

Elżbieta K o t k o w s k a, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu locorum theologicorum. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań: Wydawnictwo UAM 2010, ss. 307 [bibliografia (s. 285-306), streszczenie angielskie]. Seria: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Studia i Materiały 133. ISBN: 978-83-61884-34-7.

Książka dr Elżbiety Kotkowskiej *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej* ukazała się jako numer 133 serii „Studia i Materiały” Wydziału Teologii UAM¹. Koncentruję się na jej wątkach metodologicznych i metodycznych, nie wypowiadam się natomiast na temat zgodności teologicznych poglądów Autorki z katolicką ortodoksją lub ortopraksją (pozostawiając to teologom) ani trafności (w części drugiej) wykładni stanowiska Simone Weil, której poglądów bliżej po prostu nie znam. Szczegółowy spis treści daje dobry wgląd w strukturę rozprawy, która składa się z dwu, dość autonomicznych części: metodycznej i weryfikacyjnej. Pierwsza „Konstruowanie metody integralnej” (s. 37-212), która zajmuje dwie trzecie książki, konstruuje i określa możliwości projektowanego «modelu interpretacyjnego» w ramach metody historiozbawczej², drugi (znacznie krótszy), „Życie i twórczość Simone Weil jako *locus theologicus*” (s. 215-280), aplikuje i sprawdza użyteczność projektowanego modelu jako narzędzia analizy osoby i dzieła S. Weil oraz jako ewentualnego „miejsca teologicznego” (*locus theologicus*)³. Autorka ukazuje „życie i twórczość Simone Weil jako proces odkrywania siebie, poprzez dążenie do prawdy, dobra i piękna” (s. 218), ale nie zajmuje się „treścią twórczości Simone Weil” (s. 15), lecz tylko jej „działaniami metodycznymi” (s. 15).

O przedmiocie i celu rozprawy informuje „Wstęp” (s. 13-34) najpierw ogólnie, że tematyka pracy skupia się wokół zagadnień metodycznych i metodologicznych (s. 15),

¹ Książka uzyskała dofinansowanie ze środków na naukę w latach 2007-2009 jako projekt badawczy nr N102 018 32/3460.

² „Efekty pracy pierwszej części należy, przede wszystkim, potraktować jako opis rozeznaczonych presupozycji, przed-sądów, które zostały ułożone w logicznie uzupełniającą się całość” (s. 28).

³ „Część druga pracy realizuje konieczną w naukach weryfikację opracowanych narzędzi badawczych i uwiarygodnienia działań operacyjnych poprzez zastosowanie do analizy konkretnego przypadku, którym jest życie i twórczość Simone Weil” (s. 33).

m.in. „problemu statusu naukowego teologii” (s. 13), a raczej (zgodnie z tytułem) teologii fundamentalnej⁴. Niełatwo ustalić dokładniejsze zamiary Autorki na podstawie rozproszonych (oprócz osobnego podpunktu) deklaracji, kiedy pisze, że „główny cel badań podjętych w niniejszej pracy wyznacza jej problematykę, która skupia się na sposobach, działaniach operacyjnych, zasadach⁵ poszukiwania narzędzi, procedur badawczych umożliwiających konstrukcje (s. 27) modeli interpretacyjnych” (s. 27-28). O ile ogólny zamiar Autorki, skonstruowania metody integralnej na użytek teologii fundamentalnej, a potem jej weryfikacja w praktyce (tu na przykładzie S. Weil), jest zrozumiała, mniej jasne są cele detaliczne, jak (wymieniam przykładowo): znalezienie „sposobów wyodrębniania takich rzeczywistości, które będą mogły zostać uznane za miejsca poznania teologicznego” (s. 14); znalezienie „metod opisu subiektywnego doświadczenia w obiektywizujących je schematach interpretacyjnych” (s. 22); „nadrzędnym celem powstałej pracy jest poszukiwanie zasad [jakich? – A.B.] i sposobów działania [jakich? – A.B.], a nie przedstawianie treści [jakich? – A.B.]” (s. 33); „opisanie metody integralnej, powstałej na bazie myślenia modelowego, tak by było możliwe poszukiwanie miejsc teologicznych (*locorum theologicorum*) w otaczającej człowieka rzeczywistości, kształtowanej indywidualnie i zbiorowo” (s. 175); „opracowanie, skonstruowanie, w ramach metodyki, sposobów, kryteriów pozwalających na ocenę, czy dana rzeczywistość może być przyjęta jako *locus theologicus* dla tworzenia opinii teologicznych” (s. 26-27); „celem tej pracy były nie tyle pojawiające się kolejne interpretacje treści konstruowanych modeli, co sposób i możliwość ich powstania” (s. 210); „celem było określenie warunków możliwości przyjęcia jakiejś ludzkiej aktywności za *locus theologicus*” (s. 210). Bardziej ogólnie Autorka stwierdza, że „praca wpisuje się w obecnie prowadzoną dyskusję o statusie naukowym teologii i jej metodzie nie na zasadzie polemiki, ale pozytywnego ukazania interdyscyplinarnych możliwości metodycznych” (s. 25); że „głównym celem pracy są działania metodyczne, które oddziałują na metodologię” i dlatego poszukiwała ona „przedstawiciela myśli europejskiej, którego życie i twórczość, z możliwie największą wyrazistością, pozwoli na zobrazowanie opracowanych narzędzi badawczych w określonych przestrzeniach metodologicznych” (s. 216).

Przytoczone sformułowania sugerują, że głównym „bohaterem” rozprawy jest pojęcie *locus theologicus*⁶, a jej celem – znalezienie „nowych” miejsc teologicznych dla teologii fundamentalnej. Chcąc „skonkretyzować warunki możliwości przyjęcia ludzkiego «działa» jako *locus theologicus*” (s. 219), Autorka pyta: „jak rozeznaczyć, odnaleźć, rozpoznać

⁴ „Chodzi o to, by ukazać krok po kroku działania metodyczne w obszarze teologii fundamentalnej i jej powiązania z działaniami w obrębie poszukiwań interpretacyjnych konstrukcji modelowych i systemowych” (s. 20).

⁵ W miejsce terminu „zasada”, który oznacza twierdzenia, lepszy (tu i w innych miejscach) byłby termin „reguła”, wszak chodzi o sposoby wykonania pewnych czynności.

⁶ Autorka nie rozwodzi się szerzej nad pojęciem i zjawiskiem miejsca teologicznego (źródła i danych, do których odwołuje się na różnych etapach teologia), odnotowując, że jest to termin techniczny, „stosowany w przestrzeni nauk teologicznych”, który do teologii wprowadził Melchior Cano (s. 14).

współczesne miejsca teologiczne, jak osiągnąć cel dookreślony w ramach metodologii teologii fundamentalnej, którym jest wiarygodność Objawienia?” (s. 27). To poszukiwanie „nowej interpretacji, czy w ogóle nowych miejsc poznania teologicznego” (s. 14), „takich, które wiążą się z interpretacją ludzkiego przeżywania świata, relacji z innymi i transcendencji” (s. 15), każe Autorce zainteresować się osobą, działalnością i publikacjami S. Weil. Tłumacząc się z wyboru jej osoby jako weryfikatora⁷ prawdziwości tej części pierwszej⁸, Autorka podkreśla jej ważność „dla pełnego sprzecznosci człowieka w czasach nam współczesnych”, gdyż „obcowanie z jej myślą niejako przymusza do podejmowania decyzji o sobie, w sobie samym” (s. 15).

W części pierwszej Autorka konstruuje narzędzia badawcze, by przystąpić do opracowania „projektu działań badawczych, które doprowadzą ku dookreśleniu pod jakimi warunkami i przy jakich założeniach można jakąś osobową działalność odczytywać jako *locus theologicus*” (s. 27). Czyni to w czterech krokach (etapach): (1) „opisu zasad opracowywania i przygotowywania działań operacyjnych” i wykładu koncepcji metody teologii fundamentalnej oraz metody historiozbowczej według M. Ruseckiego (s. 37-103), (2) przedstawienia zasad „konstruowania modelu ujmowania rzeczywistości Objawienia w aspekcie przedmiotowym” (s. 104-135), (3) opisu procedur badawczych, prowadzących „do ujęcia podmiotowego treści przeżyć odbiorcy Objawienia” (s. 136-174), (4) przewyższenie jednostronności ujęć (s. 175-212) podmiotowych i przedmiotowych przez stworzenie ujęcia integralnego „w opracowywaniu treści teologicznych” (s. 33). Również w części drugiej postępowanie Autorki jest systematyczne, kiedy rozpatruje życie i twórczość S. Weil jako *locus theologicus* (s. 215-239) w c z w o r a k i m aspekcie: «dzieło – autor dzieła» (s. 240-247), «dzieło – odbiorca dzieła» (s. 248-262), «dzieło – badacz dzieła» (s. 263-271); «dzieło – wypełnienie w Bogu» (s. 272-280).

Należy Autorce przyznać rację, kiedy podkreśla oryginalność swego podejścia⁹: „w pracy będą koegzystowały metody [w liczbie mnogiej – A.B.] teologiczne, jak również metody innych nauk pozateologicznych” (s. 14). Deklaruje, że „przy konstruowaniu sposobów działań interdyscyplinarnych” będzie stosować „wypracowane przez heurystykę sposoby konsolidujące procesy logiczne i metalogiczne/pozalogiczne, łączące działania rozumowe i intuicyjne” (s. 31). Korzystając z odróżnienia Petera M. Senge¹⁰ dwu rodzajów myślenia: liniowego (analityczno-syntetycznego) – charakteryzującego się

⁷ „Sposób konstruowania metody, jak i sama opracowana metoda domaga się działań weryfikacyjnych [...] ze względu na współcześnie stawiane teologom pytania przyjęliśmy, w sposób arbitralny, swoistą rzeczywistość, którą jest życie i twórczość Simone Weil” (s. 15).

⁸ „Wybranie jako przykładu weryfikującego życia i twórczości Simone Weil było wyborem *a priori*, który w tej części pracy uzyskuje coraz silniejsze uprawdopodobniające wyjaśnienie” (s. 276).

⁹ „Przyjęta w pracy metoda jest działaniem całkowicie oryginalnym, będącym w pewnym sensie intelektualną grą czy zabawą, która zakłada interakcję z czytelnikiem” (s. 282).

¹⁰ Książka P. Senge *Piąta dyscyplina, teoria i praktyka organizacji uczących się* (Kraków 2006) „stała się inspiracją ku docenieniu myślenia modelowego opisanego w pierwszym rozdziale” (s. 97, przypis 180).

„szukaniem związków przyczynowo-skutkowych” (s. 47) i polegającego na rozkładaniu złożonego problemu na składowe czynniki oraz ich syntezy w oparciu o pewną hipotezę czy teorię¹¹ – oraz myślenia modelowego – które wykorzystuje „zdolności człowieka do analizy szczegółów i syntetyzowania całości, do łączenia wielu faktów w modele, które pozwalają na lepszy wgląd w same fakty” (s. 47) – opowiada się za postępowaniem modelowym¹² i integralnym¹³. Zakłada, że „tylko wyjście poza czy wzniesienie się ponad ścisłą logikę ludzkiego rozumowania pozwala na wyjście poza «zakłety krąg wątplenia metodycznego»” (s. 209). Skądinąd jednak uważa, że swoiste metody teologiczne, jak i przejęte przez nią z innych nauk, nie pozwalają nigdy, „ze względu na specyficzny przedmiot” na ścisłe dowodzenie, gdyż to pozostaje „domeną nauk matematyczno-przyrodniczych” (s. 43).

Autorka odróżnia dwa typy teologii: nawiązującą (*modo scholastico*) do filozofii oraz szukającą „nowych dróg opisu ludzkiego doświadczenia, aż po poszukiwania metod w teologii narracyjnej czy apofatycznej” (s. 16). Powołując się na H. Seweryniaka, sama wybiera drugą, która akcentuje osiągnięcia nauk antropologicznych „na styku badań literatury i opracowania wniosków teologicznych” (s. 18-19). Teologię fundamentalną rozumie Autorka jako metanaukę¹⁴, dziedzinę teologiczną „najbardziej adekwatną do prowadzenia działań ściśle metodycznych, ponieważ z jednej strony bada wiarygodność Objawienia i jego przekaz, z drugiej – bada i twórczo przejmuje procedury poznawcze innych nauk, ocenia ich przydatność z perspektywy doktryny chrześcijańskiej”¹⁵ (s. 28). Przypisuje teologii (fundamentalnej) interdyscyplinarność, gdyż korzysta ona z narzędzi i wyników filozofii i nauk szczegółowych¹⁶. Jest „odpowiedzialna za przekaz treści Objawienia” (s. 29) i „wspieranie ludzkich poszukiwań prawdy i sensu” (s. 176). Obok metodologicznego zadania kładzenia „metodycznych i metodologicznych podstaw dla wszystkich nauk teologicznych” (s. 14), przypisuje teologii fundamentalnej (tradycyjnej) funkcje apologetyczne, kiedy uzasadnia wiarygodność Objawienia i jego przekazu.

Przed taką rozumianą teologią fundamentalną Autorka stawia zadanie konstruowania metody integralnej, która „wzniesie się ponad podział na metody teologiczno-funda-

¹¹ „Ten sposób postępowania wchodzi w skład wielu metod badawczych i nazywany jest często analityczno-syntetycznym. Kolejne kroki podlegają prawom logiki formalnej lub logikom wielowartościowym” (s. 47).

¹² „Myślenie modelowe zapewnia ruch dwukierunkowy, od szczegółu do ogółu i od ogółu do szczegółu, bez pomijania odniesień pomiędzy tymi podejściami” (s. 282).

¹³ „Tworzenie metody integralnej pozwoli na opisanie przestrzeni relacji specyficznie określonego doświadczenia ludzkiego wobec odczytanego Bożego Objawienia i wobec Boga, który wychodzi ku każdemu człowiekowi” (s. 48).

¹⁴ „W ramach nauk teologicznych teologia fundamentalna spełnia rolę metanauki sięgającej do źródeł i ukazującej możliwie jak najszersze przestrzenie badawcze” (s. 26).

¹⁵ „Teologia fundamentalna wobec innych nauk jest takim «polem magnetycznym» przyciągającym lub odpychającym metody badawcze” (s. 102).

¹⁶ „Teologia fundamentalna wchodzi w dialog interdyscyplinarny w poszukiwaniu metod i narzędzi badawczych prowadzących do uprawomocnienia twierdzeń teologicznych” (s. 16).

mentalne przedmiotowe i podmiotowe” (s. 104) i umożliwi przejście „pomiędzy subiektywnym ludzkim doświadczeniem a obiektywnym opisem naukowym i weryfikacją tegoż doświadczenia we wspólnocie” (s. 11). Wśród elementów metody integralnej znajdują się m.in. ludzkie przeżycia zinterpretowane jako «dzieło» (za U. Eco) i «przestrzeń eklezjalna» (s. 70). Podejście takie ma pozwolić na sformułowanie „«warunk[ów]i możliwości» przyjęcia «dzieła» jako *locus theologicus*, nawet gdy jawi się ono ludzkiemu postrzeganiu jako eklezjalnie zewnętrzne” (s. 86). Fragmentem metody integralnej jest metoda historiozbowca, którą Autorka charakteryzuje (za M. Ruseckim) „jako główną hipotezę kierującą” (s. 71), pozwalającą na „wyodrębnienie «faktów» i «procesów» oraz ich łączenie w spójne i zharmonizowane konstrukcje” (s. 82), a przede wszystkim na zinterpretowanie dziejów jako *locus theologicus* (s. 104).

W części II, podsumowując rozważania punktu IV, Autorka stawia tezę, że jeżeli sume przeżyć lub działań „zinterpretować jako doświadczenie (jednostki lub «osoby» społecznej)”, to staje się ono „miejszem poznania teologicznego, ważnym nie tylko dla teologów, ale [...] tych wszystkich, którzy są związani z widzialną wspólnotą Kościoła, a zadaniem teologów jest wydobyć tegoż w kontekście znaków czasu” (s. 203). Ważne miejsce w rozważaniach dr E. Kotkowskiej zajmuje pojęcie modelu interpretacyjnego¹⁷, który, za I.G. Barbourem i B. Lonerganem¹⁸, określa jako cząstkowy i prowizoryczny sposób „wyobrażenia sobie rzeczywistości nieobserwowalnej” (s. 57) oraz „konstrukcję myślową¹⁹ pozwalającą wyjaśniać głębokie struktury rzeczywistości obserwowane w świecie przyrody, społeczeństw czy religii”²⁰ (s. 58). Konkretnie Autorka skupia uwagę w pierwszej części na konstruowaniu dwu modeli interpretacyjnych: św. Ireneusza z Lyonu i św. Justyna Męczennika²¹, projektując zbiór „racjonalnie powiązanych terminów i relacji, które doprowadzą ku wywnioskowaniu «warunków możliwości» [brzmi to kantowsko – A.B.] koniecznych do oceny, czy dane osobowe dzieło może być uznane za *locus theologicus* dla tworzenia opinii teologicznych” (s. 28). Swym modelom interpretacyjnym przypisuje dwie funkcje poznawcze: metodyczną i metodologiczną. Dziwi, kiedy odmawia im funkcji opisowej i nie traktuje hipotetycznie²², a równocześnie uważa za

¹⁷ Autorka używa terminu „model interpretacyjny” bez przydawki: model interpretacyjny czego?

¹⁸ Autorka na wielu miejscach powołuje się na poglądy B. Lonergana, wyłożone w *Metodzie w teologii*. Trzeba jednak pamiętać, że jego pojęcie metodologii, bliskie problematyce epistemologicznej, odbiega od tego, co w tradycji analitycznej rozumie się przez metodologię.

¹⁹ „Myślenie modelowe jest pewną predyspozycją człowieka, którą można poprzez ćwiczenia i praktykę twórczo wykorzystywać” (s. 100).

²⁰ Autorka używa również niejasnego terminu „model ujęcia integralnego”: „Powstały model ujęcia integralnego opiera się, jak na fundamencie, na doświadczeniu czasu przez człowieka” (s. 207).

²¹ Patrystyczne zainteresowania Autorki znalazły swój wyraz także we wcześniejszej monografii *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2003, ss. 196), poprawionej i zmodyfikowanej wersji doktoratu.

²² Na innym miejscu (s. 127) Autorka nazywa model interpretacyjny „hipotezą wyjaśniającą”, co nie jest zręcznym sformułowaniem, bo wprawdzie może on być przyjmowany hipotetycznie, ale nie jest hipotezą, bo hipotezy to zdania.

narzędzia poznania²³. Zakresowo szerokie pojęcie modelu Autorki, o niejasnym statusie metodologicznym, przypomina archetypy Junga²⁴ lub Polany'ego *tacit knowledge* (wiedzę milczącą). Nie poświęca jednak żadnej uwagi faktowi, że potocznie, a także w nauce termin „model” jest używany wieloznacznie, a nawet dowolnie interpretowany²⁵. Nie odnosi się też do prób porządkowania (klasyfikowania, typologii) modeli przez dodanie przymiotnika „abstrakcyjny”, „opisowy”, „semantyczny”, „matematyczny”, „statystyczny” itp., a zwłaszcza do podstawowego odróżnienia modeli empirycznych (realne) i teoretycznych (Autorka nazywa je „użyteczną fikcją”, s. 171), które w przypadku drugich przybiera najczęściej postać modelowania matematycznego. W naukach empirycznych (np. ekonomii) modele uważa się za (teoretyczne) konstrukty, wykorzystywane do opisu i wyjaśniania badanych zjawisk poprzez ich uproszczenie (schematyzację), by w ten sposób dostrzec to, co w nich istotne.

Zaliczam książkę dr E. Kotkowskiej do prac metodologicznych lub dokładniej meta-teoretycznych. Rzeczywiście trudno Jej odmówić oryginalności i samodzielności w treściowych rozważaniach, kiedy, opierając się na tym, co znane, szuka tego, co nowe²⁶ (s. 282). Oryginalna jest także wówczas, kiedy ilustruje swe wywody graficznymi schematami, obrazującymi przedstawiane teoretyczne modele (s. 133). Wypowiadając się na temat stanu badań w zakresie podejmowanej problematyki, słusznie stwierdza, że „nie ma opracowań podejmujących zagadnienia wstępnie przedstawione w temacie pracy. Istnieje natomiast dorobek dotyczący poszczególnych elementów, co pozwoli na ich twórcze wykorzystanie” (s. 25). Co sądzić o metodologicznych (ambitnych) propozycjach Autorki na rzecz uprawiania teologii fundamentalnej? Mieszczą się one w ramach modnych dzisiaj deklaracji o interdyscyplinarnym uprawianiu nauki. Autorka stara się zachować postawę krytyczną i zreflektowaną, przekonana, że „kto chce kompetentnie poruszać się w zakresie metodyki i metodologii prowadzonych badań musi, przynajmniej intuicyjnie, zdawać sobie sprawę z korzeni czy fundamentów swojego rozumowania, od tego zależy komunikatywność i ścisłość użytych terminów, zakres stosowalności pojęć czy możliwość weryfikacji przedstawionych opinii teologicznych” (s. 38). Kontroluje na ogół swe wywody, czego świadectwem są liczne pytania pod adresem własnej pracy, parcjalne próby podsumowania oraz zapowiedzi, że gdzieś coś było lub zostanie dokładniej przedstawione.

²³ „Zaprojektowane «modele» nie są opisami rzeczywistości [jakiej? – A.B.], nie są też hipotezami czy teoriami przybliżającymi ten opis. Są one narzędziami badawczymi, które poprzez opisane procedury warto mieć pod ręką, kiedy przystępujemy do analizy rzeczywistości [jakiej? – A.B.] lub szukamy adekwatnych do niej hipotez czy ostatecznie teorii” (s. 28).

²⁴ „Można wykazać istnienie pierwotnych «modeli» w powszechnej świadomości ludzi” (s. 94).

²⁵ Autorka swobodnie stwierdza: „Model jest po prostu racjonalnym zbiorem wzajemnie powiązanych terminów i relacji” (s. 37). Później nazwie je „użyteczną funkcją” (s. 171).

²⁶ „Konieczna w tym względzie jest uwaga dotycząca zebranej bibliografii. Literatura przedmiotu odnosi się do tego, co w działaniu metodycznym określone jest jako znane. Jest w swej treści bazą wyjściową. Natomiast bibliografia, zamieszczona jako «Opracowania», była pomocna w poszukiwaniach tego, co nowe” (s. 282).

Autorka dysponuje odpowiednimi sprawnościami metodycznymi i inwencyjnością oraz znaczną wiedzą z zakresu teologii fundamentalnej przy dobrym zrozumieniu jej metodologicznej odrębności, metodyki i metodologii. Trafnie wykorzystuje odnośną literaturę, chociaż, jak pokazują pewne potknięcia, przyswajanej niekiedy powierzchownie²⁷. Nie potrafię np. przypisać jasnego i ostrego znaczenia terminowi „przestrzeń eklezjalna”²⁸, którą Autorka przedstawia na przykładzie „świadków inkulturacji”: św. Ireneusza z Lyonu i św. Justyna Męczennika, by przejść „do zaprojektowania jej drugiego [podmiotowego – A.B.] komponentu, czyli modelu interpretacyjnego ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło»” (s. 136) na przykładzie poglądów U. Eco, G. O’Collinsa, P. Ricœura. Spekulatywna i erudycyjna, gdy chodzi o tematykę (problematykę) i zakres poruszanych zagadnień oraz wykorzystywanych tradycji, kierunków, autorów i ich publikacji, książka nie jest łatwa w odbiorze. Uderza wielością wątków²⁹, kierunków, tradycji, osób, publikacji, jak o tym świadczą m.in. chociażby gęste i rozbudowane przypisy. Jednostronne oparcie się na Lonerganie i Barbourze czy nawet Ajdukiewiczu wydaje się jednak zbyt wąskie, gdy w ostatnich 60 latach dokonało się niemało w zakresie metodologii nauki (także teologii). Autorce nie udało się uniknąć powtarzania w różnych konfiguracjach podobnych myśli³⁰, kiedy odwołując się do wielu tradycji i autorów, niezależnie od ich opcji światopoglądowej (to plus), usiłuje zasymilować i wykorzystać na użytek tworzonej metodologicznej koncepcji teologii fundamentalnej duże obszary wiedzy nie tylko teologicznej, lecz wielu innych dziedzin filozofii i humanistyki, a nawet nauk przyrodniczych³¹. Sama niekiedy wskazuje na trudności harmonizowania „licznych, często przeciwnych sobie wątków, uwzględnienia argumentów logicznych i meta-logicznych, w wybraniu pewnych konstrukcji, schematów interpretacyjnych czy modeli” (s. 212). Dostrzega także trudności, na które może napotkać potencjalny czytelnik: „Praca ta jest przedstawianiem całościowej wizji osiągniętej dzięki myśleniu modelowemu. [...] I z tego względu niemała trudność stoi wobec odbiorcy tegoż dzieła, ponieważ konieczne jest, w takich sytuacjach, rozeznanie własnych presupozycji, które mogą nawet uniemożliwiać recepcję omawianego przedłożenia” (s. 282). Trudności potęguje fakt, że, jak Autorka stwierdza, „efektem pracy w proponowanym, nowym ujęciu, nie są wnioski dające się przedstawić jako ciąg kolejnych zdań, ale schematy rysunkowe i ich przykładowe interpretacje” (s. 281-282). Lektury nie ułatwia brak indeksu nazwisk, co powinno być standardem w przypadku książki naukowej. Wyszukiwaniu autorów i ich

²⁷ Niekiedy detaliczne przypisy dokumentują jedynie erudycję Autorki.

²⁸ „Dla celów badawczych niniejszej pracy skonstruujemy najbardziej ogólny model «przestrzeni eklezjalnej», który stanie się polem odniesienia dla możliwych interpretacji Objawienia” (s. 105).

²⁹ Niektóre wątki pojawiają się na zasadzie luźnego skojarzenia, zwłaszcza w przypisach.

³⁰ Informacja o stanowisku Einsteina powtórzona jest na s. 52 (przypis 52), s. 55 (przypis 58), s. 81 (przypis 130), s. 137.

³¹ „Chodzi nam o twórcze wykorzystanie wieloaspektowych badań z kulturoznawstwa i literaturoznawstwa, realizując w ten sposób postulat interdyscyplinarności w teologii fundamentalnej” (s. 94, przypis 172; powtórzenie s. 98).

publikacji nie pomaga rozbudowana (s. 285-306) i niejasno ustrukturowana – odpowiednio do dwu głównych części książki – bibliografia³².

Witając z uznaniem pionierską publikację dr Elżbiety Kotkowskiej, można przypuszczać, że metodologiczna ścieżka, którą z imponującą wytrwałością próbuje wytyczyć, pozostanie niewykorzystana, także m.in. z powodu wysokiej abstrakcyjności, spekulatywności, a niekiedy hermetycznego charakteru wywodów. Trudno także podzielać Jej optymizm, kiedy stwierdza, że chociaż „osiągnięcia teologii uprawianych w Europie mają wielki wpływ na polską teologię, to jednak można powiedzieć, iż wypracowuje ona swoje własne metody związane z głównymi ośrodkami teologicznymi” (s. 16).

*Andrzej Bronk SVD
Katedra Metodologii Nauk
w Instytucie Filozofii KUL*

³² W bibliografii nie znalazłem cytowanej (s. 14, przypis 6) publikacji S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław: TUM 1994. Autorka korzysta też bogato i często z informacji znajdujących w Internecie, co troskliwie dokumentuje.