

⁴¹² Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre o Génesis*, 1, 13 (SC 7 bis, 56-65).

⁴¹³ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Criação do Homem*, 16 (SC 6, 151-161).

⁴¹⁴ Diversamente de algumas interpretações escolásticas ocidentais que entendem o sobrenatural como um acrescento à natureza pura, é preciso dizer que para Orígenes e Gregório de Nissa é mais propriamente o aspeto biológico do homem que é acrescentado na participação da imagem, que por si se refere ao aspeto espiritual e intelectual do voûç ou da *mens* (cf. H. CROUZEL, *Imagine*, em NDPAC, Vol. II, 2535).

⁴¹⁵ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Orações contra os Arianos*, 2, 59 (PG 26, 271-274).

⁴¹⁶ Cf. CIRILO DE ALEXANDRIA, *Comentário sobre o Evangelho de João*, 2, 1 (PG 73, 223-226); CIRILO DE ALEXANDRIA, *Diálogos sobre a Trindade*, 7 (SC 246, 140-227).

semelhança são apresentadas num duplo sentido: primeiro como razão orientada para a virtude, logo como dom do Espírito Santo e participação da natureza divina.

A distinção entre imagem e semelhança corresponde, em certa medida, à distinção entre a ordem natural e sobrenatural. Segundo Clemente de Alexandria⁴¹⁷ e Orígenes⁴¹⁸, porém, a imagem foi impressa na criação como gérmen da deificação e a semelhança, (seguindo a linha da filosofia grega) é o fim do progresso espiritual que leva à felicidade.

Podemos dizer, em geral, que os teólogos de Alexandria ensinaram que a “imagem” é uma condição na qual o homem é criado, que é característica comum a todos os homens e que todos conservá-la-ão também depois da queda de Adão (Gn 3). A “semelhança”, em contrapartida, é algo para o qual o homem foi criado, um objetivo ou meta que o homem é desafiado a alcançar⁴¹⁹.

Gregório de Nissa dedicou uma obra inteira⁴²⁰ ao estudo da relação entre “imagem” e “semelhança” e concluiu, juntamente com muitos outros teólogos antigos, que existe uma real diferença entre os dois termos. Apesar de encontrarmos também outros autores, como Atanásio⁴²¹ e Cirilo de Alexandria⁴²² que não separam nunca a semelhança da imagem, todos os autores eclesiásticos ensinam a mesma doutrina: a deificação é sempre a finalidade suprema da imagem⁴²³.

Também Ireneu distingue os dois termos reservando a cada um deles um sentido particular e específico.

Nos LXX ὁμοίωσις traduz geralmente o hebraico *d'mût*⁴²⁴ no sentido de semelhança⁴²⁵. Este termo não significa “imagem” e distingue-se essencialmente de εἰκών uma vez que este pressupõe um modelo original a partir da qual é retomada,

⁴¹⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, I, XII, 98 (SC 70, 284-287).

⁴¹⁸ Cf. ORÍGENES, *Sobre os princípios*, III, 6, 1 (SC 268, 234-239).

⁴¹⁹ Cf. J. SCHNEIDER, *ὁμοιότης*, em GLNT, Vol. VIII, 1972, 535.

⁴²⁰ Trata-se de *De opificio hominis*, já citada anteriormente e que pode ser considerada quase um comentário a Gn 1-2 (cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 214).

⁴²¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Orações contra os Arianos*, I, 39 (PG 26, 91-94). A sua teologia do Verbo permite-lhe de delinear uma doutrina da divinização que substitui, de certo modo, a teologia da imagem e da semelhança (cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 43).

⁴²² O uso dos termos *imago* e *similitudo* como sinônimos faz parte da tradição grega, nomeadamente com Cirilo de Alexandria (cf. G. LAURIOLA, *Immagine e somiglianza di Dio*, <http://www.centrodunsscoto.it/Immagine%20e%20Somiglianza%20di%20Dio.htm> (11/05/2017-12.56h); A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 214).

⁴²³ Cf. H. CROUZEL, *Immagine*, 2536.

⁴²⁴ תַּמִּי (cf. W. GENESIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1976, 199).

⁴²⁵ Pode, de facto, ser traduzido por “imagem”, “cópia”, “imitação” ou também por “forma”, “aspeto” (cf. G. FOHRER, *Dizionario di Ebraico e Aramaico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1996, 65).

enquanto ὁμοίωσις indica somente uma semelhança que não se realiza obrigatoriamente por “derivação”, mas que pode ser puramente casual, como a de dois homens que não são parentes⁴²⁶.

Analisando a fórmula κατ’ εἰκόνα e καθ’ ὁμοίωσις notamos que coincidem no κατά, isto é, na relação com o seu modelo, que no caso de Gn 1,26 é Deus. Ambos os termos remetem, portanto, para uma relação entre o homem e Deus, mas a índole desta relação é diferente: a segunda pressupõe uma ação que a primeira não pede.

A “semelhança”, de facto, sob a forma dinâmica *in fieri* de καθ’ ὁμοίωσιν, anuncia um destino a realizar: o ajuste entre o homem e Deus segundo uma linha determinável exclusivamente pela economia do Criador⁴²⁷. Ora, este dinamismo da semelhança última (ὁμοιότης⁴²⁸) não tem outro limite a não ser o próprio Deus feito homem no Filho, Jesus Cristo, que foi destinado a assimilar a forma pessoal de Deus.

Assim, tendo em conta que a Escritura não coloca um limite na ὁμοίωσις⁴²⁹ de Deus, deduzimos que, pelos desenhos do Criador, o homem seja destinado a alcançar as alturas do Verbo⁴³⁰.

Ireneu pressupõe tudo isto ao falar do homem criado à semelhança de Deus.

3.4.1 – Semelhança como dinamismo

Podemos dizer que a “imagem” tem a ver com a figura “externa” do homem, mas ao falar de “semelhança” passamos para a dimensão “interna” do ser humano e para uma realidade dinâmica⁴³¹. A “imagem”, por si, é diferente do dinamismo da “semelhança” uma vez que é só uma relação privada de qualquer tendência ou evolução. Neste sentido, εἰκόν não merece o nome de ὁμοίωσις, mas sim de ὁμοιότης porque corresponde à “semelhança estática na forma”⁴³².

⁴²⁶ Cf. J. SCHNEIDER, em GLNT, Vol. VIII, 1972, ὁμοιότης, 533-534.

⁴²⁷ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 127.

⁴²⁸ Entendida como igualdade, semelhança, conformidade; A. Orbe a chama de “semelhança alcançada”. No Novo Testamento (Hb 4,15) encontramos este termo usado para explicitar a semelhança entre a tentação de Jesus e a nossa (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 122-128; J. SCHNEIDER, em GLNT, ὁμοιότης, Vol. VIII, 1972, 531).

⁴²⁹ Não é um termo muito comum e indica o “tornar semelhante ou igual”; A. Orbe traduz por “semelhança em ativo” (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 122-128; J. SCHNEIDER, ὁμοιότης, em GLNT, Vol. VIII, 1972, 532).

⁴³⁰ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 127.

⁴³¹ A distinção entre imagem e semelhança não é sempre clara e imediata. A semelhança implica sempre a imagem, que não se pode desenvolver se não a partir desta ancoragem (cf. A. G. HAMMAN, *L’ homme, image de Dieu*, 68).

⁴³² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 123.

Existem, porém, imagens que encerram um princípio de similitude dinâmica destinada ao incremento, isto é, tendentes à perfeição. Este é o caso do homem, criado à imagem do modelo divino, mas também à sua semelhança, no sentido que tende constantemente a se conformar, sempre mais e mais perfeitamente, ao seu modelo.

Ireneu, a esse respeito, escreve:

«Agora recebemos só uma parte do seu Espírito para ser predispostos e preparados à incorruptibilidade, acostumando-nos aos poucos a acolher e levar Deus [...] se portanto, desde agora, tendo recebido o penhor do Espírito, gritamos: “Abba, Pai” (Rm 8,15), que acontecerá quando, ressuscitados, vê-lo-emos face a face [...]? De facto, se o penhor, envolvendo o homem em cada sua parte, faz com que diga Abba, Pai, que fará a inteira graça do Espírito, quando será dada aos homens por Deus? Assemelhar-nos-á a Ele e cumprirá a vontade do Pai, pois fará o homem à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26)⁴³³».

O bispo de Lião declara que o homem, criado à imagem de Deus desde o princípio, torna-se semelhante a Deus por obra do Espírito Santo⁴³⁴ que opera em dois momentos: primeiro entrega-se parcialmente e só num segundo momento plenamente. O resultado desta obra não é a supressão, mas sim a glorificação da carne⁴³⁵.

A semelhança, portanto, é obra que o Espírito realiza e que, assim entendida, deveria ser traduzida por “assimilação”, porque constitui um impulso para uma meta⁴³⁶. Dizer que o homem é criado “à semelhança” de Deus indica, de facto, que está “em

⁴³³ *Adv. Haer.* V, 8,1: «Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum [...] si igitur nunc pignus habentes clamamus: Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem videbimus eum [...]? Si enim pignus complectens hominem in semetipsum iam facit dicere: Abba, Pater, quid faciet universa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntatem Patris: efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei (Gn 1,26)» (SC 153, 92-97).

⁴³⁴ É aquilo que S. Paulo chama de “penhor do Espírito” (2Cor 1,22; Ef 1,14).

⁴³⁵ G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 8,1,3) 627.

⁴³⁶ As fronteiras entre imagem e semelhança perdem-se no espaço infinito das virtudes que refletem a perfeição de Deus, mas isto não deve ser confundido com a “semelhança” entendida como característica divina que “assimila” o homem para a forma única do Pai (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 128).

processo” e, apesar deste procedimento ser tão infinito quanto infinita é a distância entre o corpo material e o Espírito divino, o resultado para o qual aponta é a divinização⁴³⁷.

O homem, destinado a possuir em grau máximo as qualidades divinas, recebe um princípio inicial de semelhança com Deus e permanece qualitativamente imperfeito até não a alcançar plenamente.

Notamos que também os valentinianos pensavam que o homem, feito à semelhança de Deus, se apresentasse inicialmente “consustancial” a Ele, mas qualitativamente incrementável, até o ponto de identificar-se com Ele. Segundo Ireneu, porém, Deus e o homem têm substâncias e naturezas diferentes, mas, em virtude da semelhança progressiva com a substância divina, o ser humano vai adquirindo as propriedades divinas congénitas, até alcançar em Cristo a perfeita semelhança⁴³⁸.

Em *Adv. Haer.* este dinamismo é descrito a partir da obra salvadora do Verbo:

«[...] ele mesmo [o Filho de Deus] foi enviado “numa carne semelhante à do pecado” para condenar o pecado e, depois de tê-lo condenado, afastá-lo da carne (Rm 8,3) e devolver ao homem a sua semelhança, entregue a Deus como seu imitador (Ef 5,1) e reconduzindo-o ao reino do Pai, permitindo-lhe ver Deus e compreender o Pai, Ele, o Verbo de Deus que habitou no homem (Jo 1,14) e tornou-se Filho do homem para acostumar o homem a acolher Deus e acostumar Deus a habitar no homem segundo o beneplácito do Pai⁴³⁹».

Se a semelhança não pode apagar a distância física das naturezas (humana e divina), pode, porém, alcançá-la qualitativamente na medida em que o homem, deixando

⁴³⁷ Notamos que existe uma relação íntima entre assimilação e semelhança adquirida (ὁμοιότης): quanto maior será a primeira, maior incremento terá a segunda (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 123).

⁴³⁸ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 125.

⁴³⁹ *Adv. Haer.* III, 20,2: «Quoniam et ipse in similitudinem carnis peccati factus est, uti condemnaret peccatum et iam quasi condemnatum proieceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatore eum adsignans Deo et in paternam imponens regula ad videndum Deum et capere Patrem donans, Verbum Dei quod habitavit in homine et Filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris» (SC 211, 390-393).

as suas qualidades congénitas (materiais), adotarà para sempre a forma de Deus tornando-se incorruptível e imortal como Ele⁴⁴⁰.

É importante dizer que este processo, para poder ser real e plenamente dinâmico, deve ser aplicado ao modelo. Pois, a semelhança será tanto mais dinâmica quanto mais se relacione com duas essências que são distantes entre elas como, neste caso, a matéria e o espírito. A mesma assimilação, de que falamos anteriormente, refere-se à alma na medida em que ela se comunica com o corpo e não pode consumir-se apenas nela (que, procedendo de Deus, teria as suas mesmas qualidades) porque, se assim fosse, determinaria simplesmente uma “assimilação ativa”⁴⁴¹, isto é, haveria ou uma assimilação sem semelhança nenhuma (com respeito ao Espírito), ou uma semelhança imutável (como os anjos).

A esse propósito, reparamos que a criação de Gn 1,26 aponta para a assimilação do homem a nível antropológico, mas esta assimilação refere-se à alma enquanto ela assume e se mistura com o Espírito, para depois se comunicar com o corpo. Neste sentido a alma recebe a semelhança para o bem do corpo e não é para o seu proveito, pois, se só a ψυχή tivesse que se assemelhar a Deus, o trabalho de santificação humana seria paupérrimo. A assimilação depende do corpo e das leis de comunhão entre alma e corpo, porque as obras da justiça consumam-se nos corpos⁴⁴², apesar da sua torpeza e lentidão⁴⁴³.

Na verdade, o corpo, ao juntar-se com a alma, recebe tantos benefícios quanto são os prejuízos que afetam a eficácia da alma ao estar separada dele⁴⁴⁴. A alma, neste processo, é instrumento para a assimilação do corpo ao Espírito⁴⁴⁵.

Este aspeto é importante porque é aqui que radica o processo de assimilação pelo qual o Espírito configura o corpo segundo a forma dinâmica de Deus⁴⁴⁶. Por outro lado, o corpo é capaz de assemelhar-se ao Espírito não por direta influência deste, mas porque livremente se submete à atividade do Espírito. Ora, a liberdade reside na alma e opera

⁴⁴⁰ Se para os valentinianos o homem (consustancial a Deus) deve incrementar qualitativamente a φύσις até a perfeição, para Ireneu o homem (que difere de Deus por natureza) caminha para superar o seu natural modo de agir e adquirir o operar divino, adaptando a sua essência às qualidades divinas e transformando-se de material a espiritual (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 125).

⁴⁴¹ Assim traduz A. Orbe o termo grego ὁμοιότης que significa “igualdade”, “semelhança”, “conformidade” (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 126; J. SCHNEIDER, ὁμοιος, em GLNT, Vol. VIII, 1972, 531-532).

⁴⁴² Cf. *Adv. Haer.* II, 29,2.

⁴⁴³ Cf. *Adv. Haer.* II, 33,4.

⁴⁴⁴ Cf. *Adv. Haer.* II, 28,4.

⁴⁴⁵ Assim como a fê não é exclusiva da alma mas sim de todo o corpo, apesar de atuá-la através da alma (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 129).

⁴⁴⁶ Cf. *Adv. Haer.* V, 9,2.

para o bem da carne⁴⁴⁷, mas, por sua vez, a alma adquire a imagem de Deus através do corpo, assim que estes dois elementos participam em conjunto da imagem e semelhança de Deus (ainda que favorecendo o corpo)⁴⁴⁸.

Reparamos que existe uma diferença e uma certa distância entre a similitude divina fundada no livre arbítrio e na racionalidade (características que não são transferíveis ao corpo) e a semelhança de Deus fundada no Espírito (transferível ao corpo)⁴⁴⁹. A primeira relação é “analógica” e não torna o corpo autónomo (continuando a depender da alma)⁴⁵⁰, enquanto a segunda é “unívoca” e passa ao corpo qualidades divinas do Espírito⁴⁵¹. A liberdade realiza uma certa similitude na natureza do homem com Deus, mas não na linha do Espírito. Deste modo, o homem (entendido como corpo e alma) tem a liberdade como instrumento indispensável para a assimilação, mas, mesmo assim, ele não tem por si só um princípio de superação. O homem precisa sempre de um gérmen de vida que vai para além da razão. Algo que lhe vem do Espírito e que é capaz de dá-lhe a “semelhança” através das qualidades divinas do dinâmico e do qualitativo que o tornam igual, no Espírito, a Cristo em Deus.

Acerca disto, parece existir uma contradição em Ireneu quando ele associa a liberdade à semelhança com Deus (tendo em conta que a segunda depende da primeira)⁴⁵².

Ireneu, de facto, afirma:

«E isto não só nas obras mas também na fé o Senhor preservou a liberdade e o poder do homem ao dizer: “seja feito segundo a tua fé” (Mt 9,29), demonstrando que a fé é

⁴⁴⁷ Não pode ser de outra forma porque, se a carne fosse livre por si, não seria necessária a alma para a assimilação (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 130).

⁴⁴⁸ Já vimos, anteriormente, a relação que Ireneu descreve entre alma e corpo e o favor que remete para este último. Em todo o caso, a alma nunca é desprezada. Se é verdade que anteriormente à alma já existia uma *μῆξις*, na verdade, o exercício primordial do Espírito sobre o corpo reduz-se à pura passividade da criatura. É a alma que permite um exercício livre e meritório do homem, necessário para o aperfeiçoamento moral humano e, no futuro, para o divino. A alma em nenhum caso tem a função de dividir o Espírito do corpo, mas ajuda a uni-los através da própria vida animal e racional, trabalhando juntamente com o Espírito sobre a carne. Deste modo e sem receber o Espírito fora do plasma, ela faz de mediadora entre os dois elementos acabando por se tornar veículo da sua vida racional e da vida divina do Espírito em benefício do corpo. Este último tem assim duas “vidas” paralelas (animal e espiritual) no caminho para se assemelhar à vida divina (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 132-133).

⁴⁴⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 131.

⁴⁵⁰ Os anjos não têm similitude com o divino fundado no livre arbítrio e na racionalidade (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 131).

⁴⁵¹ A semelhança de Gn 1,26 (que não é nem livre nem racional) é dom gratuito do Espírito dado no princípio em gérmen e, mais tarde, em plenitude (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 131).

⁴⁵² Cf. *Adv. Haer.* IV, 37,4.

própria do homem porque ele tem uma sua própria decisão⁴⁵³».

Se é verdade que, diversamente das outras criaturas⁴⁵⁴, o homem é racional e livre⁴⁵⁵ graças à alma⁴⁵⁶, contudo nem a liberdade nem a racionalidade da alma determinam a semelhança com Deus no sentido de Gn 2,7⁴⁵⁷. De facto, a liberdade e a racionalidade são comuns a todos os homens⁴⁵⁸, mas não é assim para a semelhança⁴⁵⁹.

A “semelhança” com Deus é necessária, mas não é suficiente por si só, porque senão tornaria inútil a intervenção (necessária) de Cristo⁴⁶⁰. Como dizemos anteriormente, a liberdade e a racionalidade realizam uma certa similitude com Deus, mas não segundo o Espírito, de modo que o homem não tem por si só um princípio de superação para conseguir a assimilação. Ireneu argumenta da seguinte forma:

«[...] Deus preparou todas estas coisas para levar o homem à perfeição [...] e para que a Igreja “seja conformada com a imagem do seu Filho” (Rm 8,29) e no final, um dia, o homem se torne perfeitamente maduro para ver e compreender Deus. [...] Deus podia dar ao homem a perfeição desde o princípio, mas o homem não teria sido capaz de recebê-la, por ser ainda imaturo. Por isso, o nosso Senhor veio até nós nos últimos tempos, para recapitular em si todas as coisas, não segundo as suas possibilidades, mas como nós podíamos vê-Lo. Ele podia vir na sua glória inexprimível, mas nós não podíamos ainda suportar a grandeza da sua glória. Por isso, sendo nós imaturos, ele que

⁴⁵³ *Adv. Haer.* IV, 37,4-5: «Et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis seavit Dominus, dicens: Secundum fidem tuam fiat tibi, propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam» (SC 100, 932-933).

⁴⁵⁴ Que são determinadas pela sua própria natureza (cf. *Adv. Haer.* IV, 37,6).

⁴⁵⁵ Cf. *Adv. Haer.* IV, 4,3. Ireneu escreve *rationabilis et secundum hoc similis Deo*, mas *rationabilis* traduz o grego λογικός que não significa simplesmente “dotado de razão”, mas “partecipe do Logos divino”; esta participação é ligada à semelhança com Deus [cf. G. MASCHIO, em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 4,3,3) 610].

⁴⁵⁶ Cf. *Adv. Haer.* V, 1,3.

⁴⁵⁷ Se assim fosse também os anjos seriam semelhantes a Deus tal como o homem (cf. *Adv. Haer.* IV, 37,1).

⁴⁵⁸ Cf. *Adv. Haer.* IV, 37,2.

⁴⁵⁹ Se assim fosse a semelhança divina reduzir-se-ia a uma semelhança de nível físico (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 134).

⁴⁶⁰ Cf. *Adv. Haer.* III, 18,1-2.

é o Pão perfeito do Pai deu-se a nós como o leite (1Cor 3,2) – esta era a sua vinda como homem – para que, nutridos por assim dizer do seio da sua carne e acostumados através desta amamentação a comer e beber o Verbo de Deus, pudéssemos guardar em nós o pão da imortalidade, que é o Espírito do Pai. [...] Através desta ordem, destes ritmos e deste movimento o homem criado e modelado torna-se a imagem e semelhança de Deus incriado: o Pai decide benignamente e manda (Gn 1,26), o Filho executa e forma (Gn 2,7), o Espírito alimenta e faz crescer (Gn 1,28), e o homem aos poucos progride e eleva-se à perfeição, isto é, aproxima-se do Incriado, porque só o Incriado é perfeito, e este é Deus⁴⁶¹».

O homem é destinado a passar de “animal” a “espiritual”, mas se ele fosse à semelhança de Deus só por ser psíquico, não precisaria de progredir para o espiritual.

O ser humano, no fundo, é chamado a uma dupla perfeição⁴⁶²: humana, no sentido da maturidade interior e moral segundo o domínio das paixões e o incremento das virtudes, e divina, desenvolvendo a semelhança divina do homem interior a nível do incriado⁴⁶³.

Tendo em conta todos os elementos que consideramos neste parágrafo, podemos delinear a estrutura antropológica ireniana, segundo a qual ele distingue: o Espírito, que constitui o elemento “assemelhante”; o corpo, que é o elemento “assemelhado”; a alma,

⁴⁶¹ *Adv. Haer.* IV, 37,7-38,3: «praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem [...] et Ecclesia ad figuram imaginis Filii eius coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens a videndum et capiendum Deum [...] Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit. Et propter hoc Dominus noster in novissimis temporibus, recapitulans in semetipso omnia, venit ad nos, non quomodo ipse poterat, sed quomodo illum nos videre poteramus. Ipse enim in sua inenarrabili gloria ad nos venire poterat, sed nos magnitudinem gloriae ipsius portare non poteramus. Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem eius adventus, ut, quasi a mammilla carnis eius nutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus. [...] Per hanc igitur ordinationem et huiusmodi convenientiam et tali ductu factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei, Patre quidem bene sentiente et jubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente, homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum, hoc est proximum infecto fieri: perfectus enim est infectus, hic autem est Deus» (SC 100, 942-657).

⁴⁶² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 135.

⁴⁶³ Veja-se também *Adv. Haer.* II, 28,1.

órgão através do qual o Espírito “assemelha” o corpo⁴⁶⁴. Esta é a estrutura antropológica que Ireneu tem presente ao falar de “semelhança” e que usará para refutar as doutrinas gnósticas.

3.4.2 – O engano gnóstico

Os gnósticos aproveitaram do carácter genérico que pode ter a noção de “semelhança” para justificar e delinear a própria antropologia. Em particular os valentinianos definiram a “semelhança” entre homem e Deus como uma categoria de substância. Para eles, o homem espiritual é semelhante a Deus em natureza por proceder da mesma substância. Pela mesma razão, o homem animal assemelha-se ao demiurgo em natureza⁴⁶⁵. Segundo a sua doutrina, a “imagem” é mediadora da relação entre o homem material e o demiurgo, assim como entre o homem psíquico e Deus. No fundo, a tese valentiniana pretendia uma conformidade substancial para que houvesse uma perfeita “semelhança”, enquanto, para que houvesse uma “imagem”, queria conveniência de figura e diversidade de natureza⁴⁶⁶. Dentro deste esquema não pode existir um ser que seja contemporaneamente “imagem” e “semelhança”, visto que uma coisa exclui a outra.

A passagem de Gn 1,26 encontra correspondência com a antropologia valentiniana só porque esta corrente gnóstica admite que o ser humano tem múltiplas naturezas (duas almas). Como já vimos anteriormente, para os valentinianos o homem é formado de uma alma hílca, tirada do pó da terra (Gn 2,7a), material, irracional e comum também aos animais⁴⁶⁷. É porém constituído também por uma alma psíquica, obra do demiurgo através da mediação angélica. Esta é uma alma divina, invisível e imaterial, chamada “sopro de vida” na Escritura e semeada pelo demiurgo na alma anterior⁴⁶⁸. O homem assim formado (de alma terrestre e divina) resulta imperfeito por ter tido criadores

⁴⁶⁴ A alma não precisa de uma prévia assimilação em Deus para poder ajudar na assimilação do corpo, nem ela é assumida contemporaneamente ao corpo, mas ela atua sempre e só em favor do corpo (e não do composto corpo-alma). A alma associar-se-á à glória do corpo, mas a prioridade em alcançar a “imagem e semelhança” com Deus é do corpo (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 132).

⁴⁶⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 50 (SC 23, 162-165).

⁴⁶⁶ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 121.

⁴⁶⁷ Esta constitui a “carne” do ἄνθρωπος invisível (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 52).

⁴⁶⁸ Cf. *Adv. Haer.* I, 5,5; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 50,1 (SC 23, 162-163).

imperfeitos. Foi por isso que a Sabedoria⁴⁶⁹, sem o demiurgo e os seus anjos terem conhecimento, semeou na alma psíquica a “semente pneumática”, isto é, uma alma espiritual⁴⁷⁰.

Dentro deste sistema doutrinal aparece a ἐπίνοια, isto é, a ideia (também chamada imagem de Deus⁴⁷¹) que esperava ser libertada da prisão do corpo pelo Filho unigénito celeste⁴⁷². Uma vez redescoberta a imagem e a semelhança do homem pneumático e psíquico⁴⁷³ com Deus, o Filho unigénito celeste regressa ao *Pleroma*, enquanto o Jesus aparente morre na cruz, substituído por Simeão o Cireneu, sua imagem perfeita⁴⁷⁴.

Notamos aqui que, sob a influência aristotélica, εἶδος fu usado também no sentido de “forma”, contraposta à matéria, de modo que a imagem indica uma irradiação, isto é, uma manifestação visível da essência das coisas⁴⁷⁵. Seguindo a mesma linha, em Ptolomeu aparece a noção de imagem para descrever os doze apóstolos que são imagens e figuras dos doze *eones*⁴⁷⁶.

A resposta de Ireneu aponta para uma noção de “imagem” que corresponda à realidade representada:

«De facto, a figura e a imagem que dizem respeito à matéria e à substância são, por vezes, diferentes da realidade que significam, mas com respeito ao aspeto e aos traços devem observar a semelhança e, através desta semelhança, apresentar por meio daquilo que é presente aquilo que não é presente⁴⁷⁷».

⁴⁶⁹ Achamot ou Sophia (Cf. *Adv. Haer.* I, 5,6).

⁴⁷⁰ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 53,2 (SC 23, 168-169).

⁴⁷¹ Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 52.

⁴⁷² Cf. *Adv. Haer.* I, 9,2.

⁴⁷³ A libertação realizada pelo Filho é destinada aos espirituais, mas também aos psíquicos na medida em que estes se abriam à gnosis (cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 53).

⁴⁷⁴ Cf. *Adv. Haer.* I, 24,4.

⁴⁷⁵ Cf. E. TESTA, *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, 53.

⁴⁷⁶ Não estranha que Judas apareça como imagem e figura do duodécimo éon, isto é, aquele que se viu arrastado pela paixão (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 29; *Adv. Haer.* II, 21,1).

⁴⁷⁷ *Adv. Haer.* II, 23,1: «Typus enim et imago secundum materiam, et secundum substantiam aliquoties a veritate diversus est: secundum autem habitum et lineamentum, debet servare similitudinem, et similiter ostendere per praesentia illa quae non sunt praesentia» (SC 294, 227-230).

Para que haja uma “imagem” são necessários alguns títulos de “semelhança”, como por exemplo o aspeto e o traço ou a matéria e a substância⁴⁷⁸. Ireneu distingue entre “imagens perfeitas”, que têm a mesma natureza e substância, e “imagens imperfeitas”, que só refletem o aspeto e a figura. Deste modo o que distingue uma “imagem perfeita” de uma “imperfeita” é o grau de “semelhança”. No caso do modelo humano temos a natureza terrena (o pó da terra) e a figura do corpo humano: ambas realizam, a seu modo, o modelo do ἄνθρωπος celeste. Ireneu não se interessa apenas pela forma externa, mas, situando a “imagem” no corpo, preocupa-se mais com configuração física interna de todos os membros que constituem o homem e com o dinamismo que os habita. De facto, para o bispo de Lião a πλάσις não afeta só a forma externa, mas também a estrutura interna do corpo. Deste modo, entre a semelhança perfeita do homem e a semelhança só externa, admite uma semelhança entre a forma terrena e celeste fundada na estrutura física, justificando assim que o homem é imagem de Deus (ainda que não tenha a mesma natureza) por ter uma natureza fisicamente semelhante na estrutura e no dinamismo⁴⁷⁹.

Se é verdade que entre o corpo humano e a sua imagem (modelo) deve haver perfeita correspondência na forma⁴⁸⁰, isto não basta para justificar por completo as relações entre o primeiro e o segundo Adão vinculadas ao modelo⁴⁸¹: o termo de relação deve ser a carne de Jesus⁴⁸². Como afirmamos anteriormente, segundo Ireneu, Deus e o homem tem naturezas diferentes mas, em virtude da semelhança progressiva com a substância divina, o ser humano chega a adquirir as suas propriedades congénitas, até alcançar em Cristo a perfeita semelhança⁴⁸³.

Segundo os gnósticos, o Salvador utilizou o demiurgo para que este produzisse imagens das realidades internas ao *Pleroma* sem que tivesse consciência de tal ato, mas Ireneu critica e refuta todo o dualismo gnóstico e, com ele, a tese dos dois mundos onde um é imagem do outro.

⁴⁷⁸ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 119.

⁴⁷⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 120.

⁴⁸⁰ Imagem e figura podem diferenciar-se do original pela matéria, mas devem preservar a “semelhança” com o original através da forma (cf. J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 29).

⁴⁸¹ Cf. *Adv. Haer.* II, 7,7.

⁴⁸² Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 121.

⁴⁸³ Em outras palavras: segundo o Bispo de Lião a imagem perfeita reclama uma essência comum como o seu modelo e é, portanto, rigorosamente irrealizável entre naturezas contrárias. Ao mesmo tempo, porém, a semelhança não requer tal comunhão e, aplicada ao homem em relação com Deus, cumpre-se em naturezas contrárias (cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 122). Esta nossa semelhança é-nos dada em Cristo que veio para salvar a todos mediante a sua pessoa, isto é, todos os que por sua obra renascem em Deus (cf. *Adv. Haer.* II, 22,4; J. M. C. FERNANDES, *Gnose e Gnosticismo*, 30).

Para os gnósticos os seres que constituem a criação são feitos à “imagem e semelhança” dos seres do Modelo celestial e isto gera uma semelhança entre a emissão dos *eones* e a geração humana. Esta noção das coisas, porém, é fortemente rejeitada pelo bispo de Lião⁴⁸⁴ que admite referir a “imagem e semelhança” a um único Deus e a um único “tipo” de homem⁴⁸⁵. Isto traduz-se ou pela absoluta identidade formal ou pelo cumprimento na única natureza humana. Neste segundo caso ou afetariam o composto (a imagem ao corpo e a semelhança à alma, ou vice-versa) ou afetariam um dos seus elementos (ambos a alma ou ambos o corpo). A solução de Ireneu, como vimos, é que a unidade entre demiurgo e Deus Pai não implica a identidade formal da “imagem e semelhança” com o homem.

3.5 – *Salus Carnis*

Ireneu é um grego e a sua *forma mentis* é oriental⁴⁸⁶. Ora, em toda tradição oriental a passagem da *θεολογία* à *οικονομία*⁴⁸⁷ coincide com o cerne do mistério e da presença da Trindade. Na santíssima Trindade, que é mistério da comunhão⁴⁸⁸, o Pai quer, na sua benevolência, irradiar por participação ao resto dos seres criados esta vida de comunhão que Lhe é própria. Esta vontade divina, eterna e anterior a todos os séculos (1Cor 2,7), é chamada *μυστήριον* por Paulo⁴⁸⁹. Este “mistério”, actualizado no tempo⁴⁹⁰, consiste na criação do universo e, de maneira especial, do homem, para que tudo se torne participante da vida trinitária, cada coisa conforme a sua capacidade. Este

⁴⁸⁴ Cf. *Adv. Haer.* II, 7,1-7.

⁴⁸⁵ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 122-123.

⁴⁸⁶ Cf. J. J. G. FAUS, *Carne de Dios*, Barcelona, Editorial Herder, 1969, 13.

⁴⁸⁷ Onde, na linguagem patrística, *θεολογία* significa a doutrina que trata da divindade em si mesma e *οικονομία* indica a ação de Deus na história da salvação (cf. CIC, 236; B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della chiesa*, Roma, Borla, 1986, 8-13). Notamos que em autores como Basílio, Gregório Nazianzeno e Teodoro *θεολογία* é usada especificadamente para indicar a doutrina sobre a Trindade, separada muitas vezes da doutrina sobre a encarnação salvífica do Verbo pela qual usam *οικονομία* (cf. B. STUDER, *Teologia*, em NDPAC, Vol. III, 5284-5285). *Οικονομία*, com os Padres, assume um valor soteriológico, compreendendo todas as disposições divinas, decididas na eternidade e realizadas no tempo em vista da salvação dos homens. Desenvolvendo esta temática propriamente cristã, os gnósticos distinguem entre a organização do *Pleroma* e a sua manifestação terrena. Recuperando o termo, Ireneu dá-lhe um sentido claramente histórico e, tendo em conta a unidade dos dois Testamentos, liga esta expressão com o seu conceito de recapitulação (cf. B. STUDER, *Economia*, em NDPAC, Vol. I, 1540-1541).

⁴⁸⁸ Cf. Y. SPITERIS, *Salvación y pecado en la tradición oriental*, Salamanca, Gráfica Cervantes, S.A., 2005, 29; L. LADARIA, *La trinidad misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2007, 65-135.

⁴⁸⁹ Cf. Rm 16, 25-26; 1Cor 2, 10; Cl 1, 26-27; Ef 1, 9; 3, 3. 5.

⁴⁹⁰ Em Paulo este termo não indica um acontecimento futuro e escondido no plano de Deus, mas a ação decisiva de Deus em Cristo aqui e agora (cf. P. T. O'BRIEN, *Mistero*, em AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1032).

projeto de participação à vida trinitária possui, por sua vez, uma estrutura essencialmente tripartida: é a participação na vida do Pai através do Filho no Espírito Santo. A realização histórica deste projeto, que começa com a criação e chega à consumação final, encontra a sua recapitulação na *oikovoμία* da encarnação do Filho do Pai atualizada no Espírito⁴⁹¹.

Ireneu, fundamentando-se principalmente no livro do Génesis, delinea a origem e a formação do homem, assim como o seu destino último. Tudo isto não é obra do demiurgo, mas de Deus Pai que, através das “suas mãos”, isto é, o Filho e o Espírito, dá lugar a um *opus trinitarium*⁴⁹² no homem ao longo de toda a história da salvação⁴⁹³. Em *Epid.* Deus é descrito como:

«[...] um só Deus, Pai, incriado, invisível, criador do universo, por cima do qual não existe outro Deus, nem existe outro depois dele. Deus é racional e, por isso, todos os seres foram criados pelo seu Verbo; Deus é Espírito e assim ordenou todas as coisas⁴⁹⁴».

Para Ireneu, o Pai é aquele no qual todas as coisas subsistem e para o qual remete toda a iniciativa. O Filho manifesta-se como a imagem segundo a qual o Pai opera e, ao mesmo tempo, como a força com a qual realiza todas as coisas. Finalmente, o Espírito é garante da ordem estabelecida pelo Pai. Deste modo, o Verbo leva as criaturas à existência e o Espírito ordena-as, orientando nelas diferentes capacidades⁴⁹⁵ e tudo harmoniza⁴⁹⁶. Logo Ireneu desenvolve a doutrina da criação na sua relação com a ação salvífica de Deus e delinea uma rica economia divina da *salus carnis*⁴⁹⁷.

Perante às tendências dualísticas dos gnósticos, o bispo de Lião apresenta uma soteriologia toda ela baseada na unidade na Trindade: ele afirma a unidade de Deus, o Criador e Pai invisível; a unidade do Verbo que, encarnando-se, é verdadeiro Deus e verdadeiro homem; como também a unidade do Espírito Santo que educa o homem

⁴⁹¹ Cf. Y. SPITERIS, *Salvación y pecado en la tradición oriental*, 29.

⁴⁹² Cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 208.

⁴⁹³ Cf. *Adv. Haer.* IV, 20,1.

⁴⁹⁴ *Epid.* 5: «[...] unus Deus Pater, infectus, invisibilis, factor omnium, super quem Deus alius non est et post quem alius Deus non est. Etenim rationabilis est Deus, et propter hoc Verbo (ea quae) facta (sunt) fecit. Et Spiritus Deus: itaque Spiritu omnia adornavit» (SC 406, 90-91).

⁴⁹⁵ Cf. *Epid.* 5 (SC 62, 34-38).

⁴⁹⁶ Cf. G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, (nota 20) 638.

⁴⁹⁷ Cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 203.

carnal e material transformando-o em espiritual e tornando-o semelhante a Deus. Ireneu insiste em sublinhar a importância de um Deus único que conduz o único gênero humano desde a criação até ao cumprimento, mas sublinha esta unidade tendo sempre em vista a salvação do homem inteiro⁴⁹⁸. Da mesma forma, para ele, o único Cristo tornou-se homem para a salvação de todos os homens: verdadeiramente sofreu e verdadeiramente ressuscitou e tudo isto em vista da *salus carnis*⁴⁹⁹.

Estas são as linhas principais a partir das quais Ireneu constrói a doutrina da *salus carnis* em relação à obra criadora da Trindade: o Deus único guia o único gênero humano desde a criação até ao cumprimento da comunhão como Ele⁵⁰⁰. Deste modo a iniciativa educadora e pedagógica do Pai, do Filho e do Espírito apontam para a salvação do homem inteiro⁵⁰¹.

A soteriologia elaborada por Ireneu entrelaça a *θεολογία* da criação com a *οικονομία* divina da salvação e destina o ser humano àquela meta que Deus lhe tinha designado ao criá-lo à sua imagem e semelhança. Graças a isto o homem torna-se *capax Dei*, isto é, mediante o conhecimento de Deus, torna-se semelhante ao seu Criador e capaz de contemplar Deus transcendente assim como ele é⁵⁰².

Já vimos anteriormente como o homem, por meio do Verbo, foi formado à imagem de Deus e como, no Espírito, tenha recebido o impulso a tornar-se à sua semelhança, tendo como objetivo final acostumar-se a acolher a Deus⁵⁰³ e tornar-se o homem novo, espiritual. O caminho para esta realização integral do homem passa através da encarnação⁵⁰⁴. Nela Deus faz-se homem para estar junto do homem, nela o homem pode conhecer o seu fim e é nela que a sua semelhança com Deus é definitivamente realizada⁵⁰⁵. A encarnação do Verbo constitui o ápice da obra criadora

⁴⁹⁸ Incluindo, portanto, a sua dimensão carnal.

⁴⁹⁹ Cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, 90. Maximo Confessor também insistiu muito na salvação total do homem afirmando que toda a humanidade, em Cristo, pode participar da totalidade de Deus [cf. MÁXIMO O CONFESSOR, *Ambíguo* 127a (PG 91, 1087-1088)].

⁵⁰⁰ *Adv. Haer.* V, 36,3.

⁵⁰¹ Cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 204.

⁵⁰² Cf. *Adv. Haer.* V, 6,1; V, 12,1; R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Munster, Aschendorff, 1978, 144-146.

⁵⁰³ Cf. *Adv. Haer.* III, 20,2.

⁵⁰⁴ Se a imagem (dada pelo Verbo) não se inscreve no visível e no sensível, a palavra perde o seu significado, a imagem não é desenvolvida e a Encarnação não se pode conceber (cf. J. FANTINO, *L'homme, image de Dieu*, Cordé-sur-Noireau, Les Éditiones du Cerf, 1986, 67); *Adv. Haer.* V, 3,2.

⁵⁰⁵ Cf. *Adv. Haer.* III, 20,3; III, 16,6; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité: des origines au concile de Nicée*, Paris, Beauchesne, 1927, Vol. I, 571.

do Pai e, ao mesmo tempo, o princípio da ação santificadora do Espírito⁵⁰⁶. É deste modo que o homem criado e composto de alma e corpo, é conduzido à *salus carnis*, isto é, à incorruptibilidade do homem no seu todo, por parte do mesmo Deus Criador, que entra na história como verdadeiro homem. Somente no Deus-homem podia subsistir a semelhança com o Deus invisível e incomensurável dentro de uma livre história da humanidade⁵⁰⁷. Ireneu escreve:

«[...] o Verbo, desde sempre próximo do género humano (Jo 1,1-10), uniu-se e misturou-se⁵⁰⁸ à sua criatura segundo o beneplácito do Pai e fez-se carne (Jo 1,14); e este mesmo é Jesus Cristo nosso Senhor, que padeceu por nós e ressuscitou por nós e de novo virá na glória do Pai para ressuscitar toda a carne e para manifestar a salvação e aplicar a regra do julgamento justo para todos aqueles que serão em seu poder. Existe, portanto, [...] um só Cristo Jesus, nosso Senhor, que veio através de toda a economia e recapitulou em si todas as coisas (cf. Ef 1,10). Entre todas as coisas está também o homem, modelação de Deus⁵⁰⁹».

Reparamos que o termo “recapitulação” (ἀνακεφαλαίωσις), ideia tipicamente ireniana⁵¹⁰, tem sempre por sujeito e meta Cristo⁵¹¹. A encarnação, assim como a cruz e a parusia, são momentos da recapitulação, tendo esta, como objeto, todas as coisas. A recapitulação tem um carácter dinâmico porque é, ao mesmo tempo, pressuposto de todo o processo e tensão escatológica da missão e obra de Cristo. Esta realidade abarca

⁵⁰⁶ Nem o Pai, nem o Espírito Santo eram “encarnáveis”, isto é, não podiam revelar-se humanamente, mas só o Filho (Cristo), qual forma pessoal do Deus Ignoto, era chamado a encarnar-se para a salvação do homem (cf. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 130).

⁵⁰⁷ Cf. M. LONGHI, *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, 205.

⁵⁰⁸ Seguindo a tradução italiana de G. MASCHIO em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 267.

⁵⁰⁹ *Adv. Haer.* III, 16,6: «Verbum qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster, qui et passus est pro nobis et surrexit propter nos et rursus venturus in gloria Patris ad resuscitandam universam carnem et ad ostensionem salutis et regulam iusti iudicii extendere omnibus qui sub ipso facti sunt. Unus igitur [...] Christus Iesus Dominus noster, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio Dei» (SC 211, 312-313).

⁵¹⁰ Cf. H. SCHLIER, *ἀνακεφαλαίωμα*, em GLNT, Vol. V, 1969, 386-390; J. C. DANIELOU, *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950, 21-35.

⁵¹¹ Nunca o Pai ou o Espírito (cf. FAUS J. J. G., *Carne de Dios*, 163). Literalmente “recapitulação” significa “juntar de baixo para cima sob a mesma cabeça”: Cristo dá-se a si mesmo a todo o corpo humano como cabeça (cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 23).

todas as coisas, projetando-as para a sua consumação. Dentro desta universalidade sublinha-se, explicitamente, que o homem tem um lugar privilegiado.

«Quando [o Filho] encarnou e fez-se homem, recapitulou em si a longa história dos homens, procurando-nos em compêndio a salvação, para que recuperássemos em Cristo Jesus aquilo que tínhamos perdido em Adão, isto é, a imagem e semelhança de Deus⁵¹²».

Vemos aqui que Ireneu apresenta a recapitulação como um acontecimento que se realiza na encarnação: verifica-se uma coincidência entre encarnação e salvação⁵¹³. Por outro lado, encontramos textos que identificam a salvação com a cruz⁵¹⁴, mas isto não deve surpreender porque confirma simplesmente o desenvolvimento dos conceitos de salvação e de recapitulação. A cruz e a parusia não são, de facto, realidades acidentais que poderiam acontecer (ou não) uma vez dada a encarnação, mas são necessárias juntamente com esta: seria melhor dizer, aliás, que lhe pertencem. Deste modo, a vinda de Cristo e a economia da sua encarnação são a recapitulação da humanidade, que correspondem ao resumo e à culminação de toda a história⁵¹⁵.

Ireneu, pondo em destaque a necessidade da encarnação do Verbo em ordem à salvação do homem inteiro (incluindo, portanto, a sua dimensão material), acaba por colocar a encarnação no centro da história da salvação⁵¹⁶. É este acontecimento profundamente histórico que permite ao homem alcançar a filiação divina⁵¹⁷ e chegar assim à imortalidade⁵¹⁸.

3.5.2 – O engano gnóstico

Em todos os sistemas gnósticos está presente um princípio dualístico fundamental que opõe Deus à criação, o espírito à matéria, a alma ao corpo. Dentro

⁵¹² *Adv. Haer.* III, 18,1: «[Filius] quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei» (SC 211, 342-345).

⁵¹³ Cf. J. J. G. FAUS, *Carne de Dios*, 168.

⁵¹⁴ Cf. *Adv. Haer.* V, 16, 3; *Epid.* 33.

⁵¹⁵ Cf. J. J. G. FAUS, *Carne de Dios*, 169.

⁵¹⁶ Mais ainda que Justino (cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, 91).

⁵¹⁷ Cf. *Adv. Haer.* III, 19,1; A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 308.

⁵¹⁸ E somente a ele (cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, 91).

desta contraposição não existe possibilidade de relação. A matéria e o corpo são em si maus e não podem ser salvos, porque o pecado é ligado ao corpo e não é obra da livre vontade do homem. Segundo este princípio, para os gnósticos é inconcebível a doutrina da encarnação e, juntamente com isto, rejeitam completamente uma conceição trinitária⁵¹⁹. É por isso que o gnosticismo procura refutar todos os dados da revelação, tornando inconcebível a encarnação e impossível a ressurreição da carne de Cristo⁵²⁰.

Justino e Tertuliano (nas respetivas obras sobre a ressurreição⁵²¹) atacam os gnósticos que desvalorizam a carne e condenam-na a não ser digna da ressurreição⁵²², e demonstram como a ressurreição de Cristo confirma a ressurreição da carne⁵²³. De forma geral, os autores eclesiais que se opuseram a essa doutrina tiveram que refutar uma perspectiva soteriológica que punha em questão, para além da ressurreição do homem inteiro, a possibilidade de ver, pela graça, o Deus transcendental e a liberdade interior do homem espiritual⁵²⁴.

Notamos que o termo “encarnação”, usado em contexto gnóstico, suscita muitas ambiguidades. Geralmente refere-se às almas ou espíritos oriundos do mundo que se revestem da carne sensível⁵²⁵. Consequentemente a isso, a salvação, para eles, consistiria na liberação do homem do involucro carnal que o aprisiona e no conhecimento da essência divina da sua alma, para assim retornar para a verdadeira pátria⁵²⁶.

Com respeito à encarnação do Verbo, podemos distinguir os gnósticos entre: docetas, contrários ao corpo de carne do Salvador; e hebionitas, inimigos da divindade do Salvador⁵²⁷. Para estes últimos, Jesus, ainda que mais sabio, puro e santo que os outros homens, permanecia um simples ser humano, não nascido de uma virgem nem

⁵¹⁹ Cf. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 130; A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, 97-99.

⁵²⁰ Cf. A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, 23.

⁵²¹ Apesar da *Clavis Patrum Graecorum* colocar a obra *De resurrectione* de Justino entre as obras *dubia*, isto é, de autor incerto (cf. J. NORET, M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. I, Turnhout, Brepols, 1983, 32-33).

⁵²² Os gnósticos utilizam em particular três argumentos para negar a ressurreição da carne: a sua substância vem da terra; ela é identificada com o pecado; arrasta a alma para o pecado (cf. TERTULIANO, *A ressurreição da carne*, 4 (PL 2, 799-800)).

⁵²³ Cf. J. J. A. CALVO, *El tratado de san Justin sobre la resurreccion*, em *Revista Agustiniana*, XXXI/95, 1990, 611-612.

⁵²⁴ Cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, 88.

⁵²⁵ Segundo estas doutrinas heterodoxas o indivíduo “espiritual” assumia primeiro, uma alma racional, depois, uma irracional e, por último, “vestia” um corpo visível (cf. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 349).

⁵²⁶ Cf. K. RUDOLF, *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*, New York, Harper San Francisco, 1987, 113-118; L. D. C. FALLAS, *La gnosis: perspectivas actuales*, em *Revista Espiga*, 8/18, 2009, 172; J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, *El gnosticismo una visión crítica desde la filosofía*, <http://www2.uned.es/ca-gijon/web/actividades/publica/entemu01/a13.pdf> (10/05/2017-15.03h).

⁵²⁷ Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, 22.

concebido pelo Espírito Santo⁵²⁸. Para os docetas, pelo contrário, o Logos encarnava-se por κρᾶσις, isto é, por assunção de três substâncias: a pneumática, a psíquica e a carnal⁵²⁹. A sua função é adotar a forma de Jesus de Nazaré (isto é, tomar uma aparência de um corpo carnal) para revelar aos homens pneumáticos o seu segredo de salvação e uní-los a Ele⁵³⁰. Deste modo, o Logos era chamado a unir-se ao homem para habitar no mundo sensível, mas sem abandonar, de facto, o seio de Deus e salvaguardando sempre a sua substância divina. Para estes gnósticos a comunhão do Filho com a espécie humana não criava problemas a nível divino. O escândalo (insuperável) estava na vertente humana. De facto, segundo esta perspectiva gnóstica (sobretudo valentiniana) o corpo era incapaz e indigno de salvação. A resposta gnóstica resume-se no escamotage de apresentar a milagrosa formação de um corpo visível e aparentemente material⁵³¹ que é atribuído ao Logos “encarnado”⁵³².

Reparamos que, apesar do reconhecimento de um Salvador, existem claras diferenças entre a soteriologia cristã e a gnóstica. Se, de facto, para o Cristianismo a encarnação, paixão, morte e ressurreição do Salvador contêm em si um poder salvífico, para os gnósticos isto vale relativamente. Na verdade, o Salvador gnóstico é mais propriamente um revelador do caminho para a imortalidade, mas nunca o Redentor que salva a humanidade de um pecado ou culpa⁵³³.

Toda a luta anti-herética de Ireneu é, substancialmente, um combate a favor do carácter salvífico do Cristianismo perante a especulação gnóstica. Na *Adv. Haer.* o autor é muito claro a esse respeito:

«Nós mantemo-nos firmes na regra da Verdade, que existe só um Deus todo poderoso, que através do seu Verbo tem fundado, ordenado e criado do nada todas as coisas [...]. Ora, ao dizer “todas as coisas”(Jo 1,3), não se exclui nenhuma dela, mas por meio d’Ele o Pai fez todas as coisas: as visíveis

⁵²⁸ Ireneu considera marginalmente a doutrina ebionita, talvez por considera-la mais débil do que as outras (cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. II, 22).

⁵²⁹ Cf. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 349.

⁵³⁰ Cf. F. G. BAZÁN, *Sobre el gnosticismo y los gnósticos*, <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/GERI0808210111A/13899> (10/04/2017-12.33h).

⁵³¹ Trata-se, de facto, de uma substância visível e corruptível, mas não matéria como a nossa (cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Vol. II, 22).

⁵³² Cf. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, 350.

⁵³³ Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, *El gnosticismo una visión crítica desde la filosofía*, <http://www2.uned.es/ca-gijon/web/actividades/publica/entemu01/a13.pdf> (10/05/2017-15.03h).

como as invisíveis, aquelas que se apercebem com os sentidos como aquelas que se compreendem com o intelecto, as temporais baseadas numa economia como as eternas. Não as criou por meio de anjos nem através de umas entidades provenientes do seu Pensamento, porque o Deus de todas as coisas não precisa de nada, mas por meio do Verbo e do seu Espírito cria, dispõe, governa e faz com que existam todas as coisas. Ele é que criou o mundo, que compreende todas as coisas; ele é que modelou o homem [...]. Quase todas as heresias que existem afirmam que Deus é um só, mas pela sua errada concepção Lhe mudam a natureza, demonstrando assim ingratidão para com aquele que os criou, como fazem as nações com a sua idolatria. Eles desprezam a obra modelada por Deus e comprometem a própria salvação, tornando-se severíssimos acusadores de eles mesmos e falsas testemunhas. Eles ressuscitarão sim na carne, ainda que não queiram, para conhecer o poder daquele que os ressuscitará dentre os mortos, mas não serão contados com os justos por causa da sua incredulidade⁵³⁴».

Para Ireneu, que procura sempre uma visão harmónica, este carácter salvífico é a expressão da realidade última das coisas: a salvação que Cristo traz está estritamente e necessariamente ligada ao que Cristo é. Não há *regula veritatis*⁵³⁵ se não se pode afirmar o *quoniam* de consistência metafísica no qual repousam todas as matizes da

⁵³⁴ *Adv. Haer.* I, 22,1: «Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia [...] ex omnibus autem nihil subtractum est, sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia sive invisibilia, sive sensibilia sive intellegibilia, sive temporalia propter quandam dispositionem sive sempiterna et aeterna, non per Angelos neque per Virtutes aliquas abscissas ab eius sententia, nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans; hic qui mundum fecit, etenim mundus ex omnibus; hic qui hominem plasmavit [...]. Omnes enim fere quotquot sunt haereses Deum quidem unum dicunt, sed per sententiam malam immutant, ingrati existentes ei qui fecit eos, quemadmodum et gentes per idololatriam. Plasma autem Dei contemnunt, contradicentes suae salutis, ipsi sui accusatores amarissimi et falsi testes existentes. Qui quidem resurgent in carne, licet nolint, uti agnoscant virtutem suscitantis eos a mortuis; cum iustis autem non adnumerabuntur propter incredulitatem suam» (SC 264, 308-311).

⁵³⁵ Acerca desta expressão, para além do texto citado anteriormente, pode-se ver *Adv. Haer.* III, 2,1; III, 15,1; IV, 35,4; V, 20,2.

salvação⁵³⁶: *Salvator quoniam Filius Dei, salutare quoniam Spiritus, salus quoniam caro*⁵³⁷. Por causa disso, boa parte da luta de Ireneu contra os gnósticos consiste em afirmar a realidade humana-divina de Cristo, fruto de um amor total de Deus para com o homem. A esse respeito, Ireneu escreve explicitamente:

«[...] Deus quis o homem não porque precisasse do homem, mas para ter alguém no qual colocar os seus benefícios⁵³⁸».

O cristocentrismo aparece aqui como uma teologia da história orientada e finalizada no segundo Adão, como o superamento de todo o dualismo, para recapitular em Cristo toda a realidade⁵³⁹.

A encarnação é o centro da história da salvação que tem na sua origem, na sua concretização e no seu fim o amor incondicional do Pai que realiza a redenção alcançada pelo Filho em todo e cada homem através da ação santificadora do Espírito Santo. A *salus carnis* é o fruto do amor trinitário pela qual o homem é salvo e recebe gratuitamente a filiação divina.

⁵³⁶ Cf. J. J. G. FAUS, *Carne de Dios*, 14.

⁵³⁷ Cf. *Adv. Haer.* III, 10,3.

⁵³⁸ *Adv. Haer.* IV, 14,1: «[...] non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia» (SC 100, 538-539).

⁵³⁹ G. COLZANI, *Antropologia teológica*, 114-115.

Conclusão

Este trabalho transportou-nos para o mundo e a sociedade de há quase dois mil anos, mas a realidade com que nos deparamos parece não estar tão longe daquilo que estamos a viver hoje.

Atualmente, de facto, voltamos a confrontar-nos com um “mundo plural”, que olha muitas vezes com desconfiança para o Cristianismo. Se há dois mil anos a mensagem cristã corria o risco de se confundir com as religiões místicas e órficas orientais, hoje a fé cristã confronta-se e é preterida perante as espiritualidades que novamente vêm de Oriente e que se apresentam como “novas vias” de salvação.

Se nos primeiros séculos a “Grande Igreja” se via desafiada pela filosofia helenística de um lado, e pelas seitas religiosas do outro, hoje a mesma Igreja enfrenta, por um lado, o laicismo racionalista e do outro, a deriva espiritual da New Age nas suas múltiplas formas e a neognose.

Permanecem os desafios, continua a luta e a defesa da “Regra da fé”, prossegue a evangelização e prolongam-se as graças com as quais o Espírito Santo renova e revigora continuamente e constantemente a sua Igreja.

O percurso que fomos fazendo, permitiu-nos, logo com o primeiro capítulo, situarmo-nos dentro do contexto do Cristianismo, da “Grande Igreja” e do próprio Ireneu nos séculos I-II.

O efervescente mundo mediterrânico foi berço e teatro de muitas escolas filosóficas, literaturas, cultos religiosos e místicos que durante os primeiros séculos do cristianismo dominavam o horizonte cultural da sociedade antiga. A κοινή era caracterizada por um forte espírito sincretista, tanto que muitas correntes doutrinárias e ideias originárias do Oriente foram acolhidas e assimiladas até pelas mais ilustres filosofias helenísticas.

Ireneu converteu-se à fé cristã e sentiu-se chamado a lutar e a defender o Evangelho que lhe tinha sido anunciado e transmitido neste contexto, protegendo-o de todo o pensamento que desvirtuava e desviava do caminho da Verdade.

Na primeira parte deste trabalho procura-se destacar os princípios e as ideias antropológicas que estão na base das principais doutrinas do mundo pagão, para depois fazer uma contraposição entre a mentalidade helenística e a tradição judaica que durante

milênios se manteve fiel à revelação que recebeu sem por isso deixar de crescer, adaptar-se e amadurecer.

A tradição do povo judeu foi e é fundamental para o mesmo Cristianismo, uma vez que ela sempre teve a tarefa de guardar e transmitir a revelação bíblica e a sua interpretação, na qual a fé da Igreja foi enxertada como uma oliveira silvestre (Rm 11, 16-18). O Judaísmo, porém, é relevante no nosso âmbito de estudo também pelas relações e influências que teve com o mundo extra bíblico e com a sociedade pagã dos primeiros séculos do Cristianismo, tanto mais se temos em conta que as comunidades hebraicas viviam espalhadas e enraizadas em quase todo o mundo conhecido.

O segundo capítulo expôs (ainda que sumariamente vista a complexidade e as numerosas dificuldades e dúvidas que ainda hoje desafiam os especialistas deste tema) as linhas principais da antropologia gnóstica. Partindo de uma análise dos possíveis pressupostos doutrinários (órficos) que determinaram o seu nascimento, passamos a descrever o contexto no qual o gnosticismo se desenvolveu, para traçar finalmente as linhas principais da sua antropologia.

Apesar da ambiguidade característica das correntes gnósticas, apresentamos a sua visão do homem a partir do mito e das peculiares interpretações dos relatos bíblicos que os gnósticos utilizam para construir um sistema cosmogónico e antropológico tanto complexo quanto “arcano”. O grande objetivo de Ireneu foi exatamente “desencobrir” a falsidade da gnose que se propunha substituir a fé, absolutizando o conhecimento “secreto” exclusivo de poucos eleitos.

O terceiro capítulo ocupa o lugar mais amplo e mais importante do nosso trabalho. Nele estudamos mais detalhadamente a antropologia de S. Ireneu com base no *Adv. Haer.*, nomeadamente aportando a análise e interpretação dos relatos bíblicos de Gn 1, 26-27 e 2,7, com o exame da origem e formação do ser humano e, em particular, com a procura e explicação do sentido profundo dos termos “imagem” e “semelhança” que relacionam o homem com Deus.

A exegese de Ireneu resulta num antropologia profundamente teológica e visceralmente cristã, quer por estar fielmente ligada ao texto e à tradição bíblica, quer por ser radicalmente livre de qualquer preconceito pagão e dualista que limita ou, pelo menos, não ousa aproximar tanto o homem do seu Deus (Dt 4,7).

O pensamento do bispo de Lião desenvolve-se e aprofunda-se juntamente com a refutação da doutrina gnóstica que ele contradiz ponto por ponto, por um lado

demonstrando conhecer detalhadamente o seu sistema, por outro evidenciando a sua falta de credibilidade.

Hoje como ontem o cristão é chamado a ser luz e sal para a sua geração (Mt 5,13-16) como também sinal de contradição, uma vez que não se conforma com este mundo (Rm 12,2) mas vive aspirando as coisas do alto (Cl 3,1). Isto, porém, é feito sem nenhum desprezo pela carne nem pelo mundo (como queriam os gnósticos), pois o discípulo de Jesus, alegrando-se no sofrimento e completando na sua carne o que resta das aflições de Cristo (Cl 1,24), é anúncio vivo da ressurreição que se experimenta e saboreia já no tempo presente (Lc 18,30).

Ao terminarmos este trabalho sobre S. Ireneu verificamos, portanto, que o aprofundamento da antropologia cristã nos leva ao centro do Querigma, Boa Nova de salvação trazida por Cristo e “verdadeira gnose” anunciada a todos, sem reservas, conforme o mandato do mesmo Jesus.

Valeu, portanto, a pena revisitarmos o pensamento de Ireneu que continua a ser um dos fundadores da teologia cristã.

Bibliografia

Fontes

- BANTLEY L., *As escrituras gnósticas*, Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo, 2002.
- Bíblia Sacra Vulgatae Editionis*, BAC, Madrid, 1995.
- DIELS H., KRANZ W., *I presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma, 1990.
- FÍLON DE ALEXANDRIA, *Alegorias das leis*, Du Cerf, Paris, 1962.
- FÍLON DE ALEXANDRIA, *Da criação do mundo*, Du Cerf, Paris, 1961.
- HOMERO, *Iliada*, Les Belles Lettres, Paris, 1938.
- IRENEU DE LIÃO, *Contas as heresias (Adversus haereses)*, Paulus, São Paulo 1995.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I-II, SC 264, Du Cerf, Paris, 1979.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, II-II, SC 294, Du Cerf, Paris, 1982.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, III-II, SC 211, Du Cerf, Paris, 1974.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV-II, SC 100, Du Cerf, Paris, 1965.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V-II, SC 153, Du Cerf, Paris, 1969.
- IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Les Éditions du Cerf, Paris, 1995.
- IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique. Introduction*, SC 406, Du Cerf, Paris, 1995.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1997.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le Eresie*, Città Nuova Editrice, Roma, 2009.
- ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, SC 7 bis, Du Cerf, Paris, 1976.
- MONTANER L. V., *Génesis Rabah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Estella, Verbo Divino, 1994.
- PLATÃO, *Alcibiades*, Les Belles Lettres, Paris, 1970.
- PLATÃO, *Crátilo*, Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- PLATÃO, *Fédon*, Les Belles Lettres, Paris, 1952.
- PLATÃO, *Fedro*, Les Belles Lettres, Paris, 1970.
- PLATÃO, *Parmênides*, Les Belles Lettres, Paris, 1965.

- PLATÃO, *República*, Les Belles Lettres, Paris, 1946.
- PLATÃO, *Teeteto*, Les Belles Lettres, Paris, 1950.
- PLOTINO, *Enéadas*, I-II, Les Belles Lettres, Paris, 1976.
- ROBINSON J. M., SMITH R., *The Nag Hammady library in english*, Harper e Row, San Francisco, 1988.
- SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, London, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- UNTERSTEINER M., *Senofane, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1956.

Instrumentos

- ABBAGNANO N., *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- ASENSIO F., *Genesis em AA.VV., La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento I*, Madrid, BAC, 1967.
- FOHRER G., *Dizionario di Ebraico e Aramaico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1996.
- GENESIUS W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- MARTIN R., *Dicionário cultural da mitologia grego-romana*, ed. Dom Quixote, Lisboa, 1995.
- NORET J., GEERARD M., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, Brepols, 1983.
- REALE G., ANTISERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988-1991.
- REALE G., *Storia della filosofia antica*, Vol. I-II-III, Vita e Pensiero, Milano, 1981.
- SCHÖKEL L. A., *Diccionario Bíblico hebreo-español*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

Estudos

- ALBRIGHT W. F., *From the stone age to Christianity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.
- ARAÚJO L. M., *O Egito faraónico. Uma civilização com três mil anos*, Arranha-Céus Editora, Lisboa, 2015.

- ARDANAZ S. F., *Genesis y anagennesis: fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandria*, Editorial ESET, 1990.
- BAZÁN F. G., *La sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos* em *Studia Hermetica Journal*, Ed. José Iván Elvira Sánchez, 2012, 4-26.
- BENTO XVI, *Fé, Razão e Universidade: Memórias e Reflexões. Discurso do Papa Bento XVI*, Universidade de Ratisbona, Paróquias da Baixa Chiado, Lisboa, 2006.
- BIANCHI U., *La religione greca*, UTET, Torino, 1975.
- BIANCHI U., *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Ed. Ateneo, 1991.
- BRAUN H., *πλάσσω*, em *GLNT*, Vol. X, 1975, 553-576.
- BRONTESI A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma, Università Gregoriana, 1972.
- BOYCE M., *Zoroastrismo*, em BLEEKER G. J., WINDENGREN G., *Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones*, Vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 211-236.
- BUONFIGLIO M., *La creazione nella Bibbia e nella scienza*, Firenze, Pagnini e Martinelli, 2002.
- CALVO J. J. A., *El tratado de san Justin sobre la resurrección*, em *Revista Agustiniana*, XXXI/95, 1990, 591-614.
- CARREIRA J. N., *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, 2002.
- COLZANI G., *Antropologia teologica*, EDB, Bologna, 1988.
- COSI D. M., *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione* em AA.VV., *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano, Jaca Book, 1995.
- COUTO A. J. R., *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005.
- CROUZEL H., *Filone di Alessandria*, em *NDPAC*, Vol. II, 1958-1961.
- CROUZEL H., *Immagine*, em *NDPAC*, Vol. II, 2533-2543.
- DANIELOU J. C., *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.
- DE LA PEÑA J. L. R., *Teología de la creación*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1996.
- DEGÓRSKI B., *Visioni antropologiche dei Padri* em MORICONI B. (a cura di), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma, 2001.
- DELLING G., *πλήρωμα* em *GLNT*, Vol. X, 1975, 633-712.
- DÍAZ, C. *Manual de história de las religiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997.
- DORESSE J., *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Plon, Paris, 1958.

- DUCHESNE-GUILLEMIN J., *La religion del Antiguo Iran* em BLEEKER G. J., WINDENGREN G., *Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones*, Vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 319-370.
- EICHRODT W., *Teologia del Antiguo Testamento II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- ELIADE M., *O mito do eterno retorno*, Ed.70, Lisboa, 1969.
- ERICKSON R. J., *Carne*, em AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizioni San Paolo, Torino, 1999, 188-193.
- FALLAS L. D. C., *La gnosis: perspectivas actuales*, em *Revista Espiga*, Costa Rica, 2009, 165-182.
- FANTINO J., *L'homme, image de Dieu*, Cordé-sur-Noireau, Du Cerf, 1986.
- FAUS J. J. G., *Carne de Dios*, Barcelona, Editorial Herder, 1969.
- FEINER J., *L'uomo in quanto creatura*, em FEINER J., LÖHRER M., *Mysterium Salutis Nuovo corso di dogmática come teologia della storia della salvezza 4*, Brescia, Queriniana, 1985, 215-240.
- FERNANDES J. M. C., *Gnose e Gnosticismo*, em *Cadernos*, 10, 2000, 17-41.
- GARBINI G., *Concezione antropologica nella culture extra-bibliche*, em DE GENNARO G. (cura), *Antropologia biblica*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1981.
- GENOVESE A., *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, em *Alpha omega*, 6/3, 2003, 393-418.
- GRECH P., *Agli inizi della Teologia cristiana*, em B. STUDER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1993, 25-220.
- GROSS H., *Esegesi teologica di Gen. 1-3*, em FEINER J., LÖHRER M., *Mysterium Salutis, Nuovo corso di dogmática come teologia della storia della salvezza 4*, Brescia, Queriniana, 1985, 31-54.
- GROSSI V., *Anima umana*, em NDPAC, Vol. I, 307-310.
- GRUNDMANN W., ἀνάγκη, em GLNT, Vol. I, 1965, 931-938.
- HAMMAN A. G., *L'homme, image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987.
- HAMMAN A. G., *L'uomo imagine somigliante di Dio*, Milano, Edizioni Paoline, 1991.
- HARNACK A., *Storia del dogma, un compendio*, Claudiana, Torino, 2006.
- HUTIN S., *Lo gnosticismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007.
- JAEGER W., *Paideia*, Editorial Aster, Lisboa, 1979.
- JONAS H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen, 1964.

- KREITZER L.J., *Corpo* em AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizioni San Paolo, Torino, 1999, 324-332.
- LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité: des origines au concile de Nicée*, Paris, Beauchesne, 1927.
- LILLA S., *Platonismo e i Padri*, NDPAC, Vol. III, 4117-4171.
- LONGHI M., *La dottrina del Pentateuco sulla creazione in S. Ireneo*, Roma, Thesis as Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, 1997.
- LOURENÇO J. D., *O mundo judaico em que Jesus viveu*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005.
- LUCAS J. de S., *Antropologia filosofica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996.
- MAIRE G., *Platão*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- MORESCHINI C., *Vita*, em NDPAC, Vol. III, 5658-5663.
- MARQUES V., *A antropologia de Paulo de Tarso*, em *Revista Eclesiástica Brasileira*, 2009, 516-532.
- MÉNARD J. E., *L'Évangile selon Philippe*, Letouzey e Ané, Impr. Orientaliste, 1967.
- MUSSNER F., *Tratado sobre los judios*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- NEUDECKER R., SCANU M. P., «Dove sei?» (Gn 3,9). *Motivi salienti di antropologia nel Giudaismo*, em MORICONI B. (a cura di), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma, 2001.
- P. T. O'BRIEN, *Mistero* em AA. VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizioni San Paolo, Torino, 1999, 1032-1035.
- ORBE A., *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, BAC, 1997.
- ORBE A., *Cristología gnóstica*, Madrid, BAC, 1976.
- ORBE A., *La definición del hombre en la teología del s. II*, em *Gregorianum*, 48/3, 1967, 522-576.
- ORBE A., *La teologia dei secoli II e III*, Vol. I, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1995.
- ORBE A., *San Ireneo y la creación de la materia*, em *Gregorianum*, 59, 1978, 71-127.
- ORBE A., *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, em *Gregorianum*, 43/3, 1962, 451-491.
- OSBORN E., *La teologia antignostica di Ireneo e di Ippolito*, em B. STURER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1993, 25-220.

- OSBORN E., *L'ingresso del mondo greco-romano*, em B. STUDER (cura), *Storia della Teologia*, Vol. I, Casale Monterrato, Edizioni Piemme, 1993, 99-144.
- PÉPIN J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- PERETTO E., *Elementi di antropologia del secondo secolo: conflitto tra ortodossia e gnosticismo sull'origine e la libertà dell'uomo*, em DE GENNARO G. (cura), *Antropologia biblica*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1981.
- PÉTREMENT S., *A Separate God*, San Francisco, Harper, 1990.
- PIKAZA X., *Antropoloía bíblica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- PIÑERO A., *Orígenes del Cristianismo*, Madrid, Ed. El Almendro, 1991.
- PRIETO M., *Christianisme et paganisme: la prédication de l'évangile dans le monde gréco-romain*, Labor et Fides, Genève, 2004.
- PUECH H.C., *Enquête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978.
- RATZINGER J., *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982.
- RICHARD J., CLIFFORD S. J., MURPHY R. E., CARM O., *Génesis*, em BROWN R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2005.
- RIES J., *I cristiani e le religioni*, Milano, Jaca Book, 2006.
- RIES J., *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Vol. IV/2 (Opera Omnia), Jaca Book, Milano, 2006.
- ROCHEDIEU E., *Antigos cultos*, Lisboa, Editorial Verbo, 1983.
- RUDOLPH K., *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, New York, 1987.
- SACCHI P., *Storia del mondo giudaico*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976.
- SAGNARD F. L. M. M., *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947.
- SAND A., *ψυχή*, em BALZ H. R., SCHNEIDER G., *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1996, 2182-2189.
- SCHEFFCZYK L., *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*, Paulinas, S. Paulo, 1976.
- SCHERER J., *Entretien d'Origene avec Héraclide, Introduction*, SC 67, Du Cerf, Paris, 1960.
- SCHLIER H., *ἀνακεφαλαίωμα*, em GLNT, Vol. V, 1969, 363-390.
- SCHNEIDER J., *ὁμοιότης*, em GLNT, Vol. VIII, 1972, 521-558.

- SCHWEIZER E., πνεῦμα em GLNT, Vol. X, 1975, 928-1108.
- SCHWEIZER E., σῶμα em BALZ H. R., SCHNEIDER G., *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1996, 1641-1653.
- SFAMENI GASPARRO G., *Creazione (doppia)*, NDPAC, Vol. I, 1258-1260.
- SINISCALCO P., *Le antiche chiese orientali*, Roma, Città nuova, 2005.
- SOGGIN A. J., *Genesi 1-11*, em AA. VV., *Commentario storico ed esegetico all' Antico e al Nuovo Testamento*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1991.
- SPITERIS Y., *Salvación y pecado en la tradición oriental*, Salamanca, Gráfica Cervantes, S.A., 2005.
- STUDER B., *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma, Borla, 1986.
- STUDER B., *Economia*, em NDPAC, Vol. I, 1540-1541.
- STUDER B., *Teologia*, em NDPAC, Vol. III, 5284-5286.
- TESTA E., *Lo sviluppo teológico della «immagine e somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, em *Euntes Docete*, 41, 1988, 33-80.
- TREMBLAY R., *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Munster, Aschendorff, 1978.
- TREVIJANO R., *Orígenes del Cristianismo*, Publicaciones Universidade Pontificia, Salamanca, 1996.
- TIBILETTI C., LONGOBARDO L., *Stoicismo e i Padri*, em NDPAC, Vol. III, 5132-5139.
- VANDER GUCHT R., VORGRIMLER H., *Bilan de la Théologie du XXe siècle*, Vol. I, Casterman, Paris, 1970.
- VAZ A. S., *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, Edições Didaskalia – Edições Carmelo, Lisboa, 1996.
- VILANOVA E., *Storia della teologia cristiana*, Roma, Edizioni Borla, 1991.
- WIDENGREN G., HULTGÅRD A., PHILONENKO M., *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Maisnneuve, Paris, 1995.
- ZINCONE S., *Esamerone*, em NDPAC, Vol. I, 1741.

Estudos não editados

- ÁVILA C. B., *Teología de la imagen de Dios en San Hilario de Poitiers*, Dissertação não editada, Navarra, 2004.

CALVO J. J. A., *Antropologia de san Justino*, Dissertação não editada (Faculdade de Teologia del Norte de España), Burgos, 1987.

Documentos on-line

BAZÁN F. G., *Sobre el gnosticismo y los gnósticos*,
<https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/GERI0808210111A/13899>
(10/04/2017-12.33h).

LAURIOLA G., *Immagine e somiglianza di Dio*,
<http://www.centrodunsscoto.it/Immagine%20e%20Somiglianza%20di%20Dio.htm>
(11/05/2017-12.56h).

LLAMAS MARTÍNEZ J. A., *El gnosticismo una visión crítica desde la filosofía*,
<http://www2.uned.es/ca-gijon/web/actividades/publica/entemu01/a13.pdf>. (10/05/2017-15.03h).

Siglas e abreviaturas

Para os libros bíblicos seguem-se as siglas e abreviaturas da *Biblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo, 2002.

a.C./d.C	antes/depois Cristo
Aa.Vv.	Vários Autores
<i>Adv. Haer.</i>	IRENREU, <i>Adversus Haeresis</i>
Cf.	Conferir
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain, ed. Guidi I.
Ed.	Edição
<i>Epid.</i>	IRENEU, <i>Epideixis</i>
GLNT	KITTEL G., FRIEDRICH G., <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Brescia, Paideia, 1965-1975.
LXX	Tradução dos Setenta (Septuaginta)
NA	CONCÍLIO VATICANO II, <i>Nostra Aetate</i>
NDPAC	<i>Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i> , Vol. I, Genova, Casa Editrice Marietti, 2006.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Paris, ed. Migne J.-P.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, Paris, ed. Migne J.-P.
SC	Source Chrétiennes
Vol.	Volume