



MICHAŁ PALUCH OP

Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu – Angelicum, Rzym

<https://orcid.org/0000-0003-2701-0674>

JAK SPROSTAĆ? 25 LAT TEOLOGII NA UNIWERSYTECIE¹

Jubileusze są zawsze szansą nieco podobną do tej, którą jest niedzielna Eucharystia dla wierzących. Dzięki nim możemy spojrzeć z wdzięcznością wstecz, by ucieszyć się, że mimo rozmaitych niedoskonałości to, co udało nam się przedsięwziąć w przeszłości, uczestniczy w boskim dziele stworzenia i było – jest – dobre. Ponadto jubileusz zaprasza do uwolnienia energii, by z odwagą zwrócić się w przyszłość, odnaleźć motywację do tego, by podjąć stawiane sobie cele, przeformułując, jeśli trzeba, przyjętą wcześniej wizję. To w takim duchu proszę przyjąć te kilka refleksji, którymi chciałbym się dziś z Państwem podzielić.

Pierwsze dwadzieścia pięć lat XXI stulecia okazało się dużo bardziej zaskakujące, niż można było tego oczekiwać. Kiedy Wydział Teologiczny stawał się częścią Uniwersytetu, żyliśmy w złudzeniu dotarcia do końca historii. Świat wydawał się osiągać na naszych oczach polityczną i ekonomiczną jednobiegunowość. niesprawiedliwości globalizacji oraz ograniczenia oświeceniowego projektu, na których wydawał się być oparty światowy porządek, należało podnosić i piętnować. Wydawało się jednak, że osiągnęliśmy pewną stabilność, która pozwoli dalej dynamicznie się rozwijać, korygując błędy istniejących instytucji, z uniwersytetem włącznie. Nasza część świata była oczywiście też wtedy wciąż pod wrażeniem bezkrawego wybiecia się na wolność – wyjścia poza sowiecką strefę wpływów, wciąż uczyła się funkcjonowania w nietotalitarnym państwie.

Jak bardzo inaczej jawi się nam świat dzisiaj. Zamach na World Trade Center w 2001 roku, kryzys finansowy lat 2008–2009, światowa pandemia 2020–2021 wraz z konfliktami na Ukrainie i w Izraelu skutecznie pozbawiły nas złudzeń, jakoby świat dotarł do jakiejś mety i odnalazł stabilny układ odniesienia. Technologiczne zmiany – smartfonowa rewolucja i szczególnie pojawienie się sztucznej inteligencji – wydają się stawiać pytania dotyczące sensu i sposobu funkcjonowania istniejących relacji społecznych i instytucji.

W takiej sytuacji wydaje się, że pomysł na edukację – w rozmaitych jej wydaniach – będzie musiał być na nowo przemyślany i przystosowany do nowych narażeni, a instytucję uniwersytetu muszą czekać istotne zmiany. Otwiera się przed nami nowa epoka. Nie bardzo jeszcze wiemy, jaka ona będzie. Należy się jednak spodziewać, że głęboko przetworzy porządek zależności, które znamy dzisiaj.

¹ Wykład wygłoszony 7 listopada 2025 r. z okazji jubileuszowej inauguracji roku akademickiego w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Niesie ze sobą, jak to zwykle bywa, wiele możliwości, ale i co najmniej tyle samo zagrożeń.

Jeśli pozwałam sobie na początku kreślić taki – jak mniemam, podzielany zapewne przez dużą część z Państwa – obraz współczesnej sytuacji, to przede wszystkim po to, by wydobyc uniwersalne znaczenie tytułowego pytania wykładu i nieoczywistość odpowiedzi, którą chciałbym udzielić na nie. „Jak sprostac?” jest bowiem z pewnością pytaniem, które nie dotyczy dziś wyłącznie i przede wszystkim teologów. Jest pytaniem, które muszą zadawać sobie władze uniwersytetów i edukatorzy na całym świecie; pytaniem, które właściwie i tak naprawdę powinno niepokoić wszelkich liderów życia społecznego, jeśli chcą poważnie potraktować odpowiedzialność za instytucje i wspólnoty, na czele których stoją.

Odpowiedź zaś, którą chciałbym zaproponować, trochę – ale tylko trochę – prowokując, jest przekonanie, że by sprostać wyzwaniom, teologia po prostu powinna pozostać sobą czy też, by użyć frazy klasyka (Wojciech Młynarski), „robić swoje”. Oczywiście otwiera się tu szerokie pole do refleksji, co miałoby znaczyć „robić swoje” i pozostać sobą. Zapewne każdy w tej auli nieco inaczej zdefiniowałby tak sformułowany projekt. Proszę pozwolić mi to dziś zrobić jako zaproszenie do pogłębienia pytania.

Moją odpowiedzią chciałbym uporządkować w trzy dopełniające się refleksje. Jak Państwo zauważycie, będzie to próba opisanie, co to znaczy dla teologii pozostanie sobą w świecie nowożytnym i po-nowożytnym.

1. Mosty między teocentryzmem, antropocentryzmem i planetocentryzmem

Jeśli mielibyśmy spróbować uchwycić i opisać sytuację cywilizacyjną, w której się dziś znajdujemy, to z pewnością jednym z najważniejszych elementów, które powinniśmy wziąć pod uwagę, jest odpowiedź na pytanie o centrum, które organizuje nasze myślenia i rozmaite porządki życia indywidualnego i społecznego. Tego typu refleksja szybko musiałaby zaś nas doprowadzić do wniosku, że w cywilizacji Zachodu jesteśmy w procesie, który można byłoby opisać przez dwa następujące po sobie przejścia: od teocentryzmu do antropocentryzmu i od antropocentryzmu do planetocentryzmu (czy jeśli ktoś woli – kosmocentryzmu). Po wersji cywilizacji Zachodu, której rozmaite porządki były spajane przez myślenie o Bogu, przeszliśmy do wersji cywilizacji, w której zwornikiem stała się refleksja antropologiczna, by w ciągu ostatnich dekad wyruszyć w drogę, która chce usytuować centrum naszej intelektualnej i praktycznej troski poza nami. Ufajmy, że można to centrum usytuować w trosce o naszą planetę, a wspomniana tranzycja nie jest po prostu radykalną dekonstrukcją – czy też rozproszeniem – wszelkich centrów...

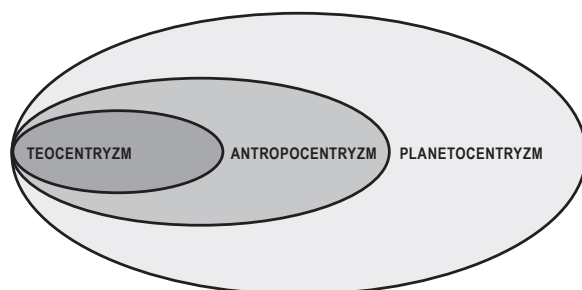
Oczywiście obie tranzycje mają swoją historię i swoje powody. W pierwszym przypadku sprawa jest bardzo szeroko już przestudiowana i opisana². Przejście od teocentryzmu do antropocentryzmu należy wiązać z nadejściem epoki nowożytnej, której skryształizowany początek można usytuować w okolicach XVI w. Musimy jednak pamiętać, że tego typu zwroty cywilizacyjne zawsze zaczynają się kilka wieków wcześniej i kończą kilka wieków później, a lista czynników,

² Por. P.L. Berger, *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 2005; M.A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago–London 2008; Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

które odegrały rolę katalizatorów w tym przejściu, jest z pewnością bardzo długa. Były wśród nich ważne odkrycia i zjawiska społeczne na dużą skalę: rewolucja kopernikańska, odkrycia geograficzne, wojny religijne między chrześcijanami w XVI i XVII w., rewolucja przemysłowa. Ale przyczyniły się doń także rozmaite dyskusje intelektualne i prądy ideowe: autonomizacja rozumu, kryzys autorytetu promujący woluntaryzm, rosnący indywidualizm, odrzucenie przyczynowości formalnej i celowej, teoria ewolucji.

Drugie przejście dokonuje się na naszych oczach, wokół nas, a pewnie także w jakiejś mierze w nas. Nie mamy jeszcze dostatecznego dystansu, by być w stanie je w podobny sposób uchwycić i podsumować. Myślę jednak, że i w tym wypadku rysują się już wyraźnie czynniki, które do niego prowadzą: postmodernistyczna wolta w humanistyce, ekologizm, transhumanizm, rewolucja AI. Oczywiście lista nie jest kompletna, a proces jest w toku.

Dla chrześcijanina kluczowym pytaniem jest, jak zareagować na tak zarysowaną ewolucję. Jeśli uznamy ją za proces wykluczania i porzucania poprzedniego centrum dla nowego sposobu patrzenia, to taka perspektywa będzie musiała prowadzić wyłącznie do frustracji i poczucia przegranej. Jeśli jednak spróbujemy zobaczyć w tej ewolucji proces poszerzania wyobraźni i serca, który każe ogarnąć naszym myśleniem i troską obszary, które wcześniej nie były brane pod uwagę, bez odcinania się od tego, co ważne było dla nas w przeszłości, to taki proces staje się raczej szansą na wzrost i rozwój.



Oczywiście rodzi się w nas uzasadniona obawa, że proponowany sposób interpretowania przedstawionej zmiany jest wyrazem życzeniowego myślenia. Czy nowożytny i współczesny prądy ideowe nie były zainteresowane raczej wyeliminowaniem poprzednich sposobów interpretowania świata z gry niż ich zachowywaniem? Czy nie chciały przynajmniej wziąć ich w nawias? Sugerowanie czegoś przeciwnego wydaje się naiwnością i zaklinaniem rzeczywistości.

W związku z tym musimy dobrze zrozumieć, że proponowany model nie jest opisem istniejącego stanu rzeczy, ale jest raczej propozycją sposobu artykułowania chrześcijańskiego projektu życia w świecie nowożytnym i po-nowożytnym. Ważne też, byśmy uchwycili, że chodzi o projekt kontrkulturowy, który niekoniernie będzie wszędzie spotykał się z dobrym przyjęciem i entuzjazmem.

Co przy tym kluczowe, wprowadzenie takiego projektu w życie domaga się odnalezienia dobrej strategii, która pozwoli odnaleźć się w tak rozszerzającym nasze umysły i serca myśleniu o cywilizacji. Trzeba dobrze zrozumieć, przy pomocy

jakich środków wydobyc przejście od jednego modelu myślenia do drugiego, by być w stanie owocnie i skutecznie działać i głosić Ewangelię. To w dużej mierze jakość zbudowanych w naszym myśleniu i działaniu „mostów” między teocentryzmem i antropocentryzmem, a potem między antropocentryzmem i planetocentryzmem jest decydująca dla możliwości wprowadzenia wyżej przedstawionego modelu w życie.

Poszukiwania pierwszego „mostu” w Kościele katolickim – umożliwiającego tranzycję między teocentryzmem i antropocentryzmem – trwały kilka wieków i bynajmniej nie były łatwe. Można byłoby zaryzykować tezę, że zostały tak naprawdę zwieńczone dopiero na Soborze Watykańskim II. Dojrzała wersja pomysłu na tranzycję między teocentryzmem a antropocentryzmem jest propozycją uznania refleksji antropologicznej jako przestrzeni na spotkanie ze współczesnym światem. Dyskusja antropologiczna – dotycząca pomysłu na człowieka, który miałby oferować intelektualne i egzystencjalne spełnienie – ma być szansą na prowadzenie siebie i innych do odkrycia Chrystusa jako klucza do zrozumienia ludzkiego losu.

Zwięzły zarys takiej strategii zawiera konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. *C h r y s t u s*, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka *s a m e m u c z ł o w i e k o w i* i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu (*Gaudium et spes*, 22, cf. 10).

Strategię tę wprowadził z olbrzymim przekonaniem w życie w czasie całości swego pontyfikatu Jan Paweł II, wielokrotnie wracając do zacytowanego fragmentu (który znał na pamięć). Czasem przedstawiał ją zresztą jeszcze bardziej bezpośrednio:

Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie można zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie (Jan Paweł II, *Homilia*, Warszawa, 2.06.1979³).

Oczywiście strategia taka nie była wyłączną własnością Jana Pawła II. Wystarczy pomyśleć o dyskusjach Josepha Ratzingera z Jürgenem Habermasem i jego inicjatywie „Dziedzinec Pogan”, które krążyły wokół relacji (nowożytny) człowiek – Bóg, czy też o Wolfharcie Pannenbergu i jego antropologicznie ukierunkowanym projekcie „krytycznej apropiacji” („die kritische Aneignung”), który stawiał sobie za cel doprowadzenie współczesnych nauk humanistycznych i doświadczalnych do odkrycia, że potrzebują teologicznych wglądów dla odnalezienia głębi⁴.

³ Na temat wagi *Gaudium et spes* 22 dla Jana Pawła II, zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 114-118 (rozdz. 18).

⁴ „Das geschieht, indem ihre säkulare Beschreibung als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte angenommen wird, die dadurch zu vertiefen ist, daß an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird“. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 19.

Jeśli z kolei zastanowić się nad możliwością zbudowania „mostu” między antropocentryzmem a planetocentryzmem, to jesteśmy w radykalnie innej sytuacji. Skoro poszukiwanie właściwej reakcji Kościoła katolickiego na świat nowożytny zajęło kilka wieków, to nie należy się spodziewać – choć oczywiście współczesny świat niezwykle przyspieszył – że reakcja na świat „po-nowożytny” zrodzi się z dnia na dzień. Z pewnością czeka nas tutaj pewna droga, którą trzeba przejść. Można jednak odnieść wrażenie, że papież Franciszek zdecydował się podjąć pierwsze kroki w tym kierunku. Jego pomysł na most między antropocentryzmem i planetocentryzmem wydaje się związany z powszechnym braterstwem:

Święty Franciszek, który czuł się bratem słońca, morza i wiatru, wiedział, że jest jeszcze bardziej zjednoczony z tymi, którzy tak samo żyją w ciele jak on. Wszędzie rozsiewał pokój i podążał u boku ubogich, opuszczonych, chorych, odrzuconych, ostatnich. (Franciszek, *Fratelli tutti* (2020), 2).

Oczywiście trudno nie zauważyć, że obydwa wspomniane ideowe przejścia zostały zaproponowane z odwołaniem do miłości bliźniego. To właśnie miłość bliźniego umożliwia nam zbudowanie mostu między teocentryzmem i antropocentryzmem oraz między antropocentryzmem i planetocentryzmem. W pierwszym wypadku chodzi o jej artykułowanie w taki sposób, który kładzie akcent na ludzką godność, a więc wydobywa wpisany w nas przez dzieło stwórcze wymiar *imago Dei*, drugi „most” natomiast, choć odwołujący się także do stworzenia, popycha nas do otwierania się na eschatologiczną interpretację świata przemienionego i odkrywającego swą jedność w uwielbionym Panu (Kol 1,20; Ef 1,10).

2. Radykalna transcendencja Boga

Prowadzi mnie to wszystko do drugiej refleksji. Jeśli pomedytujemy trochę nad proponowanym przeze mnie modelem odniesienia do siebie teocentryzmu, antropocentryzmu i planetocentryzmu, to w moim przekonaniu musi nas to doprowadzić do wniosku, że model ten staje się możliwy do przyjęcia wyłącznie wtedy, gdy dajemy się prowadzić przez rozumienie relacji między Bogiem a człowiekiem – bóstwem i człowieczeństwem, która jest implicite zawarta w formule chrystologicznej Soboru Chalcedońskiego. Jak wiadomo zaś, formuła ta – pewnie najważniejsze orzeczenie dogmatyczne pierwszego tysiąclecia, a może nawet całej historii chrześcijaństwa – starała się ukazać Chrystusa jako będącego w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem, integralnego zarówno w bóstwie, jak i w człowieczeństwie. Pomagało to z kolei zrozumieć, że – jak pisał przed laty Karl Rahner – to, co boskie, nie jest zagrożeniem dla tego, co ludzkie, ale wręcz przeciwnie: jest warunkiem możliwości pełnego rozkwitu tego, co ludzkie; i na odwrót: to, co prawdziwie i najgłębiej ludzkie, nie jest i nie będzie mogło nigdy być w kolizji z tym, co boskie⁵. Im więcej Boga, tym więcej przestrzeni na to, co jest pełnią człowieczeństwa. Im więcej tego, co najgłębiej – autentycznie – ludzkie, tym więcej musi być miejsca dla Boga. Humanizm i teologia nie są przeciwnikami. Jeśli zostaną właściwie pojęte, będą się nawzajem uskrzydlać i wspierać.

Oczywiście czasy nowożytne taki sposób myślenia o relacji między Bogiem i człowiekiem próbowały na różne sposoby zakwestionować. Mistrzowie podejrzeń zarzili nas przekonaniem o tym, że Bóg jest konkurentem człowieka i że

⁵ Por. K. Rahner, *Chalcedon – Ende oder Anfang?*, w: tenże, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Chalcedon heute*, t. III, Würzburg 1954, s. 3-49.

człowiek może odnaleźć siebie, wyłącznie odrzucając Boga, wchodząc z Nim w spór, a przynajmniej oddzielając wyraźnie sfery wpływów Boga i człowieka. Nauka Chalcedonu prowadzi nas więc dziś pod prąd mainstreamowego w świecie zachodnim myślenia, choć przecież stawia tezę głoszoną przez chrześcijan od zawsze.

Co jednak ważne, ta nowożytna kontestacja chalcedońskiej optyki nie była bynajmniej wyłącznie wyrazem marksistowskiej walki klas, freudowskiego uwalniania naszego „ja” od rozmaitych zniewoleń czy nietzscheańskiego korygowania naszego myślenia o ludzkim spełnieniu. Odrzucenie chalcedońskiej optyki miało najpierw i przede wszystkim przyczynę metafizyczną. Wiązało się z narastającą w epoce nowożytnej niezdolnością do myślenia o Bogu jako radykalnie transcendentnym. A przecież radykalna transcendentja – sposób myślenia o Bogu zgodnie podzielany przez takich autorów, jak Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn, Maksym Wyznawca czy Tomasz z Akwinu – jest koniecznym warunkiem do uznania optyki Chalcedonu za spójną. Tylko jeśli Bóg jest naprawdę nie tylko Kimś należącym do sfery duchowej, ale wręcz Kimś niestworzonym, i w związku z tym radykalnie innym niż cały stworzony świat, niewchodzącym ze stworzonym światem w jakikolwiek jeden zbiór, możemy w sposób spójny mówić o dwóch naturach czy dwóch wolach zjednoczonych w jednej Osobie Słowa. Co więcej, mamy podstawy do tego, by twierdzić, że tak pojmowany Bóg nie jest utkany z naszych resentymentów i nie jest po prostu naszą projekcją. Niestety teologia w epoce nowożytnej zbyt często zdawała się to lekceważyć.

Tak się składa, że w Katowicach przyszedł na świat Erich Przywara, jeden z najwybitniejszych teologów XX w. – Hans Urs von Balthasar pisał o nim, że był to „najpotężniejszy ludzki duch, którego w życiu spotkał”⁶ – a zarazem wielki świadek klasycznie – w duchu chalcedońskim – uprawianej teologii. Warto by dziedzictwo autora *Analogia entis* było wśród Państwa żywe – może pomagać dziś teologom „robić swoje”.

3. Racjonalność szanująca przygodność i tajemnicę

I jeszcze ostatnia refleksja. Czasy nowożytne słusznie kojarzą nam się z ubóstwieniem rozumu, zaś po-nowożytność z jego iście ikonoklastycznym podeptaniem. Błąd nowożytności, oglądany z perspektywy katolika, nie polegał jednak bynajmniej na zachwyceniu się racjonalnością, jest ona przecież naprawdę największym darem, który otrzymaliśmy od Stwórcy. Problemem była próba stworzenia takiej wykładni racjonalności, która starała się odciąć ją od Boga, wykluczyć z jej spektrum tajemnicę (idee jasne i wyraźne Kartezjusza) i obiecać nam pełne jej posiadanie (wiedza absolutna Hegla). Tak ograniczony – nieadekwatny – sposób myślenia o ludzkim rozumie musiał wywołać reakcję – rozum rzeczywiście stawał się w takim ujęciu tyranem poddającym wszystko determinizmowi i konieczności, niepozostawiającym przestrzeni dla tego, co przygodne i indywidualne. Forpocztą reakcji, która musiała przyjść, była filozofia Kierkegarda, w pełni ujawni się ona jednak dopiero w dyskusjach postmodernistów.

Warto wciąż przypominać, że tak – oczywiście bardzo schematycznie – naszkicowana nowożytna interpretacja rozumu nie jest bynajmniej jedyną możliwą, a katolicy od wieków słusznie są dumni z innego podejścia. Katolicki sposób po-

⁶ Por. E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, tłum. J.R. Betz, D.B. Hart, Cambridge 2014, s. 4.

dejsca do rozumu najpierw bardzo dobitnie wyartykułowany w dziele Tomasza z Akwinu, a przypomniany nam niewiele więcej niż dwadzieścia pięć lat temu, w przeddzień, by tak powiedzieć, powołania Wydziału Teologii w Katowicach w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, ukazuje możliwość takiego podejścia, które szanuje to, co przygodne, i bynajmniej nie próbuje tego, co przygodne, racjonalnie wchłonąć i, by tak powiedzieć, ontologicznie wywłaszczyć. Racjonalność proponowana przez Akwinatę i Jana Pawła II okazuje się bardzo interesującą alternatywą dla nowożytno-po-nowożytnego impasu w myśleniu o rozumie. Jest propozycją takiego odczytywania świata i historii, która chce uwzględnić *światło płynące z wydarzeń* historii bez kwestionowania ich przygodnego charakteru (słynna argumentacja z odpowiedniości)⁷.

Jeśli uznamy w poszukiwaniach postmodernistów ostry – i uzasadniony (!) – protest wobec zbyt wąsko pojętej racjonalności, który usiłował – przy pomocy bardzo kwestionowalnych środków – odnaleźć w filozofii miejsce dla przygodności, to możemy dostrzec, że katolicka tradycja, o ile oczywiście pozostanie sobą, może mieć i w tej dziedzinie dla filozofii po nowożytnych i po-nowożytnych przejściach wiele do zaoferowania.

Konkluzja

Umiejętność zbudowania mostów między teocentryzmem, antropocentryzmem i planetocentryzmem dzięki radykalnie rozumianej transcendencji Boga, artykułowanej za pomocą racjonalności, która szanuje przygodność i tajemnicę – oto moja odpowiedź na pytanie, w jaki sposób katolicka teologia może być sobą i „robić swoje” w zmieniającym się świecie. Jestem przekonany, że teologiczny projekt tak rozumiany, choć wypływający z wielowiekowej refleksji teologii i kościelnego magisterium, wciąż ma swoją doktrynalną wagę, zachowuje aktualność i może być interesującym partnerem dla innych dyscyplin.

Oczywiście refleksje te są jedynie inspiracją, która przy okazji jubileuszu ma pogłębić pytanie o aktualność wizji, która Państwa prowadzi. Proszę przy tym zauważyć, że zdecydowałem się nie poświęcać uwagi odpowiedzi na pytanie „Jak sprostać?”, zadane w kontekście odniesienia się do nowych technologii, choć oczywiście wydaje się ono dziś tak bardzo palące. Nie zrobiłem tego nie tylko dlatego, że uważam, iż taką refleksję potrzeba podejmować na szerszym forum – w kontekście całości uniwersytetu, i że – oczywiście – nie czuję się w tej dziedzinie dostatecznie kompetentny. Nie zrobiłem tego także dlatego, że w moim przekonaniu jest niezmiernie ważne, byśmy w rodzącym się dziś popłochu poszukiwać odpowiedzi na pytanie „Jak mądrze przetrwać i nauczyć się działać w epoce AI?”, z akcentem na „jak”, nie zgubili reszty istotnych problemów, które dużo bardziej można wiązać z „co” – „Co powinno być treścią naszego przesłania i badań?”. Należy się spodziewać bowiem, że problem odnalezienia się w epoce późnej nowożytności czy też świecie po-nowożytnym za sprawą pojawienia się AI nie zniknie, a tylko się pogłębi.

⁷ Podstawowa prezentacja na ten temat wraz z odniesieniem do Hegla: M. Paluch, *Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce” 3,1 (2009), s. 97-109.