

Imago Dei e Teografia: O corpo humano como lugar teológico*

**Imago Dei and theograpy:
The human body as a theological place**

Priscila Cirino Teixeira **

Resumo

O corpo humano vem sendo exaltado a partir de diversas perspectivas. Também na teologia cristã a reabilitação da dimensão corpórea do ser humano ganha espaço, oferecendo à reflexão teológica o retorno a um dado essencial da revelação de Deus segundo o cristianismo: "a Palavra de Deus se fez carne" (Jo 1,14). Neste contexto, o presente artigo pretende apresentar elementos significativos elucidados por autores que têm contribuído para tal reflexão, entre os quais destacaremos Adolphe Gesché, Xavier Lacroix e Michelina Tenace. Apresentaremos, ainda, uma proposta de leitura da escrita de Deus nas "tábuas de carne" (2Co 3,3) a partir de alguns pontos da hermenêutica de Paul Ricouer. Nossa intenção principal é encontrar pistas para reconhecer o ser humano – em seu corpo – como lugar da revelação de Deus.

Palavras-chave: Corpo; Revelação de Deus; Imago Dei.

* Artigo recebido em 28/08/2019 e aprovado para publicação em 26/11/2019.

** Graduada em Comunicação Social pela UFMG e em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestranda em Teologia Sistemática na FAJE. Bolsista da FAPEMIG.

Abstract

The human body has been exalted from various perspectives. Also in Christian theology the rehabilitation of the body dimension of the human being gains space, offering to theological reflection the return to an essential data of the revelation of God according to Christianity: "the Word of God became flesh" (Jn 1,14). In this context, the present article intends to introduce some significant elements elucidated by authors who have contributed to such reflection, among which we will highlight Adolphe Gesché, Xavier Lacroix and Michelina Tenace. We will also introduce a proposal to read the writing of God on the "tablets of flesh" (2Co 3,3) from some points of Paul Ricouer's Hermeneutics. Our main intention is to find clues to recognize the human being – in his body – as the place of God's revelation.

Keywords: Body; God's Revelation; Imago Dei.

Nas últimas décadas, vemos emergir na sociedade um enaltecimento do corpo, uma valorização singular da corporeidade humana, manifestada em diferentes facetas, desde a proclamada liberdade sexual (1960 em diante) até os mais recentes avanços genéticos que abriram o debate do chamado "pós-humanismo". Em meio a esse cenário, a teologia tem também algo a dizer. Pretendemos reunir, neste artigo, aspectos relevantes da reflexão de teólogos e teólogas que, retornando às fontes da Revelação cristã, vêm redescobrando o corpo como dimensão essencial – e tantas vezes negligenciada – do ser humano.

Iniciaremos retomando sobretudo o pensamento de Adolphe Gesché sobre a "invenção cristã do corpo"¹. A seguir, dedicaremos algumas linhas à antropologia do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Finalmente, arriscaremos uma interrelação entre a hermenêutica ricoueriana e a teografia², "escrita" de Deus no humano, à luz do terceiro capítulo da segunda carta de Paulo aos coríntios (2Co 3).

¹ "Trata-se aqui de estudar o corpo como verdadeiro lugar teológico e mesmo como lugar teológico maior, a fim de manifestar simultaneamente como esse lugar central da revelação cristã de Deus o transforma em um lugar teológico também maior" (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 10).

² Conceito tomado de VÁZQUEZ MORO, 2001, p. 10: "[...] marcas de Deus na vida de cada um de nós. Deus escreve em nossas vidas. Na vida de cada um de nós há uma escrita, que podemos ler. Isso é 'teografia': não tanto o que está escrito na Bíblia, mas o que Deus escreve no nosso próprio coração".

1. "A invenção cristã do corpo"

Embora a Encarnação do Filho de Deus seja dado essencial da Revelação cristã e até mesmo seu principal distintivo em relação a outras religiões, a centralidade dessa afirmação nem sempre orientou a reflexão da antropologia teológica cristã. Ao longo dos séculos, a atenção deslocou-se progressivamente para a primazia dada à alma humana, muitas vezes em detrimento do corpo ou em oposição a ele, dando origem a diversos dualismos incompatíveis com a verdadeira fé cristã. Na tentativa de reabilitar o corpo como dimensão essencial do ser humano, no contexto da reflexão teológica, Adolphe Gesché recorda: "O corpo que o Senhor assume é da mesma carne, da mesma natureza do nosso. [...] É esse corpo, 'corpo que ele recebeu de nós' (Santo Agostinho, *Exposição dos Salmos*, Sl 140,4) que Deus toma como caminho para nós" (GESCHÉ; SCOLAS, 2009, p. 39).

O corpo de carne é, portanto, compartilhado por Deus e pelo ser humano, "patrimônio comum" entre ambos. Deus mesmo tem um corpo, corpo de carne, corpo humano, como lemos no Prólogo do Evangelho de João: "a Palavra se fez carne" (Jo 1,14). A essa revelação surpreendente Gesché denomina "a invenção cristã do corpo". Relendo trechos das Escrituras judaico-cristãs, esse autor ressalta, porém, que, "apesar do incrível anúncio da Encarnação, não ocorre em São João um golpe de força. O corpo está habilitado de longa data a desempenhar funções brilhantes" (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 46).

Importa esclarecer também que não se trata de "invenção cristã do corpo" no sentido de algo imaginado, criado pela mente humana, mas sim como sinônimo de descoberta e manifestação daquilo que o próprio Deus escolheu:

[...] o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos [...]. O Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: *A Palavra se fez carne*. Essa tradição religiosa é no sentido próprio uma tradição relacionada com a carne, que não só evoca positivamente o corpo, mas também faz dele o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem" (GESCHÉ; SCOLAS, 2009, p. 7-8).

É Deus que, por sua Palavra, faz da carne humana lugar de Revelação de quem Ele é e de quem é o ser humano. "Que o Verbo se tenha feito carne nos ensina tanto sobre o Verbo quanto sobre a carne [humana]" (LACROIX, 2009, p.169). Nesse sentido, podemos asseverar que "é verdadeiramente em meu corpo, no corpo do meu próximo, que vemos, para quem assim o desejar, manifestado, demonstrado, revelado aquilo que somos [e também aquele que Deus é]" (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 76).

Essa perspectiva fundamentou-se, desde os inícios do cristianismo, no relato bíblico sobre a criação do ser humano: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança [...]. Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,26-27). Sendo imagem e semelhança de Deus, há certamente no ser humano o reflexo de quem é Deus.

Fica, porém, a pergunta: “em que consiste a semelhança?” – que, aliás, esteve sempre presente na reflexão teológica. Autores de diversas épocas acentuaram que a semelhança “está” (primordial ou exclusivamente) na alma. Para Irineu de Lião, porém, é o ser humano inteiro, e portanto também em sua carne, que foi criado à imagem e semelhança de Deus: “E para que ele se tornasse vivo, Deus soprou sobre seu rosto um sopro de vida, de sorte que, tanto segundo seu corpo como segundo a carne modelada, o homem fosse em tudo semelhante a Deus” (IRINEU *apud* LACROIX, 2009, p. 165).

2. Da imagem à semelhança

Ainda para Irineu – e outros que seguiram a trilha de sua teologia – a *imago Dei* está no ser humano como característica da natureza criada, já a semelhança perde-se, parcial ou totalmente, pelo pecado. Recuperá-la é fruto do acolhimento do dom de Deus pela liberdade. É na encarnação que a imagem de Deus se torna visível: “Ele [o Filho] é o resplendor da glória do Pai, a expressão do seu ser” (Hb 1,3); “ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criação” (Col 1,15). É, a partir da revelação da imagem que é possível, então, reestabelecer a semelhança do ser humano com Deus.

Um dos aspectos dessa semelhança é a relacionalidade. O Deus cristão não é “homogeneidade sem vida e vazia” (RAHNER, 1989, p. 145); é Pai, Filho e Espírito Santo. “A doutrina trinitária articula uma visão de Deus na qual não existe nem hierarquia nem desigualdade, apenas relacionamentos baseados em amor, mutualidade, autodoação e autorrecebimento, liberdade e comunhão” (LACUGNA, 1997, v. 1, p. 245).

Para Lacroix, é o estabelecer de relações o que faz que passemos do ser carne ao ser corpo:

Somos carne, mas somos chamados a tornar-nos corpo. Carne e condição carnal são dados originais, o presente da existência, enquanto para nós o corpo está ainda em grande por vir, como objeto de aspiração. [...] Eu sou mais ou menos corpo, conforme faço a experiência do encontro. [...] Ser corpo é fazer corpo. Toda a questão é, então: como, com que, com quem eu faria corpo? (LACROIX, 2009, p. 172).

O autor fundamenta essa distinção – entre carne e corpo – na semântica bíblica que o termo *soma* introduz em relação a *sarx-basar*:

A ideia de corpo acrescenta finalmente à de carne as seguintes significações: “unidade” (1Co 12), “dignidade” (Rm 1,24), “relação interpessoal” (1Co 7,4), “relação com Cristo” (1Co 6,13), “vocação à glória”: “glorificai, pois, a Deus em vosso corpo” (1Co 6,20). (LACROIX, 2009, p. 155).

Percorrendo outro caminho, Gesché desenvolve também a dimensão relacional do corpo. Ao desenvolver o que ele próprio denomina “fenomenologia teológica” (2009, p. 35), esse autor vai expandindo as acepções de corpo. Em primeiro lugar, recorda que nosso corpo – o corpo próprio de cada ser humano – é o mesmo que a Palavra de Deus tomou para vir a nós. Além disso, é o ser humano em sua inteireza que dá glória a Deus, que se encontra com Deus, mas há, por exemplo nos escritos paulinos (Gl 2,20; Rm 12,1; 1Co 6,20), ênfase no corpo – e não na alma ou na mente – como caminho para o encontro com Deus.

Esse Deus que, “em sua Palavra (que se chamará também Filho de Deus, a segunda Pessoa da Trindade), [...] conhecerá nossa corporeidade e nós o conheceremos” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 48). Não se trata de um corpo aparente, mas um corpo verdadeiro, que vivencia tudo o que é humano, que é *capax hominis*. “Um Deus que padeceu, isso é verdadeiramente de suma importância. Graças ao corpo de sua Palavra, ficamos sabendo que Deus pode ser frágil, vulnerável” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 49).

Também no corpo do outro, do próximo, que é extensão do corpo de Cristo, encontramos a Deus: “nossos corpos são membros de Cristo” (1Co 12,27). “O corpo de Cristo não é só aquele da Palestina, ou da Eucaristia [...], ou da Ressurreição, mas é um corpo que se identifica perfeitamente com o corpo de todos os homens” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 52). E é nesse sentido que podemos falar também do corpo de Cristo que é a Igreja.

Continuando a explicitar a dialética dos corpos, Gesché evidencia o papel importante do corpo eucarístico de Cristo. O autor afirma que se trata não apenas da presença pessoal (sacramental) de Jesus, mas da “presença real do corpo alheio” (2009, p. 57), extensão do corpo de Cristo no corpo do(s) outro(s): “Já que há um único pão, embora muitos, somos um só corpo” (1Co 10,17). Retomando uma doutrina tomista e reinterpretando-a com conceitos atuais, Gesché estabelece a seguinte relação: “O pão (signo) remete a um significante (o corpo sacramental de Cristo) que leva a um significado: a construção do Reino de Deus na caridade [...], no serviço do corpo do próximo. [...] Enfim, quando o signo e o significante desaparecerem, permanecerá para sempre o significado” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 60).

Finalmente, o corpo ressuscitado, ou corpo escatológico, como Gesché prefere chamá-lo, será “um corpo capaz de compartilhar plenamente essa nova aventura de participação na vida de Deus, como a compartilha Jesus, com quem, como bem sabemos, formamos um só corpo. Naturalmente (como no caso da Eucaristia), essa promessa provém de um ato de fé” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 62).

Assim, o corpo, na perspectiva cristã, ou o corpo da invenção cristã, não é corpo isolado, “perdido em sua exasperação sem outra finalidade que ele mesmo” (GESCHÉ; SCOLA, 2009, p. 74), como tantas vezes é apresentado pelas novas imagens e novos discursos da atualidade, mas é corpo em rede, corpo que se relaciona e que, na relação, encontra seu sentido mais radical. “É do que (ou de quem), com o que (ou com quem) o corpo entra em relação que recebe seu sentido” (LACROIX, 2009, p. 157).

Para Michellina Tenace, a relação com Deus é a mais constitutiva para o ser humano: “posso existir graças e nessa relação” (2005, p. 47). Segundo a autora, o dinamismo que leva o ser humano da imagem à semelhança de Deus é processo de divinização (*theosis*). Essa perspectiva, tematizada pelos Padres da Igreja, é retomada por Tenace: “entre Deus e o homem existe um parentesco que na encarnação é revelado e que na divinização é cumprido, mas que é dado na criação” (TENACE, 2005, p. 87). Encontramo-nos aqui, mais uma vez, com a possibilidade de afirmar que no humano podemos descobrir quem é Deus, ainda que não seja uma revelação plena.

A autora considera a *theosis* como caminho do ser humano “para sua plena medida ‘divino-humana’, rumo à transfiguração no amor” (TENACE, 2005, p. 48), à imagem de Deus, que é amor (1Jo 4,8).

Se o homem é criado à imagem de Deus, isso significa, entre outras coisas, que é criado para “ser deus ao modo de Deus”. [...] A própria liberdade que nos faz semelhantes a Deus pode ser exercida para nos tornarmos semelhantes a qualquer coisa. A vinda de Deus ao nosso meio nos revelará um modo divino de exercitar a liberdade: a obediência de amor que reestabelece a participação recíproca. Deus participa da vida do homem a fim de que o homem participe da vida divina. [...] No Evangelho se requer uma liberdade responsável orientada à caridade para ser como Deus (TENACE, 2005, p. 61).

Na segunda carta aos coríntios, percebemos uma possível referência, feita por Paulo, a esse dinamismo transformador que leva a refletir a imagem (do Filho): “Todos nós, porém, com o rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor e, segundo esta imagem, somos transformados de glória em glória, pelo Espírito do Senhor” (2Co 3,18). No início do capítulo, Paulo afirma que os coríntios são cartas que podem ser lidas por todos (2Co 3,2). Podemos, certamente, estender a afirmação paulina a todos os cristãos e cristãs e, indo um pouco além, também a todo ser humano: “Todo o mundo

sabe que sois uma carta de Cristo, redigida por nosso intermédio, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, os corações” (2Co 3,3).

3. A escritura de Deus nas “tábuas de carne”

Nos corações de carne, carne humana, Deus inscreve o que quer que seja lido por todos: a sua teografia. Entendendo “corações” com seus múltiplos sentidos bíblicos, ou seja, como sede das decisões, sentimentos e pensamentos, mas também como representação da pessoa inteira (BAUER, 1988, p. 219-222), arriscamos a afirmar que as tábuas de carne são as vidas humanas, que podem ser lidas e, portanto, compreendidas e interpretadas. Apoiando-nos em algumas categorias da hermenêutica filosófica de Paul Ricouer, indicaremos breves pistas para a “leitura” do que, pelo seu Espírito, Deus escreve nas “tábuas de carne”, nos seres humanos. O que nessas tábuas for lido pode dizer do humano e também do Deus de quem somos imagem e semelhança.

Parafraseando uma das perguntas levantadas por Ricouer, perguntamo-nos: O que ocorre quando a escrita a ser lida (e interpretada e compreendida) são vidas humanas? Podemos seguir o caminho proposto pelo autor para ler também a escritura redigida em “tábuas de carne”?

Ao elaborar sua “teoria do texto”, Ricouer explicita, em primeiro lugar, a “efetuação da linguagem como discurso” (1977, p. 45), articulando a dialética do evento e da significação. Ele afirma que o discurso se dá como evento, o que equivale a dizer que o discurso é realizado no presente e que é auto-referencial, ou seja, vincula-se à pessoa que fala. Além disso, o evento caracteriza-se como “a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso” e como “fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se” (RICOUER, 1977, p. 46). Por outro lado, todo discurso é compreendido como significação. Se o evento é fugidio, a significação permanece, deixando traços que podem ser percebidos.

Uma primeira interseção que encontramos entre o pensamento ricoueriano e nossa reflexão refere-se à afirmação do discurso como evento. Também as vidas cristãs são evento, realização no tempo presente. Sua significação deixa marcas na realidade, repercute ao seu redor. É discurso sempre interrompido, porque ninguém pode dizer plenamente quem é Deus; interrompido porque somos imagem do Deus invisível, imagem refletida em espelhos vulneráveis, muitas vezes inadequados e capazes de distorção (2Co 3,18).

Como segundo passo, Ricouer trata da “efetuação do discurso como obra”, caracterizada pela composição (uma sequência mais longa que a frase), pertença a um gênero e estilo individual (RICOUER, 1977, p. 49). Em um terceiro passo, o autor se pergunta: “O que ocorre com o discurso

quando ele passa da fala à escrita?” (1977, p. 53). A escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. A obra literária transcende suas condições psicossociológicas de produção e se abre a uma sequência ilimitada de leituras.

Coloca-se, então, uma nova questão: “o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto” e não é mais possível mostrar a coisa de que se fala como algo pertencente à situação comum dos interlocutores do diálogo (como acontecia no discurso oral)? (RICOUER, 1977, p. 54-55). Na escrita, elimina-se o mundo da “mostração” e emerge um outro mundo possível. Para Ricoeur, “a abolição de uma referência de primeiro nível [referência à realidade descrita], operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível” (1977, p. 56). Essa referência é a que remete a uma proposição de mundo que deve ser interpretada em um texto. A interpretação remete aos tipos de mundos possíveis que o texto aporta ao leitor. Já a compreensão (do leitor) é compreensão do mundo, das relações e de si.

Afirmamos anteriormente que, nas vidas humanas, nos corpos humanos, nas “tábuas de carne”, o que se lê é a própria manifestação de quem Deus é. A mostração é aqui também abolida, ou melhor, impossibilitada, já que não podemos mostrar Deus “como pertencendo à situação comum dos interlocutores” (RICOUER, 1977, p. 54). A “literatura” apresentada – história de vida vivida e/ou narrada – abre mundos possíveis ao “leitor”, que vem a ser todo aquele que se encontra com cada cristã, com cada cristão. Os mundos possíveis seriam possibilidades outras de vivência, sugeridas pela narrativa viva que são as vidas nas quais está inscrita, pelo Espírito do Deus vivo, a imagem do Senhor (2Co 3,3.18).

Finalmente, avançando em sua explicitação do “mundo do texto”, Ricoeur apresenta a poética como ciência ou arte da leitura, referindo-se ao caráter produtivo de certas modalidades do discurso. Tal produção “é, ao mesmo tempo, uma produção de *sentido*, ou seja, uma expansão da linguagem ‘no interior’ dela mesma, e um incremento de seu poder de descoberta em relação aos traços propriamente ‘inéditos’ da realidade, aos aspectos ‘inauditos’ do mundo” (RICOUER, 1992, p, 30).

Na leitura de cada vida, de cada tábua de carne, são produzidos sentidos, são revelados traços talvez inéditos – ou simplesmente obscurecidos – da realidade (que engloba Deus, o ser humano, suas relações...), aspectos até então “inauditos”, não ditos, ou talvez apenas não escutados. “Quem tem ouvidos para ouvir ouça” (Mt 13,9) o que revela o Deus da carne, o Deus Encarnado.

Conclusão

Nesse breve percurso, quisemos encontrar pistas para reconhecer o ser humano – em seu corpo – como lugar da revelação de Deus: “Que o

corpo [...] possa mesmo ser corpo de Deus, *capax Dei*, não pode deixar de interrogar sobre seu ser mesmo” (LACROIX, 2009, p. 168). A reflexão dos autores e autoras escolhidos para essa exposição contribuiu para dirigir nossa atenção à questão – antiga e nova – do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. A perspectiva da *theosis* como humanização plena é caminho fecundo a percorrer na teologia, através da retomada dos Padres da Igreja em diálogo com novas categorias e conforme à sensibilidade contemporânea sobre a corporeidade humana. Acreditamos ser ainda trilha próspera para continuar revelando, de glória em glória, a imagem na qual vamos sendo transformados pelo Espírito do Senhor (2Co 3,18).

Referências

- BAUER, Johannes B. Coração. In: _____. *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. v.1, p. 219-222.
- BÍBLIA Sagrada. 8.ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Canção Nova, 2008.
- GESCHÉ, Adolphe.; SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LACROIX, Xavier. Corpo e revelação. In: _____. *O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LACUGNA, Catherine Mowry. O mistério trinitário de Deus. In: FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. (Ed.). *Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1, p. 202-255.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RICOUER, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. In: _____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977. p. 43-59.
- _____. Poética e Simbólica. In: LAURET, Bernard; REFOULÉ, François (Orgs.). *Iniciação à prática da teologia*. São Paulo: Loyola, 1992. t. 1, p. 29-48.
- TENACE, Michelina. *Dire l'uomo: Dall'immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione*. 2a ed. Roma: Lipa, 2005. v. 2.
- VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001. (Leituras e releituras, 3)