Jan Kiełbasa
Uniwersytet Jagielloński

Człowiek jako obraz Boży. Teoantropologia Tomasza z Akwinu.

I. Założenia Tomaszowej antropologii. Aksjomaty „genezyjskie".

Tomasz z Akwinu miał swoją, po części oryginalną, po części zapożyczoną od Arystotelesa, ale bez wątpienia ściśle filozoficzną antropologię. Jest ona dość znana, coraz lepiej opracowana i była już chyba prezentowana w ramach tego samego cyklu. Wiadomo, jak kapitalne znaczenie miała Tomaszowa teza o integralnym charakterze ludzkiej natury, czyli o naturalnej, substancjalnej i funkcjonalnej, a przy tym obustronnie korzystnej (poniekąd opatrznościowej) psychofizycznej jedności człowieka. Pojmowanie człowieka jako naturalnego *compositum*, w którym dusza jest formą substancjalną i aktualizacją wszystkich potencji ciała (przy czym żaden ze składników nie jest substancją gatunkowo zupełną), skutecznie równoważyło silne w świecie chrześcijańskim tendencje spirytualistyczne i „marnościowe" w myśleniu o człowieku, zwłaszcza o jego cielesności. Nie będziemy się jednak teraz tym wątkiem zajmować. Pomijamy również inne ważne wątki Tomaszowej filozofii człowieka: trwałą współmierność duszy i ciała, charakterystykę, funkcje i reguły współdziałania władz (zdolności) człowieka, wraz z ich sprawnościami i czynnościami (aktami), etc. Możemy tak uczynić, bo Tomaszowa refleksja nad człowiekiem nie ogranicza się do ściśle filozoficznej, strukturalnej bądź funkcjonalnej analizy ludzkiego bytu, nie jest ani dedukcją wyprowadzoną wyłącznie z teoretycznych założeń ontologicznych, ani zwykłą rejestracją danych empirycznych. Wszystko to byłoby nieadekwatne i niewystarczające w obliczu fundamentalnych pytań, stawianych przez Tomasza: skąd i po co jest człowiek? W tych kwestiach – pochodzenia i przeznaczenia (albo źródła i celu) ludzkiego istnienia – samo doświadczenie i sam przyrodzony rozum okazałyby się niekompetentne i zawodne. Stąd Tomaszowe myślenie o człowieku penetruje obszary religijnego *imaginarium*, szuka wsparcia w intuicjach natchnionych autorów świętych ksiąg, w których ma się zawierać ludzkim językiem zrelacjonowane, ale ostatecznie nadprzyrodzone objawienie. Nie można zatem w tym myśleniu pominąć tego, co zainspirowane biblijną opowieścią o stworzeniu, pierwotnej kondycji, upadku i zbawieniu człowieka. Z egzegezy Pisma świętego, zwłaszcza Księgi Rodzaju (*Genesis*), Tomasz wyprowadza przekonanie o przemożnym znaczeniu Boga (stwórcy i odkupiciela) dla objaśnienia genezy, statusu, dramatycznych dziejów i ostatecznych losów człowieka. Nie powinno więc dziwić, że jego refleksja o człowieku jest właściwie

teoantropologią: bez danych biblijnych, w szczególności bez odniesienia do Boga, niepodobna zrozumieć tego fragmentu Tomaszowej antropologii, który nas teraz zajmuje.

Na pytanie: skąd i po co człowiek, odpowiedź przynoszą słowa wypowiadane przez Najwyższego: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam* (Rdz 1,26). To sformułowanie będzie podstawą moich rozważań o ikonicznej naturze człowieka, niektórych jej właściwościach i konsekwencjach. Wcześniej jednak przypomnienie „aksjomatów genezyjskich", czyli kilku podstawowych danych z Księgi Rodzaju, opracowanych przez Tomasza głównie w *Summa Theologiae* i *Compendium theologiae:*

primo – genezą istnienia człowieka jest boski akt stwórczy, a nie, na przykład, jakieś przekształcenie uprzednio istniejącej materii albo wyemanowanie z boskiej substancji;

secundo – boski akt stwórczy, powołujący do istnienia człowieka, jest wyjątkowy, bezpośredni i całkowicie wystarczający;

tertio – stworzenie człowieka jest aktem symultanicznym dla integralnie rozumianej ludzkiej natury; innymi słowy, ciało i dusza są stwarzane równocześnie, a nie w dwóch kolejnych fazach;

quarto – stworzenie człowieka jest aktem adekwatnym dla integralnie rozumianej ludzkiej natury, to znaczy gwarantuje optymalne wzajemne przystosowanie duszy i ciała;

quinto – bezpośrednio po stworzeniu człowiek znalazł się w „stanie doskonałym" (*status primus = status perfectus*), w którym cieszył się niewinnością (*status innocentiae*), sprawiedliwością (*iustitia originalis*), a nawet warunkową nieśmiertelnością;

sexto – „stan doskonałości" w tej postaci człowiek z własnej winy, powodowany pychą, ostatecznie utracił („upadek"); w tej „poupadkowej" kondycji wcześniejszą możliwość nieśmiertelności zastąpiła pewność śmierci;

septimo – „naprawa" ludzkiej natury wymagała aż wcielenia i ofiary Syna Bożego; tylko prawdziwy Bóg, a zarazem prawdziwy człowiek mógł podnieść ludzkość z upadku i odkupić jej winy.

II. Próba rekonstrukcji motywu ikonicznego w Tomaszowym myśleniu o człowieku.

Człowiek stworzony został na Boży obraz i podobieństwo (*ad imaginem et similitudinem*). *Grosso modo*, to dla Tomasza jeden z kluczowych „aksjomatów genezyjskich", prawda objawiona, coś w gruncie rzeczy poza sporem. Jednak ta ikoniczna relacja ma różne aspekty, subtelne odcienie, liczne i nieraz powikłane konteksty i koneksje. Wystarczy zwrócić uwagę na zagadkowe podwojenie formuły odzwierciedlenia Boga w człowieku: co to znaczy „na Boży obraz", a co „na podobieństwo"? I jak rozumieć bycie zarazem w obu relacjach? Czy

w którymś z tych przypadków człowiek wchodzi w bliższy, bardziej istotny kontakt z Bogiem? Który z rodzajów odzwierciedlenia jest lepszy, ważniejszy, doskonalszy? Pod jakim względem człowiek jest „na obraz" bądź „na podobieństwo" i co, tak naprawdę, w sobie z Boga odzwierciedla? Skoro ta pozornie prosta prawda biblijnego przekazu generuje tyle pytań, to zrozumienie fenomenu ikoniczności człowieka wymagać będzie najpierw pewnych elementarnych objaśnień terminologicznych. Tomasz zresztą od nich nie stroni: niemal za każdym razem, gdy podejmuje wątek ikoniczności (a czyni to i w swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, i w *De Veritate,* i w *Summa Theologiae*), definiuje, porównuje, uściśla i przeprowadza stosowne rozróżnienia. Pójdźmy jego tropem.

Dowiadujemy się najpierw, że w pojęciu obrazu mieści się podobieństwo, lecz niekoniecznie każde podobieństwo jest obrazem: *Ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.(...) Similitudo est de ratione imaginis, et (...) imago aliquid addit supra rationem similitudinis* (*S.Th.* I q.93 a.1 c). A zatem pojęcie podobieństwa jest zakresowo szersze, zaś pojęcie obrazu dodaje do tamtego jakąś szczególną, zawężającą właściwość. Obraz byłby zatem szczególnym przypadkiem podobieństwa. Pojęciem dopełniającym zakres przedmiotowy pojęcia podobieństwa byłoby natomiast pojęcie śladu (*vestigium*). W kolejnym kroku Tomasz przekonuje nas bowiem, że właściwie to w każdym stworzeniu jest jakieś tam Boże podobieństwo, choćby znikome, blade, niezobowiązujące: *in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo* (*S.Th.* I q.93 a.6 c). Takie podobieństwo, które nie jest obrazem, jest właśnie śladem Boga w świecie stworzonym (*per modum vestigii*). To „śladowe" podobieństwo można scharakteryzować najpierw pod kątem pochodzenia i natury, a później i jakości. Otóż stworzenie jest śladem Boga w takim znaczeniu, iż jest po prostu skutkiem stwórczego aktu, świadectwem i wynikiem objawienia się Bożej mocy. Jako skutek, swoim odległym i znikomym podobieństwem wskazuje na swoją sprawczą przyczynę (*per modum effectus*). Nie ma jednak mowy, by ślad mógł osiągnąć poziom formalnego podobieństwa do Boga (*similitudo speciei*). Ponadto, ślad jest niewyraźnym, marginesowym i wielce niedoskonałym podobieństwem (*confusa similitudo alicuius rei et imperfecta*). Domyślamy się, że zgoła inaczej jest z obrazem: faktycznie, Tomasz zapewnia nas, że człowiek, który realizuje w sobie podobieństwo do Boga na sposób obrazu (*per modum imaginis*), przynajmniej w jakimś swym aspekcie osiąga podobieństwo do Boga „wedle formy" (*secundum similitudinem speciei*). No a poza tym, jako obraz Boży, jest podobieństwem wyrazistym, „mocno odciśniętym" (*similitudo expressa*).

Oczywiście, ta jakościowa różnica – różnica co do intensywności i „czytelności" odzwierciedlenia Boga w stworzeniu – wpływa jakoś na wyższą ocenę podobieństwa ikonicznego w porównaniu z podobieństwem „śladowym". Dla ikoniczności człowieka decydujące znaczenie ma jednak nie tyle wyrazistość podobieństwa, ile właśnie to, że

realizuje się ono „wedle formy”, a zatem ma bardziej istotowy charakter, sięga głębiej – do samej wewnętrznej struktury bytu. Tomasz dopatruje się tego formalnego, istotowego podobieństwa człowieka do Boga w tym, co w człowieku wydaje się analogicznym przedstawieniem bądź naśladowaniem boskiej natury i boskich atrybutów. Czasem są to analogie dość odległe, a naśladownictwa – zawsze nieadekwatne. Oto zgodnie z regułami analogii powiada się, na przykład, że jak cała dusza obecna jest w całym ludzkim ciele, tak Bóg w całości obecny jest w całym świecie (por. *Scriptum super I librum Sententiarum*, d.3, q.3, a.1, ad 4). A zatem – zachowawszy należne proporcje – z człowiekiem, z jego wewnętrzną strukturą (a ściślej: z relacją między duszą a ciałem), w pewnym analogicznym sensie jest tak, jak z Bogiem i Jego relacją do świata stworzonego. Zapewne w większym stopniu formalne, istotowe podobieństwo do Boga urzeczywistnia się poprzez „ostateczną” różnicę gatunkową człowieka,czyli jego rozumność. To właśnie ta *ultima differentia* sprawia, że człowiek upodabnia się do Boga bardziej, ściślej, by tak rzec: istotniej, niż stworzenia, które tylko istnieją, ale istnieniem nieożywionym, bądź żyją, ale tylko życiem nierozumnym. Tomasz explicite powiada: *Solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei* (*S.Th.* I, q.93, a.2, c). A gdzie indziej: *In mente nostra expressior Dei similitudo invenitur* (*De Veritate* q.10, a.7, c). Kapitalne znaczenie ma tutaj właściwa rozumnej naturze człowieka zdolność samopoznania: poznając samego siebie, poznając swoje władze i sprawności – ich funkcjonowanie i relacje między nimi – ludzki umysł *per analogiam* i w przybliżeniu poznaje Boga, i to w Jego trójjedyności. Samopoznanie nie zatrzymuje się bowiem na sobie, ale postępuje dalej – prowadzi czy też odsyła ostatecznie do Boga: *non sistat in se, sed procedat usque ad Deum* (*De Veritate*, tamże). Tomasz za św. Augustynem przyjmuje, iż rozpoznając w strukturze i funkcjonowaniu swojego umysłu triadyczne układy władz i sprawności (*memoria–intelligentia–voluntas* albo *mens–notitia–amor*), rozpoznając dynamiczne relacje między nimi (*mens cognoscens seipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor* – tamże), umysł wznosi się do analogicznego poznania Trójcy świętej, tzn. do rozróżnienia poszczególnych osób boskich i poznania relacji zachodzących między nimi. W ten sposób umysł czy też rozumna dusza okazuje się stworzonym obrazem niestworzonej Trójcy. Tomasz zakłada nawet, iż człowiek jest zdolny być na obraz Boży nie tylko analogicznie, ale również niejako wprost – *per conformitatem*, przez upodobnienie. Człowiek jest w ostateczności *capax Dei eiusque particeps*, a zatem jest w nim jakaś „pojemność” czy też otwartość na Boga, jakaś możliwość uczestnictwa – choćby tylko cząstkowego i podarowanego – w boskości. Tomasz powiada: *Mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem* (*Scriptum super I librum Sententiarum*, dist.3, expositio secundae partis textus). A zatem nasz umysł może „pochwycić” Boga w tym sensie, iż zyskuje taki udział w boskości, jakiego potrzebuje do swego dopełnienia,

udoskonalenia. W innym miejscu Tomasz tłumaczy to tak, iż człowiek jest *capax summi boni* albo *particeps Dei bonitatis*. Jest tedy możliwe upodabnianie się do Boga przez partycypację w dobru najwyższym. Ikoniczność człowieka realizuje się nie tylko poprzez samą racjonalność i pewne osobliwości struktury i funkcjonowania ludzkiego umysłu. Człowiek jest tym, kto w relacji do Boga może osiągnąć *conformitas* poprzez naśladowanie Boga w Jego dobroci. Nie ma mowy o dorównaniu Bogu w tym względzie, ale też *aequalitas* nie jest wymagana, by człowiek był na obraz Boży. Ikoniczność jest stopniowalna co do swej „mocy" i wartości: im bardziej obraz naśladuje pierwowzór, tym jest doskonalszy. Zresztą wedle Tomasza, pojęcie obrazu jest wprost wyprowadzone z pojęcia naśladowania: *Ratio imaginis consistit in imitatione; unde et nomen sumitur*. Albo: *Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius*. W polszczyźnie ten brzmieniowy (a w rozumieniu Tomasza także etymologiczny) związek między obrazem a naśladowaniem nie zachodzi. W podsumowaniu tej rekonstrukcji Tomaszowego stanowiska w kwestii ikoniczności człowieka niech mi będzie jednak wolno na ten moment położyć nacisk: człowiek jest na obraz Boży o tyle, o ile w miarę dostępnych sobie i zmiennych możliwości naśladuje Boga, i tak Go naśladując, upodabnia się do Niego.

III. Pytanie o aktualność teoantropologii Tomasza

Zamiast szczegółowego komentarza i całościowego, stanowczego rozstrzygnięcia – kilka myśli pod rozwagę. Najpierw najprostsza konstatacja: „bycie obrazem" to formuła relacyjna – ktoś (coś) jest czyimś (czegoś) obrazem. W sformułowaniu: „bycie na obraz" (*ad imaginem*) ta relacyjność – podkreślona przyimkiem – jest jeszcze bardziej widoczna. Przecież w klasycznym, wywodzącym się od Arystotelesa zestawie kategorii, łacińskie wyrażenie *ad aliquid* oznacza nie co innego, jak właśnie stosunek. Mamy tedy dwa nieprzypadkowo zestawione i nawzajem do siebie odsyłające człony relacji, nawet jeśli ich status wydaje się nierównorzędny: obraz jest bytowo i „materialnie" (tj. treściowo) pochodny i zależny względem tego, co w sobie odzwierciedla; bez tego, co w obrazie odzwierciedlone, nie byłoby i samego obrazu. Z drugiej strony, to właśnie obraz jest widokiem na to, co źródłowe i warunkujące, jego uwidocznieniem, przybliżeniem, uprzystępnieniem. Nawet jeśli daje tylko pośredni dostęp do tego, co odzwierciedla – mniej czy bardziej wierne odbicie, imitację, a choćby jedynie *wyobrażenie* – to i tak jest nie do pogardzenia, bo inny dostęp może być trudniejszy i niepewny. Jeśli zatem człowiek ma status Bożego obrazu, to – choć od wzorca zależny, bytowo niesamodzielny, uwarunkowany w swoim aktualnym i potencjalnym uposażeniu – zachowuje tę niezwykłą pozycję drugiego członu relacji z Bogiem,

odzwierciedlającego w sobie coś z boskiej natury, ale i do Boga odsyłającego, na Niego wskazującego, jakoś Go uprzystępniającego. Odejdźmy na chwilę od litery Tomaszowej doktryny i przyjmijmy, że nic nie wiemy o innych drogach do Boga i o innych, mglistych czy oczywistością porażających teofaniach. I oto stajemy wobec fenomenu ikonicznej relacji, w której to my sami – zachowując należne proporcje – stajemy się reprezentacją tego, co boskie; albo inaczej: uzyskawszy dostęp do tego, co boskie, nawzajem sobie tego dostępu udzielamy.

Z teoantropologii Tomasza zdaje się więc wynikać wniosek tyleż obiecujący, co zobowiązujący: nawet gdyby w świecie nie było żadnych „szyfrów transcendencji", albo gdyby były kompletnie zatarte lub z innych powodów dla nas nieczytelne (bo, powiedzmy, nieodwracalnie zgubiliśmy właściwy kod), to i tak nie jesteśmy skazani na „puste niebo" czy też „niestawiennictwo Boga", skoro – w tym wypadku na szczęście – jest jeszcze człowiek. Nie jako Bóg, i nie zamiast Boga, ale – *sit venia verbo* – z widokiem na Boga, z dostępem do Boga.

Powiedzieliśmy, że w relacji ikonicznej obraz odsyła do czegoś poza nim, czegoś, co inne, choć w nim odzwierciedlone. Pełni zatem funkcję znaku, który jest sobą wtedy, gdy wskazuje poza siebie. Znaczenie obrazu nieodwołalnie związane jest z tym, czego jest znakiem, co symbolizuje. Jeśli tedy nazywamy człowieka obrazem Bożym, to nadajemy mu status i funkcję symbolu. Człowiek nie jest tylko i wyłącznie sobą i dla siebie, ale znaczy jeszcze coś innego. Ta znaczeniowa nadwyżka, to wskazywanie na coś innego, symbolizowanie czegoś innego, bierze się właśnie stąd, że współwystępuje w ikonicznej relacji z Bogiem. Pozostawanie w tej relacji, „bycie na obraz Boży", czyni poniekąd człowieka symbolem Boga. Tomasz powiedziałby raczej, że zważywszy na aksjomat stworzoności człowieka, to sam Bóg czyni go swoim symbolem. W każdym razie, w etymologicznym ujęciu, symbol jest tym, co ma znaczenie jedynie wtedy, gdy przez coś innego dopełniane jest do pary albo raczej do znaczącej całości (greckie *symbolon* od czasownika *symballein*). Człowiek jest więc symbolem w podanym tutaj sensie, bo ma znaczenie tylko o tyle, o ile dopełniany jest przez Boga, o ile jest z Nim zestawiany, o ile z nim współwystępuje. Albo inaczej: jest symbolem, bo można go pojąć tylko o tyle, o ile sobą wskazuje na Boga, o ile przez to, kim jest i co czyni, „daje do myślenia" o Bogu. I w ten oto sposób – także w kontekście relacji ikonicznej – człowiek jawi się jako *animal symbolicum*: istota nie tylko tworząca i odczytująca symbole, mniej czy bardziej świadomie poruszająca się w gęstej ich sieci, ale również sama będąca symbolem.

Nierównorzędność obu członów relacji ikonicznej sprawia, że symboliczność tej relacji jest cokolwiek jednostronna. Mówimy, że człowiek jest na obraz Boży, że symbolizuje Boga. Czy jednak potrafimy pomyśleć odwrócenie tej relacji? Cóż mogłoby znaczyć, że to Bóg jest symbolem człowieka i można Go pojąć tylko w jakiejś bosko-ludzkiej wspólnocie, to znaczy

o tyle, o ile człowiek Go dopełnia (zgodnie z etymologiczną, „obustronnie zrównoważoną" wykładnią terminu „symbol")? Interesujących i śmiałych konceptów w tej kwestii szukać by może należało w poezji, na przykład u Rilkego („Cóż poczniesz, gdy ja umrę, Boże...") albo u Nachmana z Bracławia. Na gruncie filozofii i teologii wspomniany pogląd zakwalifikowany (i, dodajmy, zdyskwalifikowany) by został jako nieuprawniony antropomorfizm. Już najdawniejsi apologeci chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła (Orygenes, Augustyn) polemizowali z taką przewrotną interpretacją biblijnej formuły, która nakazywałaby ją odczytywać właśnie w duchu antropomorfizmu (nie tyle człowiek na obraz Boży, ile Bóg na obraz człowieka; w innej wersji: jeśli jedno, to i drugie). Tym bardziej w XX wieku – po całej fali redukcjonistycznych interpretacji religii – M.Scheler miał powody, by napisać: „Czymś najgłupszym, co wymyślili 'nowocześni ludzie', jest pogląd, że idea Boga jest antropomorfizmem. (...) Jedyną sensowną ideą człowieka jest wyłącznie teomorfizm, idea pewnego 'X' , które stanowi skończony i żywy obraz Boga, jego podobieństwo, jedną z nieskończenie wielu jego figur"(*O idei człowieka*). Sądzę, iż Tomaszowi spodobałby się pomysł, by rękojmią nie-antropomorficznego wyobrażenia Boga uczynić teomorficzną wykładnię człowieka. Owszem, można Boga przybliżać do człowieka tak jak to tylko możliwe (choćby w dyskursie o tajemnicy wcielenia), można mówić o przebóstwieniu człowieka w perspektywie eschatologicznej (i Tomasz to czyni), lecz relacja ikoniczna zachować musi jednoznacznie ukierunkowany porządek sprawczości i odzwierciedlania: jednak Bóg stworzył człowieka na swój obraz, a nie odwrotnie; i jednak człowiek – z wszelkimi zastrzeżeniami – odzwierciedla Boga, a nie odwrotnie.

Rysuje się jeszcze możliwość zdynamizowania relacji ikonicznej przez zaakcentowanie jej celowościowego, a nie tylko formalnego aspektu. „Bycie na obraz" nie musi być tożsame z biernym, raz na zawsze determinującym człowieka odwzorowaniem apriorycznej formy (przyczyny wzorczej), dokonującym się zawsze tak samo, w tym samym „tempie" i trybie. Tomasz zdaje się zostawiać otwartą inną możliwość interpretacyjną: jeśli „bycie na obraz" rozumieć jako *terminus ad quem* (por. *S.Th.* I, q.93 a.5 ad 4 – *terminus factionis*), to człowiek stworzony został tak, aby ostatecznie – przez wielokrotnie powtarzany gest transcendowania każdej, w tym i własnej, tymczasowej postaci życia – stać się Bożym obrazem. Jako „wieczny protestant przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości", jako „pasja wychodzenia ponad samego siebie" (zgodnie z metaforyką M.Schelera), dopiero z czasem ma upodobnić się do Boga i w ten sposób urzeczywistnić tyleż cel aktu stwórczego, co i cel własnego istnienia. Przy takiej interpretacji człowiek – zachowując status bytu stworzonego, ontycznie zależnego od Boga – zostałby jednak w pewnym zakresie upodmiotowiony jako poszukiwacz Boga, wolny

realizator boskiego projektu, by w świecie stworzonym istniały nie tylko ślady czy szyfry, ale i wyraźniejsze obrazy (pamiętamy, że *imago* to *similitudo expressa*) transcendencji.

Ponadto można by w relacji ikonicznej wypatrzyć – przynajmniej po stronie człowieka – jakiś wymiar czasowy: „bycie na obraz" nie byłoby stanem *constans*, nie realizowałoby się w jakiejś kompletnej aczasowości, ale przechodziłoby różne fazy czasowe, różne fluktuacje w czasie, miałoby swoją przeszłość (wszystkie wykorzystane i zmarnowane szanse przebóstwienia, rozmaite postępy i regresy), a bodaj i bardziej obiecującą przyszłość. Sam Tomasz upoważnia nas, jak mniemam, do takiego uczasowienia relacji ikonicznej, pisząc o odmiennych postaciach ikoniczności w naszej aktualnej kondycji (*in statu viae*) i w domniemanej kondycji przyszłej (*in patria*). Tomasz sygnalizuje także – a inni średniowieczni autorzy czynią to jeszcze bardziej wymownie – zmiany zachodzące między hipotetyczną pierwotną („rajską") postacią ikoniczności, a tą, którą rozpoznajemy (ewentualnie powinniśmy rozpoznać) w naszym aktualnym doświadczeniu. Bez założenia, iż „bycie na obraz" podlega zmianom w czasie, zupełnie niezrozumiała byłaby frazeologia wpisująca ikoniczność w biblijną opowieść o upadku i odkupieniu; a przecież mówi się o przejściowej utracie, zagubieniu, przesłonięciu, zamazaniu, zniekształceniu czy – odwrotnie – odnalezieniu, przywróceniu, odnowieniu obrazu Bożego w nas. Ikoniczność człowieka można przeto rozumieć dynamicznie: nie jako stan, ale jako proces, i to niekoniecznie przebiegający linearnie. W wymiarze normatywnym, „bycie na obraz Boży" można by rozumieć jako cel, zadanie bądź – w innym języku – projekt; w każdym przypadku chodzi nie tyle o bycie po prostu, ale o powinność „bycia na obraz". W wymiarze empirycznym, mielibyśmy do czynienia z różnymi tymczasowymi fazami procesu stawania się na obraz, czyli dostawania (dochodzenia) do obrazu lub odstawania (odchodzenia) od niego. Człowiek jako obraz Boży nie musiałby wtedy uchodzić za wytwór myślenia ahistorycznego, abstrakcyjny model, zaniedbujący dziejowość ludzkiego bycia-w-świecie. Czy przy takiej wykładni człowiek – z istoty dziejowy, ale przez to niekoniecznie odwrócony od Boga, lepiej rozumiałby samego siebie? Czy „mieszkając przy Bogu" (o ile jest naprawdę człowiekiem), zamieszkałby również w „prawdzie bycia"? I czy to myślenie, uparcie podnoszące, iż stary mistrz Tomasz może mieć rację, że człowiek jest widokiem Boga albo widokiem na Boga (wedle bardziej solennej formuły: *capax Dei*), dostatecznie pokornie i uważnie wsłuchiwało się w tę „prawdę bycia", czymkolwiek by ona była? Oto jest pytanie.

Jan Kiełbasa