

O SUJEITO RECÍPROCO: ANTROPOLOGIAS TRINITÁRIA E CRISTOLÓGICA DO SER E DO VIR-A-SER*

THE RECIPROCATING SELF: TRINITARIAN AND CHRISTOLOGICAL ANTHROPOLOGIES OF BEING AND BECOMING

Pamela Ebstynne King¹

Thrive Center for Human Development, Fuller Theological Seminary, EUA

pamking@fuller.edu

Resumo: Este documento resume uma antropologia cristológica e trinitária para propor uma teleologia do desenvolvimento que oferece uma visão do ser e do tornar-se humano. De uma perspectiva cristológica, Jesus Cristo é a imagem perfeita de Deus, e tornar-se como Cristo como pessoas distintas é a intenção de Deus para toda a humanidade. Como os humanos são conformados a Cristo, ocorre e resulta em relações mútuas e recíprocas com Deus, com os seres humanos e com a criação. Baseando-me na cristologia e na doutrina da imagem de Deus, proponho que viver como pessoas recíprocas é o *telos* de Deus para a humanidade. Como tal, o significado da conformidade com a imagem de Deus em Cristo, a diversidade humana, o relacionamento e a reciprocidade são discutidos à luz do relacionamento da humanidade com Deus e uns com os outros. Como os humanos respondem ao amor de Deus e participam do trabalho contínuo de criação, redenção e aperfeiçoamento da Trindade, a humanidade ajuda a construir o reino de Deus e a glorificar a Deus. Esta formulação não limita a *imago* a uma substância singular, qualidade, habilidade ou disposição que espelha a imagem de Deus,

* [N.T. *JTS*] O presente artigo é uma tradução autorizada em função da primeira publicação do artigo original, a saber: KING, Pamela E. *The Reciprocating Self: Trinitarian and Christological Anthropologies of Being and Becoming*. *Journal of Psychology and Christianity*, 2016, Vol. 35, No.3, 215-232. As citações ao longo do artigo foram traduzidas pela *JTS*, mas as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

¹ Este artigo é uma versão revisada e condensada do capítulo 2 de [The Reciprocating Self: Human Development in Theological Perspective](#), 2^a ed., de J. O. Balswick, P. E. King, e K. S. Reimer (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016). Adaptado com a permissão da editora. A autora agradece a seus colegas Jack Balswick e Kevin Reimer pelo incentivo e generosa reciprocidade no projeto maior de [The Reciprocating Self](#) e oferece gratidão a David Congdon da InterVarsity Press por seu apoio ao nosso trabalho. A correspondência relativa a este artigo deve ser endereçada a Pamela E. King, School of Psychology, Fuller Theological Seminary, 180 North Oakland Avenue, Pasadena, CA 91101. E-mail: pamking@fuller.edu

mas favorece uma compreensão maleável da imagem de Deus que permite aos humanos participar da vida do Deus trino e tornar-se mais semelhantes a Cristo - como sujeitos únicos. Deste ponto de vista, a imagem de Deus não é apenas relacional, mas dinâmica, funcional e direcional. Embora este *telos* seja um objetivo escatológico, as implicações para a psicologia cristã são aqui discutidas.

Palavras-chave: Reciprocidade. Antropologia. Cristologia. Trindade. *Imago Dei*.

Abstract: This paper summarizes a Christological and trinitarian anthropology in order to propose a developmental teleology that offers a vision for being and becoming human. From a Christological perspective, Jesus Christ is the perfect image of God, and becoming like Christ as distinct persons is God's intention for all of humanity. How humans are conformed to Christ occurs through and results in mutual, reciprocal relations with God, humans, and creation. Drawing on Christology and the doctrine of the image of God, I propose that living as reciprocating selves is God's *telos* for humankind. As such, the significance of conformity to the image of God in Christ, human diversity, relatedness, and reciprocity are discussed in light of humankind's relationship with God and one another. As humans respond to God's love and participate in the ongoing creating, redeeming, and perfecting work of the Trinity, humanity assists in building God's kingdom and glorifying God. This formulation does not limit the *imago* to a singular substance, quality, ability, or disposition that mirrors the image of God, but favors a malleable understanding of imaging God that enables humans to participate in the life of the triune God and become more Christ-like as unique selves. From this standpoint, imaging God is not only relational, but dynamic, functional, and directional. Although this *telos* is an eschatological goal, implications for Christian psychology are discussed.

Keywords: Reciprocity. Anthropology. Christology. Trinity. *Imago Dei*.

Como psicólogos cristãos, escolhemos um chamado para ser agentes de transformação. Em sua maior parte, nos dedicamos a uma vida de serviço, terapia, ensino e/ou de compreensão do povo de Deus. Como administradores das vidas que nos foram confiadas, esperamos curar, restaurar, florescer e prosperar. Como tal, é importante perguntar, qual é nosso objetivo ou esperança para nossos pacientes, nossos estudantes e nossos aprendizes? Felicidade? Realização? Bem-estar? A fé? A boa vida? Como estas construções são teologicamente compreendidas? Independentemente de nossos objetivos ou intenções, o que nossas técnicas e métodos rendem na atualidade? No final do século passado, Cushman (1995) levantou uma queixa válida contra o movimento psicoterapêutico americano por proliferar os sujeitos vazios. O documento a seguir oferece uma alternativa – sujeitos recíprocos.

Em nossa tentativa inicial de ensinar o desenvolvimento humano, meus colegas Jack Balswick e Kevin Reimer e eu ficamos perdidos ao decidir quais teorias de desenvolvimento e pesquisas existentes para ensinar em um curso de 10 semanas sobre desenvolvimento de vida. Fomos encarregados de ensinar todo o desenvolvimento humano - desde o berço até o túmulo - com uma perspectiva sistêmica e contextual em um programa de psicologia clínica de pós-graduação em um seminário cristão. Escusado será dizer que ficamos sobrecarregados. Enquanto lutávamos com o programa, começamos a nos perguntar: “Qual é a esperança de Deus para o desenvolvimento humano?” Tais perguntas teleológicas nos levaram à teologia, e a partir daí propus o conceito do sujeito recíproco originalmente baseado em uma antropologia teológica trinitária. A partir destes esforços, nasceu nosso projeto de livro, [*The Reciprocating Self: Theological Perspectives of Development*](#) (Baswick, King & Reimer, 2005).

Durante a redação da primeira edição do [*The Reciprocating Self*](#), o campo da teologia sistemática esteve em uma grande transição - especialmente no que diz respeito à antropologia teológica. Naquela época o *zeitgeist* teológico a respeito da *imago Dei*, ou a doutrina da imagem de Deus, era muitas vezes entendido de uma perspectiva relacional e menos de uma perspectiva ontológica estrutural ou impessoal.

Esta tendência começou a surgir com Karl Barth no início dos anos 1900 e ganhou grande impulso nas últimas décadas do século XX, com crescente consenso entre os teólogos de que a singularidade da *imago Dei* era melhor compreendida através de categorias de relacionalidade em vez de estrutura inerte (ver Anderson, 1993; Grenz, 2001; Gunton, 2001; Shults, 2003; Tanner, 2001; Volf, 1996; Webster, 2003; Zizioulas, 1991; e outros). À medida que a segunda edição vai para a imprensa (Balswick, King, & Reimer, 2016), as perspectivas teológicas estão mais uma vez em transição. As tendências atuais podem ser melhor entendidas como mais expansivas em vez de estreitantes. Assim, os teólogos estão menos aptos a limitar a *imago Dei* a um único conceito como a relacionalidade, mas mais inclinados a incluir perspectivas mais amplas.

O presente documento serve como uma atualização teológica de nossa formulação original do sujeito recíproco (ver Balswick et al., 2005) com a intenção primária de fornecer

uma perspectiva integrada do desenvolvimento humano, a fim de oferecer uma visão esperançosa para o trabalho dos psicólogos cristãos. Como embaixadores de Cristo na Terra, continuando o ministério de reconciliação, cura e florescimento de Jesus, a noção do sujeito recíproco oferece uma meta para nosso trabalho com os outros como um meio para nutrir a plenitude e a abundância em Cristo. Para isso, defino e discuto a importância do *telos* e da teleologia do desenvolvimento para os psicólogos cristãos. Depois ofereço uma breve visão geral da relevância da imagem de Deus como uma compreensão do que significa ser e vir-a-ser humano. Na mesma seção, destaco aspectos particularmente relevantes das abordagens cristológica e trinitária da antropologia. A seção seguinte propõe uma compreensão do *telos* humanos formulada em torno da noção do sujeito recíproco, enfatizando a importância da conformidade com Cristo, a singularidade individual, a relação e a reciprocidade.

A relacionalidade ainda é central para nossa compreensão do *telos* de Deus ou meta para a humanidade. Assim, a formulação do sujeito recíproco proposto neste documento ainda se baseia em grande parte na relação e em uma antropologia trinitária. Entretanto, a seção final do documento discute as interpretações funcionais, dinâmicas e direcionais emergentes em relação ao sujeito recíproco, a fim de expandir uma teologia prática incluindo interpretações cristológicas e trinitárias para servir como uma estrutura integradora para os psicólogos cristãos. Estas perspectivas oferecem nuances importantes que proporcionam clareza a respeito da natureza e função do sujeito recíproco. Especificamente, uma interpretação funcional destaca o significado da contribuição humana e da vocação como elementos importantes da reciprocidade. Uma perspectiva dinâmica enfatiza a maleabilidade da humanidade e a importância do relacionamento como um meio de aumentar a capacidade da imagem de Deus, e finalmente uma perspectiva direcional aponta para Cristo como a imagem perfeita de Deus e sustenta a importância de ser conformado à imagem de Deus em Cristo. A seção final oferece uma estrutura baseada no relacionamento de Buber (1970) Eu-Tu, que oferece uma conceituação prática para entender como diferentes tipos de relacionamento podem ajudar ou impedir que os humanos se aproximem de seus *telos*.

Teleologia do desenvolvimento

Voltando ao enigma do ensino mencionado anteriormente, este trabalho oferece um meio de compreender o que é um desenvolvimento bom ou ótimo a partir de uma perspectiva cristã, apresentando uma *teleologia do desenvolvimento*, ou uma compreensão teológica do objetivo do desenvolvimento. Baseando-se na palavra grega *telos*, que significa objetivo, propósito ou conclusão, a questão é colocada, “qual é a visão ou esperança de Deus para a humanidade” ou “qual é o objetivo ou propósito do desenvolvimento humano”. Estas questões são muito semelhantes àquelas levantadas atualmente por Miraslov Volf (2016) e colegas com o programa “Deus e o Floreio Humano” no *Yale Center for Faith and Culture*.¹ Tal abordagem não apenas informa como se pode ensinar o desenvolvimento humano, mas também tem implicações muito mais amplas para os psicólogos cristãos, tais como informar objetivos para a parentalidade e terapia e também tem grandes implicações para perspectivas de compreensão da psicologia positiva.

Até os recentes movimentos de psicologia positiva e desenvolvimento positivo da juventude, definir um bom ou ótimo desenvolvimento não era uma tarefa tradicional das ciências psicológicas. Da mesma forma, a psicologia não tem se concentrado em questões teleológicas (ver Csikszentmihalyi & Rathunde, 1998; Lerner, Dowling & Anderson, 2003). Em geral, as teorias de desenvolvimento descrevem processos de domínios específicos de desenvolvimento psicológico (por exemplo, desenvolvimento cognitivo, desenvolvimento de identidade) e processos de desenvolvimento normativo. Por exemplo, os estágios psicossociais de Erik Erikson (1968) sugerem referências normais de desenvolvimento para os oito estágios do ciclo de vida. Além disso, as teorias de desenvolvimento também descrevem o desenvolvimento patológico, ou aquele que se desvia da norma (Cicchetti, 2015).

Na verdade, o campo da psicologia tem se concentrado predominantemente na patologia e na cura de doenças mentais. Embora teóricos historicamente diferentes (por exemplo, Antonovsky, 1987; Erikson, 1959; Jahoda, 1958) e esforços recentes dentro da psicologia positiva (ver Benson & Scales, 2009; Damon, 2004; Keyes, 2007; Lerner, 2006; Ryff

& Keyes, 1995; Seligman & Csikszentmihalyi, 2000) exploraram aspectos positivos da psicologia, uma quantidade desproporcional de psicologia científica tem se concentrado em patologia e reparo em vez de desenvolvimento positivo ou ótimo.

Esta ênfase na doença e no tratamento é mais natural para o campo da psicologia. Dadas as limitadas “ferramentas” da psicologia como um campo científico de investigação baseado nos valores modernos do reducionismo e dos universais, fazer reivindicações sobre o desenvolvimento ideal é um desafio. Ao discutir e definir “ideais”, os valores e a ideologia são invocados. Disciplinas que abordam questões últimas, como teologia e filosofia, são mais bem equipadas para definir ideais. A abordagem curativa em psicologia tem sido facilitada pelo fato de (1) ser extremamente importante e necessária, e (2) para as ciências sociais, é mais fácil definir a direção desejada ou adaptável da mudança se o objetivo for restaurar um estado anterior ou “normal” em vez de promover um desenvolvimento ideal. É muito mais confuso definir o desenvolvimento ideal sem envolver diversas opiniões culturais ou ideológicas. Tal tarefa invoca a teleologia.

Na maior parte das vezes, a psicologia carece das ferramentas epistemológicas para tratar de questões de teleologia. Embora haja algumas exceções como a psicologia cristã (por exemplo, Johnson, 2007), psicologia budista (por exemplo, Kalupahana, 1987) e outros modelos integracionistas (por exemplo, Coe & Hall, 2010), a maior parte da psicologia ocorre dentro de uma estrutura naturalista moderna. Por exemplo, Aspin-wall e Staudinger (2003) apontam que se os psicólogos pretendem definir um desenvolvimento bom ou ótimo, eles devem abordar várias questões difíceis. Por exemplo, eles determinam um desenvolvimento ótimo baseado na adaptabilidade ou no funcionamento humano? Em caso afirmativo, como os psicólogos operacionalizam a adaptabilidade ou o funcionamento? Eles utilizam indicadores subjetivos e pedem às pessoas sua opinião subjetiva se estão indo bem ou se estão maduros? Ou eles usam medidas objetivas e examinam fatores como longevidade e definem o desenvolvimento ótimo por aqueles que vivem mais tempo? Os psicólogos consultam sistemas de valor ou éticos? Eles consideram os ideais democráticos como uma lente para ver um bom

desenvolvimento? Eles consideram as virtudes da ética aristotélica? Estas são perguntas tradicionalmente feitas por teólogos e filósofos, não por psicólogos.

Além disso, a maioria dos psicólogos tende a seguir um critério consensual de verdade, não de verdade absoluta. Como cientistas, os psicólogos recorrem à pesquisa empírica para determinar o que as pessoas geralmente concordam. Consequentemente, crenças, atitudes e comportamentos “normativos” ou “convencionais” não são considerados absolutos, mas são determinados por opiniões consensuais. Por exemplo, a pesquisa sobre sabedoria demonstrou de forma confiável altos níveis de consenso ou concordância sobre se um julgamento satisfaz ou não a definição de sabedoria. Neste caso, a pesquisa identifica a compreensão consensual da sabedoria e não precisa definir a sabedoria com base em uma tradição filosófica ou outra.

O Sujeito Recíproco e a Imagem de Deus

No entanto, como psicólogos cristãos, temos uma vantagem. Não somos apenas cientistas, mas também crentes em uma criação que reflete algo de seu Criador e Redentor. Não estamos limitados aos recursos da psicologia, mas podemos explorar os recursos de nossa teologia. Embora ambas estas tradições de pensamento abordem questões relativas à maturidade e crescimento como seres humanos, elas não são linhas paralelas de investigação e não abordam questões de natureza humana no mesmo nível.

A antropologia teológica cristã proporciona uma visão do mundo na qual a teoria psicológica pode ser engajada e moldada criticamente. A Bíblia oferece um mundo simbólico que cria categorias perceptivas através das quais podemos interpretar a realidade (Hays, 1996). Assim, o objetivo deste trabalho é propor uma teleologia do desenvolvimento - uma compreensão teológica do vir-a-ser um ser humano completo como Deus pretende. Os cristãos reconhecem que os humanos são feitos à imagem de Deus e que Jesus Cristo é a imagem perfeita de Deus (Col 1,15), e reconhecem que o objetivo ou propósito de Deus para a humanidade é se conformar à imagem de Deus em Cristo. Baseando-se em antropologias cristológicas e trinitárias, o sujeito recíproco é proposto como um meio para compreender o

significado das particularidades de indivíduos que se conformam à imagem de Deus em Cristo, a relação e a reciprocidade. Em resumo, eu me concentro no significado da singularidade, unidade e reciprocidade à medida que os seres humanos se tornam mais como Cristo. Embora originalmente formulado no *ethos* da compreensão relacional da *imago Dei*, este artigo vai além de um único foco na relacionalidade para também reconhecer a importância das interpretações funcionais, dinâmicas e direcionais da *imago*. Dito isto, a substância do sujeito recíproco permanece a mesma - um eu diferenciado que vive em interdependência com Deus, os seres humanos e a criação - sempre que, aplicando “lentes” funcionais, dinâmicas e direcionais a esta compreensão do *telos* humanos, fornece nuances importantes para os psicólogos cristãos.

Ser criado segundo a imagem de Deus é muito importante para uma visão cristã do desenvolvimento humano. Grenz (2001) afirma: “Através de grande parte da história cristã, a ligação feita nas escrituras entre o ser humano e a imagem divina serviu de base para a tarefa de construir uma concepção cristã da pessoa humana ou do eu” (p. 183). A interpretação da *imago Dei* influencia fortemente nossa compreensão do que significa ser humano. Consequentemente, a *imago* tem uma influência significativa em nossa compreensão dos processos e objetivos do desenvolvimento humano.

Como a investigação teológica do que significa ser humano, a antropologia teológica pode tomar como ponto de partida a afirmação de que o homem é feito de acordo com a *imago Dei* (latim para “imagem de Deus”), encontrada no livro de Gênesis 1:26-27

Então Deus disse: “Façamos a humanidade à nossa imagem, de acordo com nossa semelhança...” Assim Deus criou a humanidade à sua imagem, à imagem de Deus os criou; homem e mulher os criou.

Considerando que não há uma definição explícita do que constitui a imagem ou semelhança de Deus na Bíblia, os estudiosos têm debatido este tema durante séculos. Tradicionalmente, a *imago Dei* era vista de uma perspectiva estrutural e pensada para se referir a certas características ou capacidades inerentes à estrutura da natureza humana (Grenz, 2001; Shults, 2003). A partir desta perspectiva, os seres humanos refletem a imagem de Deus porque

possuem dentro da forma substantiva da natureza humana algumas das qualidades que Deus possui. Os teólogos nem sempre concordaram sobre a(s) característica(s) específica(s) encontrada(s) na natureza humana que marca a imagem divina e assim torna os humanos semelhantes a Deus (ver King & Whitney, 2015). A cultura e o contexto têm muitas vezes desempenhado um papel nas interpretações dos teólogos sobre qual(is) característica(s) específica(s) constitui(em) a imagem de Deus. A razão, a vontade e o amor sempre foram os defensores do atributo indicativo da imagem de Deus.

Entretanto, esta visão estrutural estática da *imago Dei* não é mais inquestionavelmente aceita como a visão correta da antropologia teológica. Como a tradição cristã se desenvolveu em diálogo com as tendências filosóficas ocidentais, as passagens da *imago Dei* foram direcionados para a aplicação ao eu *individual*. Durante o século passado, no entanto, esta ênfase no eu individual foi desafiada. Com o ressurgimento no estudo da Trindade - a trilogia do único Deus - surgiu uma antropologia do eu *relacional*. Como os acadêmicos são propensos, o campo da teologia está mudando e expandindo sua compreensão da *imago Dei*. Tomando uma postura de humildade e reconhecendo que não há uma resposta correta para “o que é a *imago*?” neste artigo incluo outras interpretações a fim de oferecer uma compreensão tanto mais ampla quanto mais profunda do *telos*.

Antropologia Cristológica

A cristologia também oferece uma referência importante para compreender o significado da singularidade, do relacionamento e da reciprocidade tanto da perspectiva da *imago Dei* como também da cristologia de forma mais ampla. Jesus Cristo veio como um indivíduo único, como Deus encarnado para viver entre a humanidade como um homem judeu que vive na Palestina do primeiro século. Jesus é a encarnação do Filho eterno e a imagem perfeita de Deus. Como a humanidade é feita à imagem de Deus, então os humanos devem se tornar mais semelhantes a Cristo, pois ele é a imagem perfeita de Deus (Crisp, 2015).

Indo além da doutrina da *imago Dei* e considerando outros recursos dentro da cristologia que informam nosso entendimento do ser humano, aponto para o significado de nossa salvação através de Jesus Cristo e da obra do Espírito. Através da morte e ressurreição de Jesus Cristo somos salvos *do* pecado e da morte e libertados *para* uma nova vida em Cristo e participação na obra contínua de Deus no mundo (Wright, 2004). Através da obra de redenção de Deus, somos convidados a participar da obra contínua de criação, redenção e perfeição de Deus na Terra.

Wright (2004) enfatiza as relações de pacto entre Deus e seu povo. Esta perspectiva reformula uma compreensão forense mais tradicional da expiação em termos relacionais. Para Wright, a justificação pode ser entendida mais amplamente como a “declaração” de Deus de pertencer a esta família do pacto, para a qual a evidência desta pertença é encontrada na fé de um crente em Cristo. Como vivemos então nesta nova ordem é marcada pela reciprocidade. Nossas vidas são vividas em resposta ao amor de Deus (King, Barrett, Furrow, Whitney, Greenway, & Crisp, 2013). Não é simplesmente uma aceitação do que Deus fez através da cruz, mas também uma oferta de nossas vidas (Rm 12:1-2) como uma indicação de nossa aceitação e o acolhimento da nossa parte na história contínua e desdobrável do pacto fiducial com Deus. Nossa vida em Cristo mantém um “contexto específico onde liberdade e vocação são informadas pelo que foi prometido (ou seja, a aliança de Deus), o que foi fornecido (ou seja, morte e ressurreição de Cristo), e o que foi chamado (ou seja, nossa fiel obediência no corpo de Cristo)” (King et al., 2013, p. 13).

Nenhuma cristologia é completa sem compreender o papel do Espírito. A transformação humana para a imagem de Deus em Cristo e nossa capacidade de participar do trabalho contínuo de Deus no mundo são possibilitadas pelo trabalho do Espírito. Cristo enviou seu Espírito como o Sustentador e Aperfeiçoador. O Espírito permite que toda a criação se torne o que foi criada para ser (Gunton, 1993). O Espírito capacita a transformação humana para a imagem de Deus como pessoas únicas. O chamado ao relacionamento é evidente no amor de Deus pelo mundo e no compromisso contínuo com a criação e o trabalho contínuo de redenção através do Filho e aperfeiçoamento através do Espírito. De alguma forma o Filho

e o Espírito trabalham juntos dentro da pessoa humana para redimir, aperfeiçoar e sustentar (Whitney, 2013).

Antropologia trinitária

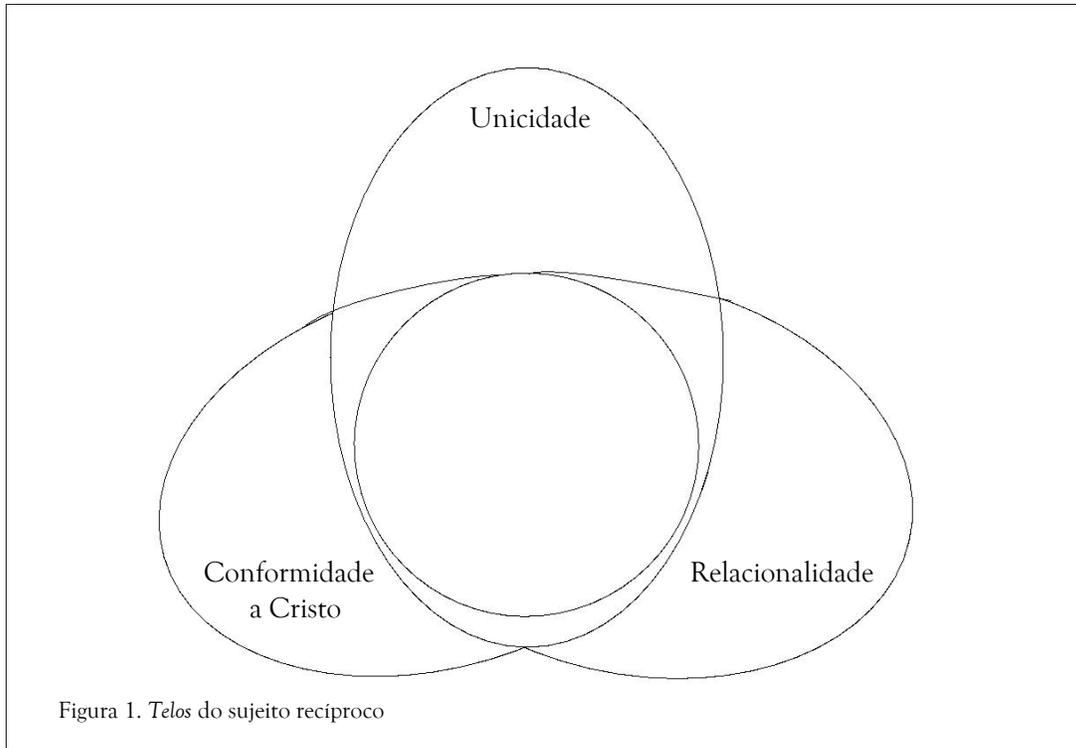
Além das perspectivas cristológicas, é proposta uma compreensão da personalidade ideal, informada pelas inter-relações do Deus Trino. Baseando-se na Trindade como uma analogia teológica, embora uma analogia limitada, as relações das pessoas únicas da Trindade são comparadas ao modo como as pessoas humanas devem existir no e através do relacionamento. Esta analogia teologicamente fundamentada fornece uma lente através da qual o desenvolvimento humano e a aplicação clínica podem ser compreendidos.

A doutrina da Trindade revela que Deus existe como Pai, Filho e Espírito Santo. As três pessoas divinas da Trindade vivem em unidade como uma só, mas permanecem como três pessoas distintas. A comunhão da Trindade não compromete o caráter distintivo das três pessoas. Desta forma, a *particularidade* e a *relacionalidade* coexistem porque sua afinidade é caracterizada pela perfeita reciprocidade onde os três vivem um com o outro e para o outro.

Dentro da Trindade, há unidade e singularidade (ou diversidade). Na teologia trinitária, a relação vem de mãos dadas com a particularidade. O conceito teológico de *perichoresis* se refere à habitação mútua dentro da Trindade, o que significa que as três pessoas da Trindade habitam uma com a outra e uma dentro da outra. Assim, ele descreve um modo de estar em comunhão que não sacrifica a diferença ou a diversidade. “Deus é o que ele é apenas como uma comunhão de pessoas, cuja particularidade permanece no centro de tudo o que ele é, pois cada um tem sua própria maneira de ser” (Gunton, 1993, p. 191). Zizioulas (1991) escreve que o ser de Deus não é uma unidade em branco, mas um ser em comunhão. A particularidade de Pai, Filho e Espírito é tão vital quanto sua unidade como um só. Além disso, há uma interdependência ontológica e uma reciprocidade das três pessoas da Trindade.

Nos parágrafos seguintes, sugiro que viver como seres feitos à imagem de Deus é existir como seres recíprocos - isto é, como indivíduos únicos que vivem em relação com Deus, com

os outros seres humanos e com a criação. A singularidade refere-se a viver como indivíduos distintos e diversos. Unidade refere-se às relações humanas com Deus, com os outros e com o resto da criação. É importante esclarecer que, embora através de nosso relacionamento e interações com Deus e outros seres humanos reflitam a natureza trina, os seres humanos não são constituídos pela natureza trina. Existe uma descontinuidade entre a unidade da Trindade e a unidade entre as pessoas. Os seres humanos são pessoas discretas e não são constituídos pela mesma essência do Pai, do Filho e do Espírito da Divindade. As pessoas humanas são essencialmente desvinculadas umas das outras e são essencialmente desvinculadas de Deus. Para ser claro, os humanos não compartilham uma natureza divina como os membros da Trindade. Deus é trino e os seres humanos não o são (Anderson, 1982). Nem estou tentando construir o caso de que os humanos individuais sejam compostos de três entidades, aspectos ou funções - sejam eles Pai, Filho e Espírito; id, ego e superego; ou corpo, mente e espírito. Esta não é a intenção. Ao contrário, sugiro que ser portador da *imago Dei* é refletir a unidade e singularidade da Trindade dentro de nossas próprias relações com o divino, os outros humanos e a criação. A vida relacional do Deus trino não é representada *dentro* de nós mesmos, mas *entre* nós mesmos. Outra distração útil entre a particularidade e a relação da divindade e entre os humanos é que, embora ambos sejam descritivos ontológicos do ser e da essência de Deus e dos humanos - a dinâmica criada entre particularidade e relação através da reciprocidade para os humanos é também uma questão de epistemologia. Os seres humanos passam a conhecer suas particularidades ontológicas e sua relação através de suas interações contínuas com Deus, os seres humanos e a criação. Em suma, embora haja descontinuidade na analogia, ela não torna inútil a interpretação. Os seres humanos não são idênticos à *imago*, mas portam a *imago*.



Telos

Em conjunto, as antropologias cristológica e trinitária apontam para a importância de se tornar como Cristo como seres únicos através de relações recíprocas. Como tal, o *telos* humano não é um destino, mas é uma dinâmica contínua que envolve ser conformado à semelhança de Cristo como indivíduos únicos no relacionamento com Deus, a humanidade e a criação. Não há referência para se ter alcançado o *telos*. Dito isto, embora o *telos* não seja um destino (pelo menos deste lado da eternidade), ele tem uma direção para o que para Deus criou a humanidade. Eu entendo este objetivo para a humanidade de três maneiras.

Conformidade com Cristo

Primeiro, como cristãos, afirmamos que somos feitos à imagem de Deus. Como discutido anteriormente, a Bíblia declara que Cristo é a imagem perfeita de Deus. Tornar-se

como Cristo é parte de nossos *telos* (ver Figura 1). Ser conforme à semelhança da imagem de Deus em Cristo é um *telos* compartilhado entre os humanos. Assim, assumimos os caminhos de Cristo e crescemos em direção ao caráter de Cristo. Os crentes devem levar o comando de Jesus a seus discípulos para “seguir-me” literalmente. Eles seguem de coração suas ações de amor, cuidado, libertação, justiça, cura, reconciliação e redenção. Como tal, a conformidade com Cristo não significa uniformidade com Cristo. Como discutimos mais abaixo, todos nós somos criações únicas, e devemos nos tornar mais parecidos com Cristo com nosso ser único. Devemos nos tornar *como* Cristo, não devemos *vir-a-ser* Cristo.

Exclusividade

Segundo, embora sejamos chamados à conformidade com a imagem de Deus em Cristo, isso não significa uniformidade com Cristo. Um elemento do *telos* humanos é ser e tornar-se mais plenamente a pessoa única que Deus criou cada pessoa para ser (ver Figura 1). Assim, embora o *telos* humano deva se tornar mais parecido com a imagem de Deus em Cristo, cada pessoa faz isso de forma única - com seus próprios dons, forças e paixões particulares.

Inerente na *imago Dei* está o valor da singularidade. As perspectivas cristológicas da *imago* destacam que o Filho eterno veio habitar com a humanidade como o homem judeu Jesus de Nazaré. A antropologia trinitária enfatiza a singularidade das três pessoas da Trindade - o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Uma nunca é comprometida por outra. O Pai permanece o Pai; o Filho permanece o Filho; e o Espírito permanece o Espírito, cada um contribuindo de forma única para a história da salvação. Ao mesmo tempo, porém, os três permanecem um só. A unidade da Trindade não compromete a singularidade do Pai, do Filho e do Espírito (Torrance, 1989, 1992). Através do Credo Niceno, afirmamos as relações únicas entre os membros da Trindade:

Acreditamos em um só Deus, o Pai, o Todo-Poderoso, criador do céu e da terra ... Creemos em um só Senhor, Jesus Cristo, o único Filho de Deus, ... Para nós e para nossa salvação... Creemos no Espírito Santo, o Senhor, o doador da vida, que procede do Pai e do Filho.

No coração da teologia ortodoxa está o reconhecimento da coerência das diferentes atividades atribuídas ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Por exemplo, é o Espírito Santo que toma a liderança que nos permite participar da vida contínua de adoração do Pai pelo Filho. Embora não sejamos capazes de compreender ou explicar plenamente a Trindade imanente, podemos conhecer a obra de Deus no mundo da criação, da redenção e do aperfeiçoamento do Espírito (Whitney, 2013). O trabalho do Filho é aparente através da justificação e o trabalho do Espírito através do processo contínuo de santificação. Nossa salvação e nossa glorificação de Deus não são possíveis sem cada membro da Trindade.

O significado da singularidade é demonstrado ainda mais através do trabalho do Espírito. Nossa tradição cristã frequentemente enfatiza o trabalho unificador do Espírito. O Espírito atrai as pessoas através de Cristo para o Pai, e é o Espírito que unifica a comunhão dos santos. É importante reconhecer que, embora o Espírito seja o agente reconciliador e unificador no trabalho nas relações humano-divinas e entre os seres humanos, tal trabalho não abole, mas mantém ou mesmo fortalece a particularidade. Somos unificados não para a assimilação ou homogeneização, mas para o relacionamento com os outros - relacionamento que não subverte, mas estabelece e afirma o outro, seja Deus ou os seres humanos (Gunton, 1993). Através do mesmo Espírito são dados diferentes dons aos indivíduos - cura, sabedoria, profecia, pregação, discernimento, falar em línguas... e estes dons são dados “para o bem comum” (1 Cor. 12:7). Estes dons únicos contribuem para nossa unidade. O corpo de crentes encontra a completude na diversidade humana. Paulo pergunta: “Se o corpo inteiro fosse um olho, onde estaria a audição? Se o corpo inteiro fosse audição, onde estaria o olfato?”. (1 Cor. 12:17). As particularidades permitem um todo unificado.

Como a analogia do corpo e suas muitas partes ilustra, a relação vem de mãos dadas com a particularidade. Pois não há distinção sem unidade. As identidades pessoais dos membros da Trindade emergem de seus relacionamentos. Por definição, não há Pai sem o Filho. Um indivíduo reconhece sua singularidade no relacionamento com outro. Em certo sentido, o outro fornece uma orientação para que o eu seja dado a conhecer. Por exemplo, sem dúvida, através da unidade e intimidade do casamento, nós reconhecemos mais plenamente

nossas “particularidades” e nos tornamos conscientes de nossos padrões e hábitos únicos. É em relação ao outro que nos encontramos mais plenamente, não apenas ao outro, mas também a nós mesmos.

Relacionalidade

Por mais que celebremos a singularidade humana, *telos* não é um empreendimento individual. *Telos* insiste na relacionalidade. Deus se estende à humanidade através de seu Filho, e atrai a humanidade para o próprio Deus através do Espírito. O amor e a afinidade estão no centro da criação. Deus criou a humanidade para estar em relação com Deus, com a humanidade e com a criação mais ampla de Deus. Cristo, como a imagem perfeita, exemplifica este amor e unidade. O Evangelho da representação de Jesus, feita por João, é claramente a favor de um dos principais significados da filiação: a identidade essencial com o Pai (Barrett, 1978). Jesus atesta a unidade de Pai e Filho quando ele reza: “Tu, Pai, estás em mim e eu estou em ti” (Jo 17,21). Fazendo o caso de que o Pai e o Filho partilham a unidade dentro da diversidade, ele diz aos discípulos: “Porque assim como o Pai tem vida em si mesmo, assim também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo” (Jo 5,26). O Arcebispo de Cantebury, Rowan Williams, escreve:

Ser plenamente humano é ser recriado à imagem da humanidade de Cristo; e que a humanidade é a perfeita “tradução” humana da relação do Filho eterno com o Pai eterno, uma relação de amor e adoração à doação de si mesmo, um derramar de vida em direção ao Outro. (Williams, 2012)

Nós, como seres humanos, somos criados demais para estarmos em tais relacionamentos amorosos uns com os outros e com Deus. Temas similares de relacionalidade são evidentes na teologia trinitária. Embora os cristãos afirmem os distintos membros da Trindade, o cristianismo é uma fé monoteísta. Nós acreditamos em um só Deus. Um dos maiores mistérios da fé cristã é nossa compreensão da natureza trina de Deus - que Deus pode ser simultaneamente um ser e três pessoas. Karl Barth (1975) escreveu: “Os modos divinos de

ser mutuamente condicionados e se permeiam tão completamente que um está sempre nos outros dois” (p. 370). Embora os três sejam desintegrados, eles não são separados; eles existem um com o outro e um para o outro. João começa seu Evangelho com esta espantosa realidade: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus” (Jo 1,1). João testemunha a *distinção* e a *unidade entre* o Pai e o Filho. Não só o Pai estava com a Palavra (o Filho), mas a Palavra era Deus. Já vimos que Jesus testemunha a unidade do Pai e do Filho recontando não somente sua total dependência do Pai, mas também declarando que aqueles que veem o Filho, veem o Pai.

Assim, entendemos que a relação é seminal para a *imago* (ver Figura 1). Os seres humanos refletem esta relacionalidade. Assim como Deus existe em relação, o ser humano deve ser em relação - “Ser humano é ser criado em e para relação com os outros divinos e humanos” (Gunton, 1993, p. 222). Este conceito é amplamente representado no Novo Testamento, e incorporado no modelo integrador de Sandage e Shults (2007). Todos os crentes são chamados por Deus para fazer parte de uma comunidade relacional, colocada no corpo de Cristo pelo Espírito (1 Cor. 12:13). Ao nos lembrar que comunidade é o que Deus pretende, Bonhoeffer (1954) sugere que “a fraternidade cristã não é um ideal que devemos realizar; é antes uma realidade criada por Deus em Cristo da qual podemos participar” (p. 30). Para o teólogo Stan Grenz (2001), a imagem de Deus não está no indivíduo, mas na relacionalidade das pessoas em comunidade.

A Importância da Reciprocidade

Reciprocidade é o elo que mantém as polaridades relacionais de singularidade e unidade como uma pessoa está em conformidade com a imagem de Deus. Unidade e singularidade - em reciprocidade - estão no coração do Deus trino. As três pessoas permanecem únicas através de suas inter-relações mútuas. O termo teológico *perichoresis* (co-inerência, habitação mútua) foi aplicado à Trindade para capturar a natureza única dessas inter-relações recíprocas. Cada pessoa da Trindade encontra ser uma na outra sem coalescência. Reflexões

sobre a reciprocidade entre o Pai e o Filho podem ser encontradas, por exemplo, no Evangelho de João. O Pai e o Filho são um só e o Filho também foi enviado pelo Pai. O Pai cometeu tanto a doação da vida quanto a responsabilidade do julgamento ao Filho. No entanto, o Filho julga e quer somente como o Pai. O Pai dá poder e autoridade ao Filho, e o Filho reciprocamente, seguindo o exemplo do Pai.

A dinâmica recíproca é vista ainda mais na oração do sumo sacerdote João 17. Jesus reza: “Pai, desejo que também aqueles que me deste, estejam comigo onde estou, para ver minha glória, que me deste porque me amaste antes da fundação do mundo” (Jo 17,24). O Pai prodigaliza o amor divino sobre o Filho e assim o glorifica. Por sua vez, o Filho retribui o amor recebido do Pai e assim glorifica o Pai eternamente (Gunton, 1993). Este não é um exemplo de “uma mão ajuda a outra” - Eu lhe darei glória se você me der glória. Ao contrário, no amor o Pai dá vida ao Filho, e o Filho escolhe de sua própria vontade glorificar o Pai.

Moltmann (1996) resume muito bem:

De acordo com a doutrina cristã da Trindade, as três Pessoas divinas existem uma com a outra, uma para a outra e uma na outra. Elas existem uma na outra porque se dão mutuamente espaço para o pleno desdobramento. Existindo mutuamente uma na outra, elas formam sua única comunhão trinitária. (p. 298)

A reciprocidade mútua entre o Pai, o Filho e o Espírito permite-lhes experimentar a diversidade - em união - experimentar simultaneamente a unidade e a singularidade. Dentro da Trindade, não há nenhum impacto um sobre o outro. Cada um deles contribui de forma única para seu trabalho unido. A particularidade do Pai, do Filho e do Espírito é tão vital quanto sua afinidade. Através do Espírito participamos da comunhão do Filho com o Pai (Torrance, 1989, 1992). O Filho e o Espírito *atuam* dentro do reino criado. De alguma forma a reciprocidade está misteriosamente presente na forma como o Filho e o Espírito trabalham juntos dentro da pessoa humana para redimir, aperfeiçoar e sustentar.

Imaginando Deus

A fim de ampliar a compreensão da proposta de conceituação do sujeito recíproco para além da descrição anterior como uma interpretação puramente relacional da *imago* na edição original de [The Reciprocating Self](#) (Balswick et al., 2005), a seção seguinte destaca interpretações relacionais, funcionais, dinâmicas e direcionais da *imago* encontradas na teologia atual (ver King & Whitney, 2015).

A Imagem Relacional

A antropologia teológica sugere que ter a imagem de Deus significa viver como indivíduos únicos em relacionamentos recíprocos com os outros. Ser humano é ser um ser particular em relacionamentos, distinto e único, mas inseparavelmente ligado ao outro, pois “todos os particulares são formados por seu relacionamento com Deus e com o criador e redentor e um com o outro” (Gunton, 1993, p. 207). A particularidade é descoberta no relacionamento com nosso Criador, nosso Redentor, nosso Sustentador, e uns com os outros. Para que a humanidade realize sua intenção criada, a humanidade deve então ser entendida como a humanidade social (Gunton, 1993). É o encontro do eu com o divino e o outro humano que lhe permite realizar sua singularidade. Ser humano é estar em relação com o outro. O ser humano experimenta seu eu único de forma mais completa quando está em um relacionamento saudável com Deus ou com outro. Macmurray (1961) afirma: “As pessoas se constituem, fazem umas das outras o que são” (p. 17). Em Lucas 17:20-21, Jesus proclama, “O reino de Deus está entre vós”, sugerindo a alguns comentaristas que o reino de Deus é inicialmente evidente nas relações entre crentes e apenas um sinal do que está para se tornar.

Este entendimento relacional da *imago Dei* sugere que ser humano envolve viver em relações recíprocas e autênticas com os outros. Seguindo o padrão de vida vivido por Jesus Cristo - entre ele mesmo como o Filho de Deus e o Pai, entre ele mesmo como Jesus e o povo de Deus, ou o padrão como melhor entendido pela Trindade - tais relacionamentos são

caracterizados pela reciprocidade, dar e receber, e permitem que o eu seja conhecido mais plenamente no processo de conhecer o outro. Em tais relacionamentos há espaço para se ser simultaneamente e para estar em relação um com o outro. Há espaço para encontrar o outro e para encontrar o eu através do outro. O eu nunca se perde em face do outro. O outro não colide com o eu, mas o outro promove a presença do eu. Nas relações de reciprocidade há dar e receber, e receber e dar. Uma alta visão tanto do eu quanto do outro é necessária para valorizar o dar e o receber. Em matemática, a definição de recíproco reflete esta distinção simultânea dentro da unidade. Segundo o Webster's Dictionary, um recíproco é “um par de quantidades cujo produto é unidade”. Os cristãos poderiam dizer que ser humano é viver como quantidades únicas, cujo produto é unidade. Assim, a singularidade e a unidade são ambas centrais para nossa imagem de Deus.

De uma perspectiva relacional, a ênfase da imagem é a singularidade e unidade simultâneas, bem como a reciprocidade que mantém o eu e os outros simultaneamente distintos e juntos. Por exemplo, Gunton (1993) enfatiza a teologia da particularidade e a teologia da relação. Como psicólogos cristãos, este reconhecimento da sacralidade da singularidade humana é um dom profundo que podemos oferecer a nossos estudantes e/ou pacientes. Os humanos anseiam por ser conhecidos e aceitos como nós mesmos. O Salmo 139 poeticamente faz este ponto ao descrever nosso eu singularmente criado como uma obra maravilhosa do Deus vivo:

Pois foste tu quem formou minhas partes íntimas; tu me uniste no ventre de minha mãe. Eu te louvo, pois fui feita com temor e maravilha. Maravilhosas são as tuas obras; isso eu sei muito bem. Minha moldura não foi escondida de ti, quando eu estava sendo feito em segredo, intrinsecamente tecida nas profundezas da terra. (vv. 13-15)

Tudo é criado por Deus para ser e se tornar o que é, e não outro. Nós somos seres distintos e particulares. Da mesma forma, nutrir a capacidade de nossos pacientes, estudantes e/ou paroquianos de estarem em relacionamentos mutuamente benéficos os promove em sua

jornada de realização dos propósitos de Deus para eles. As interpretações funcionais contribuem para uma melhor compreensão da natureza das relações mutuamente benéficas.

A imagem funcional

Destaca-se um matiz importante para esta reciprocidade pelas recentes interpretações “funcionais” da *imago*. Essa abordagem enfatiza como os seres humanos devem se relacionar com o resto da criação e se baseia na comissão que Deus deu a Adão e Eva em Gênesis. Esta interpretação sugere que a imagem de Deus é aparente quando os seres humanos agem - quando eles exercem corretamente a autoridade que Deus lhes deu (Mouw, 2012). Harry Kuitert (1972) descreve os humanos como “parceiros do pacto”, o que enfatiza um “papal” que Deus deu aos humanos para assumirem como imagem viva de Deus. A partir desta perspectiva, nosso chamado como humanos é sermos portadores de imagem, e o fazemos sendo parceiros do pacto. O “pacto” enfatiza a importância dos relacionamentos, enquanto a “parceria” aponta para o privilégio e a responsabilidade de viver com Deus, com os companheiros humanos e com a criação.

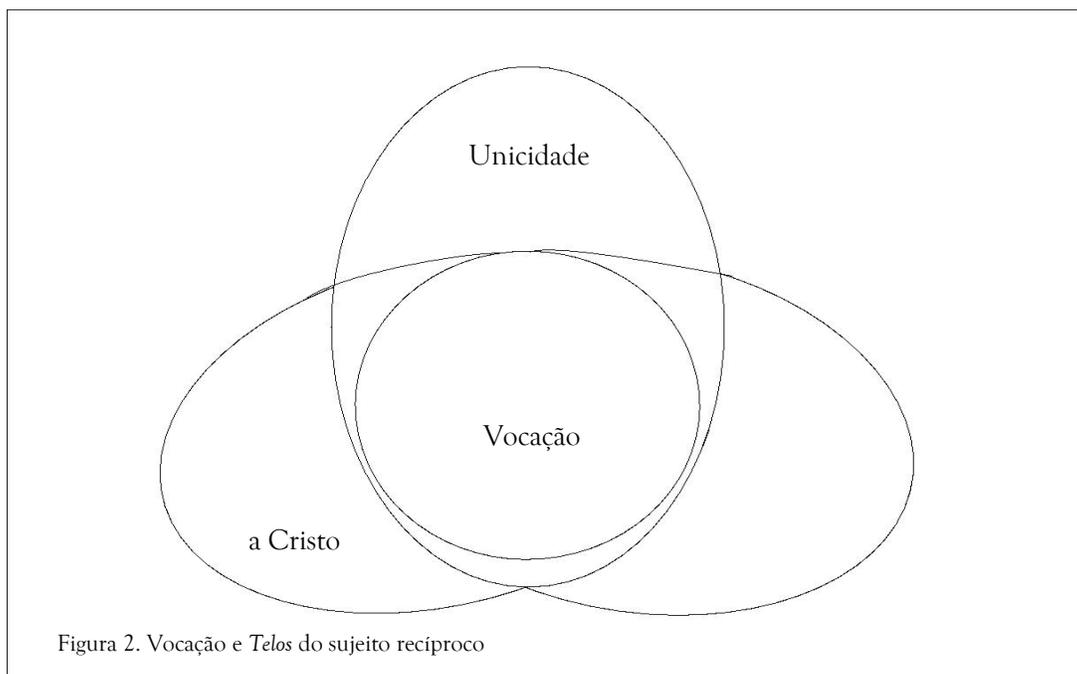


Figura 2. Vocação e *Telos* do sujeito recíproco

Esta visão não só é consistente com nossa sugestão do sujeito recíproco, mas amplia muito bem a honra e responsabilidade que temos em nos relacionarmos não apenas com Deus e com os outros seres humanos, mas também com o resto da criação. Esta interpretação funcional reconhece a comissão que Deus deu a Adão e Eva em Gênesis para ter domínio sobre o resto da criação. Mouw (2012) ressalta que esta característica de exercer domínio é aplicada de forma única aos seres humanos entre as criaturas. Conseqüentemente, portar a imagem de Deus é aparente quando os seres humanos são administradores responsáveis pela criação que Deus deu à humanidade. Embora uma preocupação no momento de escrever a primeira edição do [The Reciprocating Self](#) há mais de dez anos, o cuidado com o meio ambiente é hoje uma questão social dominante para nosso mundo de hoje. Esta tendência cultural informa e expande a formulação original do Sujeito recíproco. Sem dúvida, viver como um “sujeito recíproco” inclui viver como parceiros do pacto com a ordem natural. Joel Green (2004) resume muito bem:

Nossa vocação humana, dada e capacitada por Deus, é nos relacionarmos com Deus como parceiro de Deus no pacto. Unir-se em companhia da família humana e em relação a todo o cosmos de maneiras que reflitam o amor de Deus pelo pacto. Isto é realizado e modelado de forma suprema em Jesus Cristo. (p. 197)

Além disso, a ênfase funcional frequentemente destaca o significado da vocação como a expressão única de um indivíduo de contribuir para o trabalho contínuo de Deus no mundo. A verdadeira humanidade ocorre em nossa participação ativa - recebendo e respondendo à vida do Deus trino nos domínios sociais e contextuais em que Deus nos colocou (Webster, 2003). Deste ponto de vista, o sujeito recíproco é um indivíduo que vive a vida contribuindo de maneira significativa para os contextos e sistemas em que se vive. Como tal, a salvação oferece liberdade através da qual podemos abraçar nossa parte na contínua e desdobrável história de redenção de Deus. Assim, a vocação é concebida como um consentimento alegre e ativo para engajar e contribuir para o trabalho de Deus como indivíduos únicos que se conformam com a semelhança de Cristo. Desta perspectiva, a vocação pode ser representada pela confluência daqueles lugares em nossas vidas onde nossa conformidade com Cristo como indivíduos

únicos se relaciona com o mundo mais amplo (ver Figura 2). Nosso *telos* é então entendido como um convite a uma nova ordem - uma ordem estabelecida e definida pelo padrão, os logotipos de Cristo, e um convite à participação no trabalho contínuo de Deus neste mundo.

A Imagem Dinâmica

A psicologia do desenvolvimento descreve em detalhes a importância das relações para o desenvolvimento humano em cada etapa da vida (Lerner, 2015; Overton, 2015). Pesquisas psicológicas recentes sobre o desenvolvimento espiritual também destacam a importância do desenvolvimento da transcendência relacional (King & Boyatzis, 2015; Miller, 2015; Tomlinson, Glenn, Paine, & Sandage, 2016) - a consciência de nossa conexão ou relacionamento com Deus. Além disso, no coração do Evangelho está um Deus que deseja relacionar-se com sua criação de uma maneira tão profunda que Deus se tornou humano e sacrificou seu Filho amado a fim de estar em comunhão conosco. Entendemos que nossa salvação depende de Cristo e de nosso relacionamento com Deus ao receber e aceitar este dom de graça de Deus. Como resposta a esse dom magnânimo, oferecemos nossas vidas como sacrifícios vivos (Rm 12,1). Nossas vidas como cristãos são baseadas em um relacionamento de amor contínuo com Deus. Mais ainda, é através do trabalho contínuo do Espírito Santo em e através de nós - e de nossa resposta ao Espírito - que somos santificados e aproximados da semelhança de Cristo em nossa própria singularidade.

Esta visão pode ser descrita como uma “compreensão dinâmica” da *imago* e argumenta que a imagem não é uma capacidade ou habilidade estática, mas sim que a imagem de Deus se torna aparente à medida que os humanos se conformam com Cristo através das interações entre si, Deus e a criação (King & Whitney, 2015). A partir desta perspectiva, uma conversa mais produtiva pode ser discutir *como* os humanos se assemelham a Deus, ao invés *de qual* é a imagem. O primeiro é um verbo, sugerindo que a imagem de Deus envolve ação (ou seja, participar das obras de criação, redenção e aperfeiçoamento de Deus), enquanto o último é um substantivo e sugere que a imagem é uma entidade fixa. Esta perspectiva dinâmica enfatiza que

a imagem de Deus é um processo contínuo. Portanto, embora qualidades, propriedades ou capacidades possam ser relevantes para a *imago*, isto não significa que tais qualidades sejam “imóveis” (Weber, 2003, p. 86). Assim, como King e Whitney (2015) discutem, a *imago* ou o tornar-se imagem de Deus que pode envolver capacidades específicas as quais permitam aos humanos se engajarem e responderem à comunhão com o Deus Trino. Todos os seres humanos são criados à imagem de Deus, mas nem todos estão se movendo em direção à plena realização de sua capacidade de ser imagem de Deus. Da perspectiva de Webster, os humanos “tornam-se” o que foram criados para ser “através da participação no drama da criação, salvação e consumação” (Weber, 2003, p. 227). Desta forma, nunca possuímos ou alcançamos nossos *telos*, “antes a vida é um movimento perpétuo de recepção e resposta” a um dom e à absoluta generosidade do Deus trino (Weber, 2003, p. 228).

Assim, a *imago* é dinâmica, na medida em que decorre do contínuo engajamento humano com o ser e a atividade do Deus Trino. Por exemplo, a *imago* é aparente quando perseguimos a vocação de encontrar o nosso lugar no serviço ao mundo de Deus. A ênfase da perspectiva dinâmica é no potencial de mudança ou para que a *imago* se torne mais manifesta à medida que um indivíduo se transforma através de sua participação (consciente ou não) no trabalho de Deus no mundo. Tal conceitualização afirma a importância de várias qualidades como razão, vontade, amor e capacidades relacionais identificadas por diferentes abordagens estáticas da *imago*, mas enfatiza o processo pelo qual estas qualidades permitem que um indivíduo se engaje na atividade contínua de Deus.

A Imagem Direcional

Embora a *imago* seja entendida como dinâmica e emergente através do relacionamento e da vocação, a cristologia oferece uma direção específica para este movimento, essa direção é para a imagem de Deus revelada em Cristo. King e Whitney (2015) unem a abordagem dinâmica e direcional para enfatizar que a imagem de Deus envolve uma trajetória e se dirige especificamente para nos tornarmos mais parecidos com Cristo enquanto vivemos a relação

modelada pela Trindade. Embora os humanos não cheguem à conclusão ou perfeição em nossas vidas terrenas, através do trabalho do Espírito, o Sustentador e Aperfeiçoador de nossa fé, os humanos podem viver mais plenamente a vida de amor que Cristo exemplificou. Fomos criados com a capacidade de transformação, e Jesus é o modelo para a humanidade (Crisp, 2015; Tanner, 2010).

No contexto da discussão da visão de Tomás de Aquino sobre a Encarnação, Gerald O'Collins (2002) escreveu: “A encarnação também deve ser reconhecida como o mais alto desenvolvimento concebível para a humanidade”. Cristo, como o *Logos*, é o padrão para toda a humanidade e apresenta um exemplo que a humanidade pode seguir. Como tal, Cristo é tanto o Alfa quanto o Ômega (ver Thompson, 2014). Ele é tanto a fonte de toda a criação quanto o objetivo de toda a criação. Consequentemente, tornar-se como Cristo é parte do *telos* humanos (ver Figura 1).

Assim, quer se baseie em interpretações relacionais, funcionais e/ou dinâmicas da *imago*, uma abordagem direcional informa todos os três aspectos específicos, que nossas relações, nossas ações e nossa transformação nos atraem mais para nos tornarmos como Cristo. Assim, os cristãos apontam as Beatitudes (ver Hunsinger, 2015) e o fruto do Espírito como metas para o desenvolvimento humano. Assim, podemos dizer com confiança que o *telos* humano é caracterizado pela compaixão, bondade, mansidão, paciência, paciência, perdão, amor, paz, gratidão e inspiração pela Palavra de Cristo (Marshall, 2001). Tornar-se como Cristo aponta novamente para a importância da abordagem dinâmica. Kathryn Tanner (2010) integra abordagens dinâmicas e direcionais. Ela enfatiza que, para se tornar como Cristo, os humanos precisam se apontar para Cristo e permanecer ativa e receptivamente em Cristo com a ajuda do Espírito.

Graça Comum

Uma questão importante que muitas vezes surge em uma discussão sobre o *telos* cristão é a questão do “não-crente”. Eu apresentei um *telos* claramente cristão que envolve estar em

conformidade com a imagem de Cristo através da relação com Deus. Esta formulação de *telos* é relevante para não-cristãos? Eu acho que sim. A doutrina da graça comum permite uma compreensão dos dons da bondade e presença de Deus em toda a criação (King & Whitney, 2015). Especificamente, a graça comum sugere que o Espírito está movendo e transformando vidas e culturas, quer os envolvidos reconheçam isto ou não. É importante notar que a noção de graça comum não denota que os dons da graça comum dados a todas as pessoas por Deus ofereçam salvação, mas sim que tornem manifesta a bondade de Deus. Estes são vislumbres e lembretes do Reino de Deus que virá, onde todos estarão inteiros e completos. O pecado frustra a forma como os homens se relacionam com Deus, impede nossa conformidade com Cristo e perturba a ordem criada; não corrompe totalmente a criação nem altera o compromisso de Deus com a humanidade (Moltmann, 1985). O amor da aliança de Deus continua a sustentar graciosamente a humanidade e permite que os humanos sejam conformados à semelhança de Cristo (ver King & Whitney, 2015).

Implicações para ser humano

Embora alguns sugiram que a natureza humana é dotada da imagem de Deus, não estou preparado para comentar com certeza sobre a natureza substantiva da *imago*. Dito isto, sustento que os seres humanos são imagens de Deus quando vivem em reciprocidade com Deus, com os seres humanos e com o resto da ordem criada. Nesta perspectiva, a reciprocidade é tanto o meio como o fim da vida humana. Nosso *telos*, o objetivo de Deus para os humanos, é viver em perfeita reciprocidade com Deus, com os outros e com a criação à medida que eles se tornam mais parecidos com Cristo, e o meio pelo qual nos damos conta disso é através da relação com Deus, com os outros e com a criação.

O Eu e o Outro Divino

Fomos criados para estarmos em relação com Deus. Este relacionamento deve ser caracterizado pela singularidade, unidade e reciprocidade e resulta em nos tornarmos como Cristo. Semelhante, embora não seja o mesmo que as inter-relações dentro da Trindade, o ser humano deve experimentar uma comunhão simultânea com Deus que não ponha em risco nossa particularidade.

Ao longo da Bíblia, Deus afirma continuamente a singularidade humana. A interação de Jesus com a mulher no poço em Samaria (Jo 4,1-42) ilustra este ponto. Ele interage com ela como um indivíduo único com necessidades específicas. Ele a reconhece e a aceita como uma mulher e um samaritano. Ele não apenas aborda a necessidade sentida de sua sede, mas fala aos problemas emocionais e relacionais específicos dela. Jesus também revela gradualmente sua própria identidade única. A mulher o reconhece primeiro como judeu, depois como rabino, e finalmente como profeta. Jesus responde declarando sua distinção como o Messias e os meios pelos quais adorar a Deus. Nesta interação, tanto as particularidades da mulher quanto as de Cristo permanecem intactas. O encontro entre Jesus e a mulher no poço também ilustra a doação recíproca - Cristo reconhece as necessidades da mulher e se oferece para saciar sua sede espiritual. Ela, por sua vez, sai e proclama a verdade dada por Jesus e atrai outros a acreditarem e adorarem Jesus.

O relacionamento de uma pessoa com Deus é caracterizado pela singularidade tanto do criado quanto do Criador, e pela unidade entre os dois. Isto é evidente quando Jesus reza: “Como tu, Pai, estás em mim e eu estou em ti, que eles também estejam em nós” (Jo 17,21). Ao longo da Bíblia, a vida se encontra em Cristo - não em nós mesmos: “Eu vim para que tenhais vida, e a tenhais em abundância” (Jo 10,10). A vida plena se encontra no relacionamento com Cristo. O papel do Espírito nisto é “perceber o verdadeiro ser de cada coisa criada, levando-a, por meio de Cristo, a uma relação salvadora com Deus Pai” (Gunton, 1993, p. 189). De uma perspectiva mais próxima, experimentar o amor de Deus é como a

“última base segura” a partir da qual podemos explorar e viver plenamente a vida (ver Sandage et al., 2016).

Somos mais humanos quando estamos unidos a Cristo pelo Espírito Santo, permitindo-nos participar da união do Filho com o Pai e da glorificação do Pai. No final, o Espírito reunirá todos os crentes com toda a criação, reunindo-os no Filho, aquele em quem todas as coisas “se unem” ou encontram interconexão (Col 1,17). Grenz (2001) declara que este é o *telos* para o qual fomos criados: “Glorificar o Pai no Filho (através do Espírito) junto com toda a criação é a expressão última da *imago Dei* e, portanto, marca os *telos* para os quais os humanos foram criados no início” (p. 327, comentário parentético acrescentado). O objetivo de nossas vidas - o ponto da vida humana - é glorificar o Pai no Filho e através do Espírito.

Apesar desta união e reciprocidade com a vida da Trindade, a particularidade humana não se perde. Em nosso relacionamento com Deus, não só encontramos o Deus vivo, mas nos tornamos mais plenamente nós mesmos. Assim como dentro da Trindade os três por filhos, Pai, Filho e Espírito Santo, existem com, para e um no outro, assim Deus o faz com a criação, dando-nos o espaço necessário para sermos nós mesmos enquanto permanecemos em relação a Ele: “A presença residente de Deus dá ao ser criado para sempre o 'amplo espaço no qual não há mais câibras” (Moltmann, 1996, p. 308). Deus age não como um Outro dominante, mas como Aquele em quem vivemos e nos movemos e temos nosso ser. Moltmann (1996) explica que a relação com Deus não ameaça o caráter distintivo da criação: “Não é necessário que o mundo se dissolva em Deus, como diz o panteísmo, nem que Deus se dissolva no mundo, como sustenta o ateísmo”. Deus permanece Deus, e o mundo permanece criação” (p. 307). Nosso relacionamento com Deus não sacrifica nossa particularidade, mas permite que nos tornemos mais plenamente quem Deus nos criou para sermos. A teologia trinitária nos lembra que somos mais humanos quando Jesus Cristo nos leva à presença do Pai, atraindo-nos a Ele pelo Espírito Santo. É-nos oferecido um convite para participar da obra contínua de Deus como nosso “eu” único. Através do encontro e da participação no amor de Cristo, somos cheios da plenitude de Deus (Ef 3,16-19).

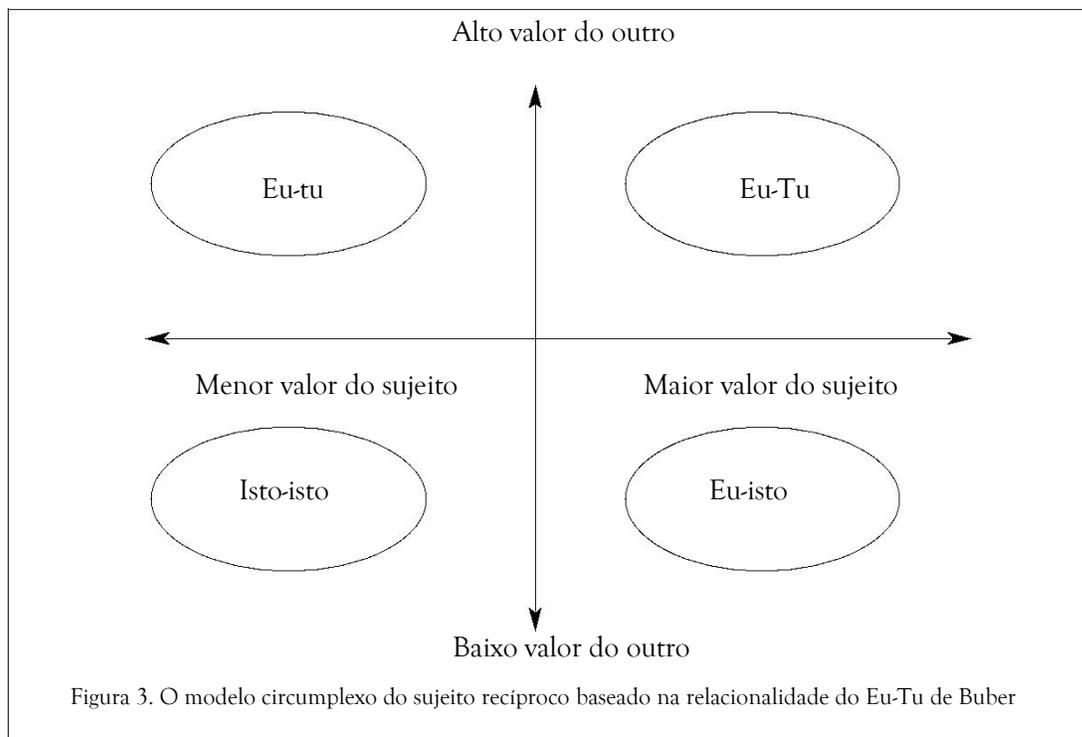
A cristologia nos lembra que os seres humanos são a imagem de Deus “não pela imitação humana de Deus, não pelo que somos nós mesmos, mas em virtude de algum tipo de incorporação do que permanece estranho para nós, essa mesma perfeição de Deus que não somos” (Tanner, 2010, p. 72). Como Tanner descreve, temos vida pela imagem de Deus e o fazemos “vivendo de Deus” - como um feto vivendo de sua mãe. Deus nos criou, Cristo nos oferece salvação, e o dom do Espírito nos permite ser moldados à imagem de Cristo. Ao “apegar-nos ao incompreensível que se apegou a nós”, encontramos a vida e ganhamos uma nova identidade e vocação que nunca seríamos capazes de alcançar em nossos próprios termos (Tanner, 2010, p. 56). O permanecer em Cristo permite a plenitude da vida (Jo 10,10; Col 2,9).

O Eu e o Outro Humano

Suportar a imagem de Deus é viver em relacionamentos recíprocos com Deus e com nossos semelhantes e tornar-se mais como Cristo. Martin Buber, um teólogo judeu, referiu-se a este tipo de relacionamento como uma relação “Eu-Tu”. A antropologia teológica de Buber (1970) era que os seres humanos devem estar em relações nas quais um eu completo, o “Eu”, está em relação mútua com um totalmente outro, o “Tu”. Isto supõe um autêntico encontro pessoal tanto do Eu quanto do Tu. Um não é dominante; o outro não é inferior. A relação é caracterizada especialmente pela reciprocidade da comunicação. Buber contrastou fortemente a relação “Eu-Tu” com a relação “Eu-isto” como formas distintas de relacionamento; o primeiro sendo apropriado à forma como uma pessoa deve se relacionar com os humanos e Deus, o segundo, a forma de se relacionar adequadamente com o mundo natural impessoal. Buber considerava a relação com as pessoas como se fossem coisas uma violação da humanidade e de Deus. Envolvendo-se em tais relacionamentos entre pessoas, o “eu” só podia experimentar a si mesmo como superior, enquanto também não via o outro como um eu inteiro, experimentando o outro apenas como um “ele” impessoal. Ambas as pessoas são assim

desumanizadas. Nem está se aproximando da imagem de Deus em Cristo, nem está realizando a plenitude de seu ser através da intimidade autêntica ou do encorajamento da vocação.

Em um relacionamento Eu-Tu, uma pessoa reconheceria e respeitaria a diferença entre ela e os outros, mantendo uma relação comunicativa com eles. Eles experimentariam unidade em seu reconhecimento mútuo de serem Tu um para o outro, mas cada um permaneceria pessoalmente distinto como Eu. Em tal relacionamento, ambas “pessoas encontram seu próprio ser no outro” (Anderson, 1982, p. 46). Buber escreve: “Eu preciso de um Tu para me tornar; tornando-se Eu, Eu digo Tu” (Buber, 1970, p. 62). Ser e se tornar é um processo dinâmico que, da perspectiva cristã, requer uma contribuição significativa e se torna mais parecido com o Cristo. O relacionamento Eu-Tu de Buber requer um Eu que já está sendo e um Eu e Tu que estão se tornando com e por causa um do outro.



Aplicando a teoria da relação de Buber, é apresentado um modelo circunplexo (ver Figura 3) a fim de ilustrar o sujeito recíproco e suas violações. Os nomes dos quatro modelos de afinidade derivam da escrita de Buber sobre a relação Eu-Tu e devem ser interpretados de acordo com a antropologia teológica presente neste trabalho. Ver Balswick et al. (2016) para uma série de expressões artísticas que captam muito das qualidades contrastantes de relacionalidade consideradas nesta discussão.

A relação Eu-Tu. Tal relacionamento Eu-Tu facilita simultaneamente a singularidade e a unidade. Tanto o eu quanto os outros experimentam a presença do outro de tal forma que permite que ambos se desenvolvam. Idealmente, nem o impacto nem a dominação ocorrem no contexto do relacionamento. Ao contrário, tanto o eu quanto o outro são reconhecidos e apreciados como únicos e diferenciados. Tal relacionamento permite que o eu e o outro se tornem mais plenamente aquilo que Deus os criou para serem e vivenciem mais plenamente sua particularidade em sua unidade. Tal relacionamento é consistente com a noção de parceiros do pacto que participam ativamente do trabalho contínuo de redenção de Deus à medida que se tornam mais parecidos com Cristo.

Relação Eu-Isto. A relação Eu-isto está em nítido contraste com a relação Eu-Tu. A relação Eu-isto é caracterizada por uma visão alta do eu e uma visão baixa do outro. O outro não é experimentado como um todo nem apreciado em sua totalidade. Na relação Eu-isto, o outro serve como um objeto, em um papel funcional ou utilitário para o eu, sem consideração pela sua singularidade criada. Na relação Eu-isto, o eu interage simplesmente com os outros humanos como coisas. O chamado para ser um parceiro do pacto com Deus que cuida do povo de Deus e da criação é negligenciado. O outro é instrumental, não integral, para o ser do eu. Os indivíduos que se relacionam com o outro como um “eu” estão freqüentemente dispensando. Eles têm uma visão positiva de si mesmos e uma visão negativa dos outros. Tais indivíduos evitam a proximidade com os outros por causa de expectativas negativas. No entanto, eles mantêm um senso de auto-estima através da negação defensiva do valor das relações íntimas. Tais indivíduos experimentam relações superficiais com os outros. O

potencial de transformação através do relacionamento com nossos *telos* em Cristo não é provavelmente realizado nesta dinâmica comprometedora.

Fusão: A relação Isto-Tu. Outra distorção da relação Eu-Tu é a relação fundida na qual o indivíduo tem uma visão baixa de si mesmo e uma visão alta do outro. Embora o outro seja mais valorizado do que o eu, isto não é feito de maneira saudável e diferenciada. Ao contrário, o outro é visto como uma fonte de segurança ou identidade para o eu. O outro não é reconhecido como um indivíduo único e respeitado, mas sim como alguém que existe para se conformar com as necessidades do eu. Tais indivíduos buscam relações próximas com o outro a fim de ganhar um senso de aceitação ou validação, para não mencionar crescer em direção à vocação. Eles parecem acreditar que se os outros agirem corretamente em relação a eles, eles atingirão um eu seguro. Isto pode levar a uma personalidade fundida. A singularidade individual e a distintividade se perdem. Não existe espaço para a autoexpressão individual neste modelo de relacionamento. Tampouco há espaço para reciprocidade. Nem o eu nem o outro têm qualquer espaço para o desenvolvimento pessoal. Consequentemente, o eu único do outro não é validado e se perde por estar em conformidade com os pensamentos, sentimentos e necessidades do eu ferido. Em termos “buberianos”, esta forma de relação poderia ser chamada de “tu”. Nesta formulação, o eu é referido como um “eu” e não como um “eu”, a fim de enfatizar a baixa visão do “eu”. Como o eu vê o outro como tendo algo a contribuir, a palavra “tu”, em vez de “eu”, é usada para transmitir que o outro é percebido como necessário ao ser do eu. A palavra tu não é capitalizada para denotar que o outro não está relacionado mutuamente como na relação Eu-Tu.

Dissociação: A relação Isto-Isto. O oposto da fusão é a dissociação, onde o eu tenta existir por si mesmo, e não em relação a outro. No quadrante final, a relação Isto-Isto é caracterizada por uma visão baixa do eu e uma visão baixa do outro. Ao contrário do modelo anterior, onde não existe espaço suficiente entre o eu e o outro para a autoexpressão, há muito espaço nesta dinâmica. O eu não se percebe digno de proximidade com o outro, nem espera que o outro ofereça proximidade. Tais indivíduos têm sido feridos com frequência em relacionamentos próximos. As expectativas negativas que elas formam os levam a evitar a

proximidade interpessoal para evitar a dor da perda e da rejeição. Defensivamente, elas permanecem em isolamento. Embora esperemos o trabalho contínuo do Espírito, as capacidades que tornam a *imago* manifesta são menos prováveis de serem desenvolvidas neste contexto.

O sujeito recíproco. A exploração das posições de relação acima fornece uma base pela qual o sujeito recíproco pode ser compreendido. O sujeito recíproco é o eu que, em toda sua singularidade e plenitude de ser, se relaciona plenamente com o outro em toda sua particularidade. O sujeito recíproco é o eu ou tu no relacionamento Eu-Tu. Buber (1970) escreve: “A relação é reciprocidade” (p. 62). É o eu que entra em relações mútuas com o outro, onde a distinção e a unidade são vivenciadas simultaneamente. Sujeitos em relação Eu-Tu são recíprocos, tendo a capacidade de dar e de receber. O ser recíproco não trata o outro como um mero objeto utilitário do qual ele só tira. Ele não busca a fusão, onde leva na medida em que exige a perda e o sacrifício do outro. Não é dissociado - onde não há dar ou receber. Ao contrário, o ser recíproco vive em relações mútuas de compartilhar e receber com os outros, permitindo que o eu e o outro cresçam mais plenamente nas capacidades que permitem a cada um imaginar mais plenamente a Deus e viver mais plenamente nas vidas e vocações únicas para as quais foram criados.

Conclusão

O objetivo deste artigo é fornecer uma perspectiva teológica sobre o ser humano. Como tal, a noção do sujeito recíproco serve como uma teleologia de desenvolvimento. O artigo propõe um *telos* para o ser humano - ser humano único e particular nas relações com o divino e outros criados por Deus, pois eles são conformados à imagem de Deus em Cristo. Em relacionamentos mutuamente recíprocos, encontramos o outro e a nós mesmos da forma mais completa. Achei esta formulação do sujeito recíproco útil não apenas para fornecer uma lente através da qual se pode avaliar teorias psicológicas - seja de desenvolvimento, personalidade ou clínica - a fim de compreender o que é mais consistente com as perspectivas bíblicas, mas

também forneceu e inspirou uma visão para o que espero para o povo de Deus confiado aos meus cuidados, tanto como ministra quanto como professora.

Como desenvolvimentista, esta perspectiva tem me encorajado a enfatizar a importância de desenvolver capacidades psicológicas que facilitem as relações humanas com Deus e a ordem criada por Deus. Estou menos preocupado em identificar uma qualidade, habilidade ou disposição singular limitada ou restrita que espelhe a imagem de Deus, mas favoreça uma compreensão mais dinâmica da imagem de Deus que é um processo dinâmico que permite aos humanos participar da vida do Deus trino e tornar-se mais parecido com Cristo (ver King & Whitney, 2015). Deste ponto de vista, a imagem de Deus não é apenas dinâmica, mas é direcional. É dinâmica na medida em que os seres humanos imaginam Deus como eles se relacionam com Deus, os seres humanos e a criação como eles participam da vida contínua da Trindade, e é direcional do ponto de vista de que Cristo é a imagem perfeita de Deus. Desta forma, trajetórias ótimas de desenvolvimento que alimentam a capacidade de relacionamento com os outros. Além disso, esta formulação trinitária e cristológica do *telos* informa uma compreensão de prosperar e florescer e fornece uma base importante para a integração da teologia e da psicologia (King & Whitney, 2015).

Embora o sujeito recíproco seja em última instância um objetivo escatológico, os psicólogos cristãos realizam o ministério de Cristo na Terra, permitindo que as pessoas aqui e agora, na medida do possível, se tornem mais plenamente seres recíprocos. Como tal, os psicólogos cristãos têm o potencial de serem embaixadores ativos de Cristo e estão equipados para construir o reino de Deus, não apenas fornecendo cura e plenitude, mas promovendo a capacidade e motivação para serem participantes ativos e engajados na criação de Deus. A educação dos indivíduos para viverem como indivíduos que se retribuem em relacionamentos íntimos e mútuos não só permite que os humanos sejam imagens mais plenamente de Deus, mas também permite que a humanidade participe mais plenamente da atividade contínua de Deus neste mundo.

Em [*Constructing the Self, Constructing America*](#), Philip Cushman (1995) identificou o sujeito vazio como resultado de terapias auto-focadas. Ele descreveu como o desenvolvimento

da psicoterapia moderna está entrelaçado com a evolução do consumismo americano e como ambos afetam a forma como percebemos e experimentamos o “eu”. Ele argumentou que as teorias e práticas terapêuticas atuais promovem um senso de si com uma necessidade insaciável de consumo na interminável busca humana pela autorrealização e pela autorrealização. Os valores americanos de independência e autorrealização levaram a cultura psicoterapêutica americana a cultivar indivíduos que estão focados no autocuidado e na realização pessoal que muitas vezes é um fim em si mesmo. Ele criticou a comunidade terapêutica americana por promover indivíduos que estão preocupados e em perpétua necessidade de preenchimento e realização pessoal. A presente conceitualização do sujeito recíproco oferece um antídoto para o eu vazio que ele descreveu.

Nos últimos 20 anos desde a publicação do livro de Cushman, abordagens psicológicas sensíveis a questões dos relacionamentos são evidentes no crescimento de abordagens teóricas tais como intersubjetividade, apego, sistemas dinâmicos, sistemas de desenvolvimento relacional, espiritualidade relacional, neurobiologia interpessoal, bem-estar eudanômico, psicologia positiva e desenvolvimento juvenil positivo. A importância da reciprocidade também é evidente no estudo empírico da transcendência, contribuição, compromisso cívico, generosidade e outras virtudes. Apesar deste crescimento, o eu vazio é muito prevalente em nossa cultura. Talvez em nenhum outro momento da história, especialmente quando a tecnologia tenta diminuir a intimidade autêntica e a relação humana, um *telos* como o “eu” recíproco é necessário. A intenção de Deus de ser e se tornar humano está inextricavelmente interligada com nossas relações com Deus, uns com os outros e com a criação. Como psicólogos cristãos, nossa teologia proporciona uma visão vital do que Deus espera para o povo que criou por amor. Assim, ao nos encontrarmos e nos relacionarmos mais profundamente com Deus, seremos fortalecidos através do amor, da graça e do Espírito de Deus para nos envolvermos com os outros e capacitá-los em sua jornada a se tornarem mais plenamente eles mesmos à medida que crescerem em sua capacidade de viver em reciprocidade com Deus, com a humanidade e com a criação e se tornarem mais parecidos com Cristo.

Referências

- Anderson, R. S. (1982). *On being human: Essays in theological anthropology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Reprinted in 1991, Fuller Seminary Press).
- Antonovsky, A. (1987). *Unraveling the mystery of health: How people manage stress and stay well*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Aspinwall, L. G., & Staudinger, U. M. (2003). *A psychology of human strengths: Fundamental questions and future directions for a positive psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Balswick, J. O., King, P. E., & Reimer, K. S. (2005). *The reciprocating self: Human development in theological perspective*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Balswick, J. O., King, P. E., & Reimer, K. S. (2016). *The reciprocating self: Human development in theological perspective (2nd ed.)*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Barth, K. (1975). *Church Dogmatics. Vol. 1/1*. (G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans.). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barrett, C. K. (1978). *The Gospel according to St. John*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Benson, P. L., & Scales, P. C. (2009). The definition and preliminary measurement of thriving in adolescence. *The Journal of Positive Psychology*, 4, 85–104. doi:10.1080/17439760802399240
- Bonhoeffer, D. (1954). *Life together: A discussion of Christian fellowship*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Buber, M. (1970). *I and Thou*. (W. Kaufmann, Trans.). New York, NY: Charles Scribner's.
- Cicchetti, D. (2015). Neural plasticity, sensitive periods and psychopathology. *Development and Psychopathology*, 27(2), 319–320.
- Coe, J. H., & Hall, T. W. (2010). *Psychology in the Spirit: Contours of a transformational psychology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Crisp, O. D. (2015). A Christological model of the *imago Dei*. In J. R. Farris & C. Taliaferro (Eds.), *The Ashgate research companion to theological anthropology* (pp. 217–230). Farnham, UK: Ashgate.
- Csikszentmihalyi, M., & Rathunde, K. (1998). The development of the person: An experiential perspective on the ontogenesis of psychological complexity. In R. M. Lerner (Ed.), W. Damon

(Series Ed.), [*Handbook of Child Psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development*](#) (5th ed.). New York, NY: Wiley.

Cushman, P. (1995). [*Constructing the self, constructing America*](#). Menlo Park, CA: Addison Wesley.

Damon, W. (2004). What is positive youth development? *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 591, 13–24. doi:10.1177/0002716203260092

Erikson, E. H. (1959). [*Identity and the life cycle: Selected papers*](#). New York, NY: International Universities Press.

Erikson, E. (1968). [*Identity: Youth and crisis*](#). New York, NY: Norton.

Green, J. B. (2004). What does it mean to be human? In M. A. Jeeves (Ed.), [*From cells to souls— and beyond: Changing portraits of human nature*](#) (pp. 179–198). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Grenz, S. J. (2001). [*The social God and the relational self: A Trinitarian theology of the imago Dei*](#). Louisville, KY: Westminster John Knox.

Gunton, C. E. (1993). [*The one, the three and the many: God, creation and the culture of modernity*](#). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gunton, C. E. (2001). [*The Christian faith: An introduction to Christian doctrine*](#). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Hays, R. B. (1996). [*The moral vision of the New Testament: A contemporary introduction to New Testament ethics*](#). San Francisco, CA: Harper San Francisco.

Hunsinger, G. (2015). [*The Beatitudes*](#). Mahwah, NJ: Paulist Press.

Jahoda, M. (1958). *Current concepts of positive mental health*. New York, NY: Basic Books.

Johnson, E. L. (2007). [*Foundations for soul care: A Christian psychology proposal*](#). Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Kalupahana, D. J. (1987) [*The principles of Buddhist psychology*](#). Albany, NY: State University of New York Press.

Keyes, C. M. (2007). Promoting and protecting mental health as flourishing: A complementary strategy for improving national mental health. *American Psychologist*, 62, 95–108. doi:10.1037/0003-066X.62.2.95

King, P. E., Barrett, J., Whitney, W., Furrow, J. L., & Crisp, O. (2013). *Towards a theology of thriving: Considering human teloi*. White paper written for the Thrive Theology Forum, Fuller Theological Semi-nary, Pasadena, CA.

King, P. E., & Boyatzis C. (2015). Religious and spiritual development in childhood and adolescence. In M. E. Lamb & C. G. Coll (Eds.), R. M. Lerner (Editor-in-chief), [*Handbook of Child Psychology and Developmental Science: Vol. 3. Social and Emotional Issues*](#) (7th ed., pp. 975–1021). Hoboken, NJ: Wiley.

King, P. E., & Whitney, W. B. (2015). What’s the “positive” in positive psychology? Teleological considerations based on creation and *imago* doctrines. *Journal of Psychology and Theology*, 43, 47-59.

Kuitert, H. (1972). *Signals from the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Lerner, R. M. (2006). Developmental science, developmental systems, and contemporary theories of human development. In W. Damon & R. M. Lerner (Volume Eds.), [*Handbook of child psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development*](#) (6th ed., pp. 1–17). Hoboken, NJ: Wiley.

Lerner, R. M. (2015) Preface. In M. Lamb & R. Lerner (Eds.), [*Handbook of Child Psychology and Developmental Science: Vol. 3. Socioemotional Process*](#). Hoboken NJ: John Wiley and Sons.

Lerner, R. M., Dowling, E. M., & Anderson, P. M. (2003). Positive youth development: Thriving as the basis of personhood and civil society. *Applied Developmental Science*, 7, 172–180. doi:10.1207/S1532480XADS0703_8
Macmurray, J. (1961). *Persons in relation*. London, England: Faber & Faber.

Marshall, I. H. (2001). Being human: Made in the image of God. *Stone Campbell Journal*, 4, 47–67.

Miller, L. (2015). [*The spiritual child: The new science on parenting for health and lifelong thriving*](#). New York, NY: St. Martin’s Press.

Moltmann, J. (1985). [*God in creation: A new theology of creation and the Spirit of God*](#). (M. Kohl, Trans.). San Francisco, CA: Harper San Francisco. Repr. Minneapolis, MN: Fortress.

Moltmann, J. (1996). [*The coming of God: Christian eschatology*](#). Minneapolis, MN: Fortress.

Mouw, R. J. (2012). The *imago Dei* and philosophical anthropology. *Christian Scholar’s Review*, 41, 253–266. Retrieved from <http://www.csreview.org/>

O’Collins, G. (2002). The incarnation: The critical issues. In S. T. Davis, D. Kendall, & G.

O'Collins (Eds.). [*The incarnation: An interdisciplinary symposium on the incarnation of the Son of God*](#). Oxford, UK: Oxford University Press.

Overton, W. F. (2015). Processes, relations, and relational-developmental-systems. [*Handbook of child psychology and developmental science*](#) (7th ed.). Hoboken, NJ: Wiley.

Ryff, C. D., & Keyes, C. L. M. (1995). The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 719–727. doi:10.1037/0022-3514.69.4.719

Sandage, S. J., & Shults, F. L. (2007). Relational spirituality and transformation: A relational integration model, *Journal of Psychology and Christianity*, 26, 261-269.

Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55, 5–14. doi:10.1037/0003-066X.55.1.5

Shults, F. L. (2003). [*Reforming theological anthropology*](#). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Tanner, K. (2001). [*Jesus, Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology*](#). Minneapolis, MN: Fortress.

Tanner, K. (2010). [*Christ the Key*](#). New York, NY: Cambridge University Press.

Tanner, K. (2011). Creation and salvation in the image of an incomprehensible God. In I. J. Davidson & M. A. Rae (Eds.), [*God of salvation: Soteriology in theological perspective*](#) (pp. 61–76). Burlington, VT: Ashgate.

Thompson, M. M. (2014, December). Alpha and Omega—and everything in between. Paper prepared for the Yale Center for Faith & Culture consultation on “Christ and Human Flourishing.” Retrieved from http://faith.yale.edu/sites/default/files/thompson_alpha_and_omega.pdf

Tomlinson, J., Glenn, E. S., Paine, D. R., & Sandage, S. J. (2016). What is the “relational” in relational spirituality? A review of definitions and research directions. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 18, 55-75.

Torrance, J. B. (1989). The doctrine of the Trinity in our contemporary situation. In A. I. C. Heron (Ed.), *The Forgotten Trinity: Vol. 3. A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today* (pp. 3–17). London, England: BCC/CCBI Inter-Church House, 1991.

Torrance, T. F. (1992). [*The mediation of Christ*](#). Colorado Springs, CO: Helmers & Howard.

Volf, M. (1996). [*Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and*](#)

[reconciliation](#). Nashville, TN: Abingdon.

Volf, M. (2016). [Flourishing: Why we need religion in a globalized world](#). New Haven, CT: Yale University Press.

Webster, J. (2003). The human person. In K. J. Vanhoozer (Ed.), [The Cambridge companion to postmodern theology](#) (pp. 219–234). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Whitney, W. B. (2013). [Problem and promise in Colin E. Gunton's doctrine of creation](#). Leiden, The Netherlands: Brill.

Williams, R. (2012, October 12). Archbishop's address to the Synod of Bishops in Rome. Retrieved from <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/archbishops-address-to-the-synod-of-bishops-in-rome>

Wright, N. T. (2004). Redemption from the new perspective? Towards a multi-layered Pauline theology of the cross. In S. T. Davis, D. Kendall, & G. O'Collins (Eds.), [The redemption: An interdisciplinary symposium on Christ as redeemer](#). Oxford, UK: Oxford University Press.

Zizioulas, J. D. (1991). On being a person: Towards an ontology of personhood. In C. Shwöbel & C. Gunton (Eds.), [Persons, divine and human](#) (pp. 33–46). Edinburgh: T. & T. Clark.

Creative Commons License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Received: 26/05/21

Accepted for publication: 27/05/21

Published: 03/06/21
