

Paweł Sokołowski

"Panentheism and Scientific Naturalism: Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion", David Ray Griffin, Claremont 2014 : [recenzja]

Forum Teologiczne 16, 250-257

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

studentów historii i teologii. Ze względu na znaczenie w historiografii i walory poznawcze po książkę mogą sięgnąć także inne ośrodki naukowe. Powinna ona zainteresować wszystkich mediewistów, szczególnie badaczy dziejów zakonu krzyżackiego oraz historyków teologii duchowości. Wśród czytelników mogą się znaleźć także wszyscy rozmiłowani w dziejach pruskiej krainy.

ks. WOJCIECH ZAWADZKI

David Ray Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*. Claremont: Process Century Press 2014, ss. 302

Popularność zagadnienia naturalizmu w nauce wydaje się nie słabnąć. O ile przywyknięto już do naturalizmu ontologicznego i metodologicznego, o tyle łączenie naturalizmu naukowego z panenteizmem wydaje się co najmniej zaskakujące. Takiego połączenia dokonuje w najnowszej książce David Ray Griffin (ur. 1939 r.), amerykański metodysta, filozof oraz teolog procesu, a także profesor filozofii religii i teologii w Claremont School of Theology oraz w Claremont Graduate University (obecnie zastępca dyrektora Center for Process Studies). W polskiej teologii jego poglądy są w zasadzie nieznanne, podobnie jak mało znana jest teologia procesu, którą m.in. reprezentuje. Należy zaznaczyć, że zagadnienia naturalizmu, nauki oraz religii Griffin podjął w kilku wcześniejszych monografiach, zwłaszcza *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts* (SUNY Series in Constructive Postmodern Thought, Albany: State University of New York Press 2000) oraz *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2001).

Na recenzowaną książkę składa się: wprowadzenie, osiem rozdziałów, posłowie (s. 273–276), odnośniki do literatury (s. 277–300) oraz podziękowania (s. 301–302). Znajdują się tu teksty już publikowane, choć – jak podkreśla Griffin – znacząco przepracowane.

We wprowadzeniu (s. 1–12) autor wskazuje, że celem książki jest ukazanie nowego rozumienia naturalizmu naukowego, który umożliwiłby współpracę między nauką a religią. Mowa jest tu o tym, że w historii narosło wiele nieporozumień między niesupranaturalistycznym naturalizmem a tradycyjnym teizmem. W celu zmiany tej sytuacji potrzeba redefinicji zarówno naturalizmu, jak i teizmu. Griffin jasno podkreśla, iż jest zwolennikiem naturalizmu_{ppp} (skrót od ang. słów: *prehensive-panentheist-panexperientialist*) oraz panenteizmu. Oprócz wyjaśnienia samego pojęcia panenteizmu, uważa, że naukowy światopogląd obecnie jest na-

zywany naukowym naturalizmem. Dla Griffina jest to naturalizm niesupranaturalistyczny (naturalizm_{ns}). Naturalizm naukowy bywa także – jego zdaniem – utożsamiany z naturalizmem_{sam} (skrót od ang. słów: *sensationist-atheist-materialist*), czyli naturalizmem zmysłowo-ateistyczno-materialistycznym. Dla amerykańskiego procesualisty istotne wydaje się, że według panenteizmu problem przerywania naturalnych związków przyczynowych, jaki miał występować w tradycyjnym teizmie w odniesieniu do zagadnienia cudu, tutaj się nie pojawia. Warto zwrócić uwagę, że Griffin opiera swoje poglądy na myśli A.N. Whiteheada, którą zalicza z kolei do postmodernizmu (choć ma się ona różnić od tego typu postmodernizmu, w którym odrzuca się ugruntowanie moralności i praktyk religijnych w metafizyce, zwłaszcza tej o nachyleniu teistycznym).

W rozdziale I, zatytułowanym *Panentheism: A Postmodern Revelation* (s. 13–45), autor uzasadnia, dlaczego panenteizm w wersji A.N. Whiteheada i Ch. Hartshorne'a stanowi – jego zdaniem – alternatywę dla teizmu, ateizmu i panteizmu. W tym celu ogólnej charakterystyce poddaje wczesnonowożytny supranaturalizm oraz późnonowożytny ateizm. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdza, że ów wczesnonowożytny supranaturalizm cechował skrajny woluntaryzm, zależność praw natury i zasad przyczynowości od Boga (zawieszanych przez Niego, np. w zdarzeniu o charakterze cudownym), przyjmowanie stworzenia świata *ex nihilo*. W dalszej kolejności wykląda swoje racje za odrzuceniem supranaturalistycznego światopoglądu, do których należą: nierozwiązywalny problem zła, konflikt supranaturalizmu z naturalizmem siedemnastowiecznej nauki, powstanie teorii ewolucji odrzucającej biblijną koncepcję stworzenia świata i człowieka, rozwój historycznych studiów biblijnych, które zakwestionowały nieomylność Pisma świętego, rozszerzanie się protestantyzmu i jego podział na różne denominacje, społeczna krytyka religii (dokonana m.in. przez K. Marxa), krytyka teologii naturalnej. Z kolei dla późnonowożytnego ateizmu charakterystyczne było przejście od dualizmu, jaki występował jeszcze u początków nowożytności, do materializmu.

Griffin zaznacza, że zarzuty, formułowane pod adresem supranaturalizmu i ateizmu, jest w stanie odeprzeć procesualny panenteizm. Według tej koncepcji Bóg jest duszą wszechświata. Nadto Bóg i świat są w pewnym sensie rzeczywistościami korelatywnymi. Co więcej, panenteizm w ujęciu myśli procesu wyklucza wszechmoc Boga, dzięki czemu Bóg – zdaniem Griffina – przestaje być odpowiedzialny za zło w świecie. Dla panenteizmu istotny ma też być naturalizm_{ppp}, który paneksperymentalizmem zastąpił materializm, ujęciową koncepcją poznania – sensualistyczną teorię poznania, a panenteizmem – ateizm. Naturalizm_{ppp} ma przełamywać ograniczenia naturalizmu_{sam}, a zatem pokonuje dualizm i materializm, a także dostarcza nowej analogii do zrozumienia interakcji pomiędzy Bogiem a światem (niedualistyczny interakcjonizm).

Z punktu widzenia teologii jedne z najbardziej istotnych uwag znajdujemy w końcowej części tego rozdziału. Griffin utrzymuje, że naturalizm_{ppp} razem z jego panenteizmem ma szereg zalet właściwych dla supranaturalizmu oraz dla późnowożytnego naturalizmu, lecz nie implikuje stwarzanych przez nie problemów. Otóż naturalizm_{ppp} oraz nieodłączny od niego panenteizm mają m.in. nie generować problemu zła, nie ma w nich też potrzeby odwołania się do nadprzyrodzonej przyczynowości, by wyjaśnić relację duszy do ludzkiego ciała. Najbardziej istotne z punktu widzenia teologii fundamentalnej jest to, że tego typu naturalizm może być uznawany za objawienie – i to z dwóch powodów. Griffin za J.B. Cobbem Jr. stwierdza, że nowożytna nauka oferuje uniwersalną prawdę. Jego zdaniem tego typu prawda jest naturalizmem_{ns}, który można uznać za boskie objawienie. Procesualny panenteizm usiłuje natomiast uzgodnić to objawienie z objawieniem pochodzącym z tradycji Abrahamowej oraz z innych tradycji teistycznych.

W rozdziale II, *Divine Activity and Scientific Naturalism* (s. 47–73), autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy naukowy naturalizm, przyjmujący, że nie istnieją nadprzyrodzone interwencje w świecie, jest zgodny z tym rodzajem boskiej aktywności w świecie, jaki zakłada większość religii. Zdaniem Griffina jest to możliwe. Amerykański procesualista podkreśla, że w sercu konfliktu między nauką a religią znajduje się zagadnienie boskiej aktywności w świecie. Wskazuje też, że religie (biblijne, większość religii ludów pierwotnych, teistyczne formy hinduizmu) zakładają boskie oddziaływanie w świecie.

W rozdziale II Griffin prezentuje pięć standardowych rozwiązań konfliktu między naukowym naturalizmem a boską przyczynowością: 1° panteistyczna tożsamość przyczynowości boskiej i naturalnej (np. filozofia B. Spinozy, w której jednak nie ma mowy o cudach w sensie przerwania łańcucha przyczynowo-skutkowego); 2° paradoksalna tożsamość przyczynowości boskiej i naturalnej (myśl R. Bultmanna); 3° język dotyczący boskiej przyczynowości jako język niereferencyjny (nasz język jest w większości przypadków referencyjny, czyli odnosi się do obiektów znajdujących się poza naszymi wypowiedziami; język religijny ma natomiast wyrażać nasze postawy względem rzeczywistości, np. cześć, strach); 4° naturalizm naukowy jako naturalizm czysto metodologiczny (w tym ujęciu nauka ani nie potwierdza, ani nie zaprzecza boskiej przyczynowości, ponieważ jest ograniczona do przyczyn o charakterze naturalnym); 5° odrzucenie naukowego naturalizmu na korzyść supranaturalistycznej nauki (najlepszą nauką staje się nauka teistyczna). Zdaniem Griffina wszystkie zaprezentowane próby uzgodnienia światopoglądu naturalizmu naukowego z boską aktywnością w świecie zawodzą, gdyż nie dysponują takim pojęciem boskiej przyczynowości w świecie, które pozostawałoby w zgodzie z naukowym założeniem, że procesy przyczynowe świata nie mogą ulec przerwaniu. Autor książki proponuje zatem naturalistyczne pojęcie boskiej aktywności w świecie, co oznacza, że boski wpływ

na świat jest częścią wewnątrzświatowych procesów, a nie ich nagłym przerwaniem. Ta koncepcja, inspirowana myślą Whiteheada, bywa określana mianem naturalistycznego teizmu. W myśl tej koncepcji boskie działanie obecne jest w każdym zdarzeniu (*event*) we wszechświecie. W charakterze uwagi ogólnej koniecznie należy dodać, że teologia procesu na bazie tego zamysłu wyklucza kilka idei: Bóg nie działa w jednej religii jakościowo inaczej niż w innej; Bóg nie określa w pełni żadnego zdarzenia; wreszcie nie ma cudów rozumianych jako nadprzyrodzone interwencje w świat.

W rozdziale III, *Panentheism and Cosmic Design* (s. 75–98), Griffin podejmuje problem zaprojektowania wszechświata. Przyjmuje, że na to pytanie można (za Whiteheadem) udzielić odpowiedzi twierdzącej i jednocześnie przeczącej. Najpierw autor książki przedstawia sześć możliwych znaczeń tego, że kosmos nie został zaprojektowany (nie został stworzony z absolutnej nicości, nie został stworzony cały naraz, nie został stworzony stopniowo z niczego, nie został zaprogramowany od samego początku, nie został stworzony jedynie dla ludzi, ludzkie istoty nie są nieuniknione). Następnie ukazuje dwa sensy, w jakich nasz świat został zaprojektowany. W pierwszym z nich – operując pojęciami metafizyki procesu – wskazuje na boski cel, jaki jest dawany przez Boga stworzeniom do uzyskania przez nie większego bogactwa doświadczenia. W drugim sensie chodzi o ustanowienie najbardziej podstawowych zasad dla naszej epoki kosmicznej. Tutaj amerykański filozof i teolog szeroko wykorzystuje pojęcia z zakresu teologii procesu. Na koniec zaznacza, że zaprezentowane przez niego rozumienie zaprojektowania świata jest zgodne z danymi naukowymi dotyczącymi ewolucji; tego ujęcia ma również nie osłabiać problem zła.

Z problemem zła w połączeniu z panenteizmem Griffin mierzy się w kolejnym rozdziale monografii – *Panentheism and the Problem of Evil* (s. 99–131). Na wstępie podkreśla, że problem zła stanowił jeden z głównych powodów upadku wiary w boską aktywność w świecie. Zdaniem Griffina żadna dyskusja o boskiej aktywności nie może zostać zakończona bez bezpośredniego potraktowania właśnie kwestii zła. Autor pracy wskazuje na to, że w kwestii zła tradycyjny teizm jest niespójny. Zakłada bowiem, że świat został stworzony przez dobrego i wszechmocnego Stworzyciela, lecz rzeczy dzieją się tak, jakby nikt taki nie istniał. Dlatego – jego zdaniem – należy odrzucić koncepcję stworzenia *ex nihilo* jako niebiblijną i przyjąć stworzenie świata z chaosu. O niebiblijnym pochodzeniu doktryny *creatio ex nihilo* ma świadczyć choćby cytat z Rdz 1,1-2a: *Kiedy Bóg zaczął stwarzać niebiosy i ziemię, świat był bezładem i pustkowiem* (*When God began to create the heaven and the earth, the world was without form and void*). Według Griffina, idącego za znawcami Biblii hebrajskiej (J. Levenson oraz G. May), takie tłumaczenie ma być najwierniejsze oryginałowi, a nie oddaje tego przekładu, z jakim mamy do czynienia w większości wydań Starego Testa-

mentu: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem (In the beginning God created the heaven and the earth. The earth was without form and void)*. Ten błędny przekład ma – jego zdaniem – sugerować doktrynę *creatio ex nihilo*. Amerykański procesualista jest nawet zdania, że *creatio ex nihilo* nie jest konieczna dla chrześcijańskiej wiary, co uzasadnia tym, iż Bóg jest dosłownie źródłem wszystkiego, a więc także zła, a to ma zagrażać Jego doskonałej dobroci.

W dalszej części rozdziału Griffin wskazuje na to, że tradycyjny teizm nie rozwiązuje w sposób satysfakcjonujący problemu zła. Koncepcję boskiej aktywności w świecie, która nie jest falsyfikowana przez zło, ma dopiero ukazywać panenteizm Whiteheada. Jest to – wskazuje autor – procesualna teodycea. Ów panenteizm podkreśla stworzenie świata z chaosu, którego pierwotnym twórczym miała być nie jakaś materia, lecz twórcza aktywność. Ta „twórczość” miała z kolei obejmować energię. Wszystkie rzeczy – od świata subatomowego do ludzkich istot – mają wcielać tę twórczość. Ponadto, ostateczne jednostki świata mają być chwilowymi zdarzeniami, a nie trwającymi rzeczami. Wreszcie w tym ujęciu Bóg dysponuje jedynie siłą perswazji, a nie kontroli. W ten sposób panenteizm Whiteheada dostarcza rozwiązanie problemu zła oraz ukazuje koncepcję boskiego działania, rzekomo zgodnego z naukowym naturalizmem.

Griffin w rozdziale V *Scientific Naturalism and Religious Experience* (s. 133–167), skupia się na religijnym doświadczeniu, w którym akceptacja naukowego naturalizmu powoduje szereg trudności. Prowadzony dyskurs dotyczy rozróżnienia pomiędzy naturalizmem w sensie ogólnym (naturalizm_{ns}) i jego specyficzną formą, czyli naturalizmem_{sam}. W związku z tym autor pracy w pierwszej kolejności analizuje trzy płaszczyzny dotyczące naturalizmu_{sam}: poznanie zmysłowe, ateizm oraz materializm. Jeśli chodzi o sensualistyczną teorię poznania, to wyklucza ona możliwość poznania pozazmysłowego (np. takiego, o jakim mowa w parapsychologii), jak również doświadczenia teistycznego rozumianego jako doświadczenie boskiej podmiotowości, różnej od postrzegającego. Z kolei ateizm wskazuje, że doświadczenie religijne nie może być wyjaśniane z użyciem kategorii transcendencji i świętości, lecz poprzez odwołanie do przekonań kulturowych (*cultural beliefs*). To podejście do doświadczenia religijnego wzmocniło materializm głoszący identyzm, czyli pogląd o materialnej naturze zjawisk zachodzących w świadomości (np. mózg i umysł człowieka są tym samym materialnym elementem). Wniosek, jaki można sformułować na podstawie prowadzonych analiz, jest taki, że naturalizm z poznaniem zmysłowym, ateizmem oraz materializmem wyklucza możliwość doświadczenia religijnego o charakterze teistycznym. W dalszej części rozdziału amerykański procesualista stwierdza, że naturalizm_{sam} jest nieadekwatny także dla nauki. Ostatecznie wskazuje, że dopiero naturalizm_{ppp} umożliwia doświadczenie religijne jako doświadczenie czegoś świętego.

Wyjaśniając w dalszej kolejności, na czym polega specyfika naturalizmu_{ppp}, Griffin wskazuje, że w tego typu naturalizmie poznanie zmysłowe jest wtórnym sposobem poznania, pochodnym od niezmysłowego sposobu poznania zwanego ujęciem, panenteizm rozwiązuje problem zła, a paneksperymentalizm podkreśla, iż świat składa się z doświadczających, częściowo samookreślających się zdarzeń. Ten typ naturalizmu – podsumowuje Griffin – nie wyklucza prawdziwego doświadczenia religijnego.

Rozważania tego rozdziału są po części kontynuowane w kolejnym – *Scientific Naturalism and the Study of Religion* (s. 169–206). W tym filozoficznym rozdziale Griffin ustosunkował się do propozycji dwóch znanych badaczy religii – R.A. Segala i J.S. Preusa. Choć obaj autorzy – zaznacza autor recenzowanej pracy – mówią o różnych podejściach do religii (nowożytnym lub naturalistycznym – Preus; z punktu widzenia nauk społecznych – Segal), to w gruncie rzeczy ma to być to samo podejście. Ich pozycja ma obejmować trzy twierdzenia: 1° akademickie studia nad religią nie mogą unikać wyjaśniania pochodzenia i trwałości religii; 2° jakiegokolwiek wyjaśnianie powinno mieć charakter wyjaśnienia z zakresu nauk społecznych; 3° musi więc być naturalistyczne (w takim sensie, jaki jest przyjmowany w naukach społecznych). Griffin wskazuje, że każde z tych twierdzeń można zakwestionować. Następnie podkreśla, że sam naturalizm, którym chętnie posługują się obaj autorzy, ma aż osiem różnych znaczeń (cztery epistemiczne i cztery ontologiczne). Zaznacza przy tym, iż zaprzeczenie supranaturalizmu (czego chcą wspomniani autorzy) wymaga naturalizmu_{sam}. W ostateczności Griffin stwierdza, że przekonanie o słuszności zastosowania naturalizmu_{sam} w badaniach nad religią wiązałoby się z filozoficznym uzasadnieniem jego prawomocności. Tymczasem – wskazuje – akceptacja tego typu naturalizmu nie ma uzasadnienia filozoficznego. Dla autora książki jasne jest, że wyjaśnienie naukowe religii będzie nieadekwatne przy założeniu naturalizmu_{sam}, a ponadto nie można apriorycznie wykluczać wyjaśniania faktu religii o charakterze teistycznym (teologicznym).

W rozdziale VII, *Scientific Naturalism and Human Morality* (s. 207–242), Griffin omawia widoczny konflikt pomiędzy zdroworoządkowymi założeniami moralnymi a naukowym naturalizmem. Efektem tego – wskazuje – może być np. wypowiedź A. MacIntyre’a o tym, że w sferze intelektualnej utraciliśmy pewność co do istnienia jakiegokolwiek moralności, która mogłaby być usprawiedliwiona wobec każdej osoby. Według Griffina sytuacja, z jaką obecnie mamy do czynienia, spowodowana jest szerokim odrzuceniem moralnego realizmu przez filozofię późnoświeceniową, co kontynuowała filozofia kolejnych okresów aż do współczesności (wskazuje tu np. na J. Mackiego, G. Harmana, R. Rorty’ego). Podkreśla także, że alternatywa Kanta, poszukująca uzasadnienia dla powszechnych zasad moralnych bez odniesienia do moralnego realizmu, zawiodła. Stwierdza, że

odrzućcenie moralnego realizmu spowodowane było przyjmowaniem naturalizmu^{sam}. Ponadto zaznacza, że ten typ naturalizmu jest nie tylko nieadekwatny dla nauki, o czym pisał zwłaszcza w poprzednim rozdziale książki, lecz także dla zdrowego rozsądku, który zawiera pojęcia moralne. Wniosek Griffina jest jeden: realny moralizm umożliwia dopiero Whiteheadowski naturalizm^{ppp}.

W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Panentheism and Religious Pluralism* (s. 243–271), Griffin ukazuje zarys problematyki pluralizmu religijnego w ujęciu teologii procesu. Najpierw daje ogólne wyjaśnienie pluralizmu religijnego, który nie jest tożsamy z wielością religii. Wskazuje na pięć podstaw pluralizmu religijnego (teologiczne, etyczne, socjologiczne, naturalistyczne, dialogiczne). Następnie zajmuje krytyczne stanowisko wobec pluralizmu religijnego, jaki prezentuje jeden z najbardziej znanych jego zwolenników J. Hick. Griffin twierdzi, że stanowisko Hicka jest raczej niezróżnicowanym pluralizmem (*identist pluralism*), co wynika m.in. z tego, że utrzymuje on, że wszystkie religie są ukierunkowane ku tej samej Ostatecznej Rzeczywistości. Griffin, powołując się na prace M. Heima, podważa ten pogląd. Dopiero teologia procesu – wskazuje – rozwija komplementarny pluralizm religijny, który pozwala na przyjęcie dwóch Ostatecznych Rzeczywistości: Boga i kreatywności. Stanowisko to – jego zdaniem – rozwija szczególnie J.B. Cobb Jr. Griffin wskazuje, że można je zmodyfikować, do Boga i kreatywności dołączając kosmos (zgodnie z przyjętym w tej „teologii” panenteizmem).

Zaprezentowane w niniejszej pracy rozumienie – jak chce autor – naukowego naturalizmu^{ppp} odnosi się do takich zagadnień, jak: problem zła, moralność, doświadczenie religijne, religijny pluralizm, a także badania nad religią. Wydaje się, że ten typ naturalizmu został omówiony dość szeroko. Z teologicznego punktu widzenia budzą się jednak pewne wątpliwości. Otóż autor recenzowanej pracy jest zwolennikiem teologii procesu, którą uznaje się za przykład tzw. teologii postmodernistycznej. Należy mieć to na uwadze. Można w związku z tym postawić kilka istotnych pytań: Czy słuszne jest adaptowanie do zagadnień teologicznych filozofii procesu? Czy polemika z supranaturalizmem rzeczywiście jest zasadna? Dlaczego autor operuje jedynie scholastycznym i neoscholastycznym rozumieniem Bożego działania w świecie (i nie uwzględnia nowszych ujęć choćby zagadnienia cudu)? Jak rozumie Boże objawienie? Dlaczego w omawianiu doktryny *creatio ex nihilo* nie sięga po inne cytaty biblijne, które potwierdzają stworzenie świata z niczego (np. 2 Mch 7,22-23.28; Rz 4,17)? Czy panenteizm w ujęciu teologii procesu właściwie ukazuje relację Bóg–świat, czy też relacja ta ulega modyfikacji do przyjętych założeń filozoficznych? Czy uzasadniona jest rezygnacja z Bożej wszechmocy? Pytań tego typu jest znacznie więcej. Czy zatem udało się autorowi zrealizować zamierzony cel, czyli ukazać nowe rozumienie naturalizmu naukowego, umożliwiającego współpracę między nauką a religią?

Można stwierdzić, że zaprezentowany w recenzowanej pracy naturalizm_{ppp} jest z pewnością oryginalny, lecz pytanie o relacje między nauką a religią, jakie na tej podstawie miałyby zachodzić, pozostaje otwarte.

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

Ks. Mirosław Daniluk SCJ, *Sigla. Zbiór skrótów nazw instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz innych instytucji z nimi związanych*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, ss. 613

Bardzo ważnymi publikacjami są dziś te, do których często będziemy sięgać, by sprawdzić informacje, zweryfikować czy nawet skonfrontować. Informacja naukowa odgrywa niepoślednią rolę w każdej poważnie traktującej swoje zadanie Bibliotece. Nie może w niej przede wszystkim zabraknąć słowników i encyklopedii, tych ogólnych, trafiających do szerokiego kręgu odbiorców, jak też i tych szczegółowych, będących domeną specjalistów. Bardzo ważne są też dzieła typu: „Wykazy skrótów” czy też „Zbiory skrótów”. Jeśli zaopatrzone są one w dodatkowe indeksy, to ich wartość jest ogromna. Na ich podstawie można podjąć się trudu przygotowania kolejnych książek, podręczników czy leksykonów. Lektura wskazanych publikacji może być inspirująca!

Nie jest bowiem prawdziwe stwierdzenie, że wszystko można znaleźć w Internecie. Nie wszystko też można „wygooglować”. To nowe, wchodzące w lingwistyczny obieg słowo oznacza: „wejdźcie w Google” i zdobycie poszukiwanej informacji bądź zweryfikowanie, sprawdzenie wiadomości już „posiadanej”. Biblioteki wciąż są potrzebne i pewnie niezbędnymi będą i w przyszłości. Nie wszystko można sprawdzić „on line”. Na przykład, wpisując w wyszukiwarce internetowej hasło skrótu OSB, pozyskać można różne informacje. Historycy, kulturoznawcy oraz teologowie wiedzą, że OSB to skrót zakonu Ordo Sancti Benedicti. Każdy benedyktyn po swoim imieniu i nazwisku umieszcza skrót nazwy zakonu do którego należy. W Internecie natomiast większość wyszukanych stron dotyczy nie benedyktynów, lecz „płyty OSB” (ang. Oriented Strand Board), drewnopochodnej, trójwarstwowej płyty wykorzystywanej w budownictwie. Analogicznie, liczne skróty zakonne rozszyfrować można w Internecie w odniesieniu do lokalnych organizacji, społecznych, kulturalnych czy nawet politycznych. FDP to niemiecka Freie Demokratische Partei (Wolna Partia Demokratyczna), ale przecież ten sam skrót FDP to Filii Divinae Providentiae, czyli Małe Dzieło Bożej Opatrzności – zgromadzenie zakonne orionistów.