

Ks. Andrzej Nowicki. *Symbolika serca. Studium teologicznofundamentalne*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2011 ss. 328.

Na recenzowaną publikację składają się: *Spis treści* w językach polskim i niemieckim, *Wykaz skrótów*, *Wstęp*, cztery rozdziały, *Zakończenie*, *Bibliografia*, *Indeks osobowy* oraz streszczenie (*Zusammenfassung*) w języku niemieckim. Autor podjął w niej problematykę symboliki serca, która stanowi własność wszystkich niemal kultur i religii, a w chrześcijaństwie, ze względu na jej obecność w objawieniu biblijnym i wielu nurtach teologicznych (zwłaszcza w teologii o proweniencji augustyńskiej), odnosi się do paralelnej do rozumu władzy poznawczej, co przypomniał Jan Paweł II w enc. *Fides et ratio* (nr 1). Za cel autor stawia sobie „pogłębienie oraz metodologiczne uporządkowanie szeroko podjętej refleksji dotyczącej zagadnienia symboliki serca, aby następnie w ten sposób uporządkowany materiał badawczy wykorzystać jako realną podstawę dla poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania: jak symbolika serca funkcjonuje w myśli chrześcijańskiej? Na ile jest istotna dla chrześcijaństwa? Czy jest zrozumiała w kontekście współczesnej kultury? Czy symbolika serca jest komunikatywna? A jeśli tak, to czy może ona stanowić wiarygodne kryterium w dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem?” (s. 20). Przy tak postawionym celu rozprawy uzasadniony jest jej tytuł *Symbolika serca*, jednak w mniejszym stopniu zrozumiałym jest i zasadny podtytuł *Studium teologicznofundamentalne*. Kryterium „teologicznofundamentalności” jest bowiem pojęcie wiarygodności, rozumiane jako przedmiot formalny dyscypliny i stanowiące jej wyraźne, a nawet jedyne *proprium*. Pojęcie to wprawdzie pojawia się we *Wstępie* rozprawy, jednak nie jest ono jasne: mówienie o symbolice serca jako „wiarygodnym kryterium w dialogu chrześcijaństwa ze światem” nie precyzuje o kryterium czego chodzi (s. 20); stwierdzenie, że chrześcijańska teologia pełni szczególną rolę jako mediator dialogujący ze światem „w kwestii wiarygodności symboliki serca” (tamże) zawiesza pojęcie wiarygodności w całkowitej próżni i czyni je w tym wypadku zupełnie niezrozumiałym („wiarygodność symboliki”). Teologia fundamentalna bowiem zajmuje się wyłącznie uzasadnianiem wiarygodności: mesjańskich roszczeń Jezusa, dokonanego przezeń Objawienia, chrześcijaństwa jako religii o boskiej (Chrystusowej) genezie oraz Kościoła jako wywodzącego się od Chrystusa (po uprzednim uzasadnieniu Jego boskiej świadomości). Rozprawa nie zawiera też proponowanej chociażby przez H. Seweryniaka *via cordis*, jako że nie odnosi się do wiarygodności Kościoła. W świetle przywołanych cytatów jest więc ona w swej istocie raczej porządkującą syntezą wszystkich „miejsc” problematyki serca, co wszakże można także uznać za godne uwagi zamierzenie badawcze.

Swój cel badawczy autor jaśniej określił w podpunkcie *Wstępu* omawiającym strukturę pracy, pisząc odnośnie do jej czwartego rozdziału, iż omawia on rolę „symboliki serca w dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem” oraz „znaczenie wiarygodności symbolizmu serca” (s. 24), a także w *Zakończeniu* rozprawy, gdzie pisze o rozprawie jako o próbie uzasadnienia „potrzeby symbolizmu serca, a tym

samym przywrócenia jego roli i znaczenia we współczesnej postmodernistycznej filozofii i kulturze” (s. 279). Potrzeba to jednak nie wiarygodność rozumiana w sensie teologicznofundamentalnym. Po lekturze całości pracy zgodzić się należy ze stwierdzeniem autora, zawartym również w *Zakończeniu*, że celem jego refleksji było „ukazanie znaczenia symbolizmu serca w dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem”. Tak postawiony cel uznać można za spełniony, jakkolwiek bardziej precyzyjne byłoby ukazanie go jako np. „znaczenie symboliki serca w uzasadnianiu wiarygodności chrześcijaństwa”, pod warunkiem wszakże, iż w całej pracy autor konsekwentnie do tego pojęcia by nawiązywał i tę wiarygodność ukazywał.

Rozdział I, *Założenia teologicznofundamentalne problemu symboliki serca* (s. 25-61), podejmuje klasyczną problematykę *explicitio terminorum*, omawiając pojęcie symbolu w religii (1.1) oraz pojęcie serca w starożytnych językach Wschodu, w językach greckim i łacińskim oraz w nowożytnych językach europejskich (1.2), a także w podstawowych *loci theologici*: Biblii, tradycji chrześcijańskiej i w dokumentach Kościoła (1.3). Rozdział ten prezentuje pojęcie symbolu w stosunku do pojęcia znaku. Autor uważa symbol za specyficzny rodzaj znaku, odnoszącego się do sfery duchowej i pełniącego różnorakie funkcje, przede wszystkim funkcję komunikacji określonych treści, w tym także treści religijnych. W tym znaczeniu symbol stanowi istotny wymiar języka religijnego; w religii pełni on nadto funkcję uobecniania rzeczywistości transcendentnej (nawiasem mówiąc, tym właśnie symbol różni się od znaku, że zawiera w sobie rzeczywistość symbolizowaną, w przeciwieństwie do znaku, który jedynie do niej odsyła). Element transcendentny, zawarty w symbolu, wyklucza jednak możliwość „jego dyskursywnego poznania” (s. 37), przenosząc to poznanie w sferę miłości, której domeną jest serce (jakkolwiek w badanych źródłach bywa ono równoznaczne także z innymi władzami poznawczymi człowieka). Zarówno perspektywa semantyczna, jak i topika teologiczna ukazują serce jako alternatywne wobec rozumu i niesprzeczne z nim źródło „receptji otaczającej nas rzeczywistości” (s. 61).

W stosunku do tego dobrze napisanego rozdziału pojawia się zasadnicze pytanie: dlaczego proces wyjaśniania podstawowych dla rozprawy pojęć ma być równoznaczny z „założeniami teologicznofundamentalnymi”? Prawdę mówiąc, nie ma tu żadnych treści, które by o tym miały decydować; nie ma też o tym mowy w treści rozdziału, poza jego intytulacją.

Rozdział II, najobszerniejszy, nosi tytuł *Symbolika serca w refleksji teologicznej* (s. 62-166). Analogicznie do następnego rozdziału, czytelnik spodziewałby się tu analizy symboliki serca u wybranych przedstawicieli różnych kierunków w teologii, tymczasem autor prezentuje problematykę w świetle źródeł biblijnych i magisterialnych, z małym odniesieniem do kilku klasyków duchowości chrześcijańskiej. Tytuł rozdziału powinien więc może brzmieć *Symbolika serca w ujęciu teologicznym*. W poszczególnych punktach tego rozdziału analizowana problematyka rozpatrywana jest w potrójnej perspektywie: protologicznej (w której zawarta jest też perspektywa antropologiczna), chrystologicznej i eklezjologicznej; każda z nich ponadto podejmuje zagadnienie miłości, grzechu i nadziei (autor jednak nie podaje, ani we wstępie do pracy, ani do rozdziału, kryteriów tych podziałów). Zapowiedź poszczególnych podpunktów we wprowadzeniu do pierwszego paragrafu (II.1. *Objawienie stwórczej mi-*

łości Boga) rodzi pewną dezorientację. Czytamy tam bowiem, że autor będzie omawiał kolejno „znaczenie i szczególną rolę serca w procesie wiary”, mającej swój początek „w doświadczeniu wyjścia i przymierza”, następnie „znaczenie serca w perspektywie pierwszego czynu Boga, jakim jest stworzenie” (s. 62 n.). Tymczasem poszczególne podpunkty (trzy, nie dwa, jak sugeruje wspomniane wprowadzenie) noszą tytuły: 1.1. Miejsce objawienia słowa Bożego; 1.2. Dar obecności Boga; 1.3. Miejsce prawa naturalnego. Błędne byłoby jednak mniemanie, że podpunkty te będą mówiły o sercu w sposób, w jaki zapowiadają to tytuły. Miejszem objawienia nie jest bowiem serce (i słusznie!), ale Prawo, którego rozumienie dokonuje się w sercu. Z perspektywy teologii objawienia jednak nie Prawo jest miejscem objawiania się Boga czy Bożego słowa (przeczy temu chociażby zjawisko profetyzmu), ale historia, dzieje narodu wybranego. Prawo jest tylko szczególnym wyrazem, momentem, pewnym „streszczeniem” (tylko części) objawienia. Ponadto teologicznie rzecz ujmując problematyka objawienia Bożego przez słowo nie bardzo przystaje do protologii – tu właściwiej jest mówić o objawieniu przez stworzenia (czyli o tzw. objawieniu kosmicznym). Konsekwencją aktu stwórczego jest obecny w człowieku czynnik duchowy, którego symbolem jest serce, równoznaczne z miejscem obecności Boga. Ks. Nowicki nie pisze jednak o sumieniu, tylko o duszy ludzkiej, „tchnieniu ducha” Bożego, które rozumie jako samoudzielenie Boga (s. 66). Tego rodzaju wniosek jest z pewnością nieuprawniony: dusza ludzka miałaby charakter boski, musiałaby istnieć odwiecznie; byłoby to też coś w rodzaju panteizmu. Także prawo naturalne jest wpisane w ludzkie serce. Szkoda jednak, że autor posługuje się tą kategorią jako filozoficzną (w swej proveniencji), a nie umieszcza tego prawa konsekwentnie w ramach teologii objawienia, jako wyraz objawienia się Boga w stworzeniu (a nie tylko subiektywna funkcja wobec objawienia – s. 77).

Podobnie wyrazem tego objawienia jest ludzkie sumienie, które jednak autor umieszcza w perspektywie grzechu (II.2. *Serce jako miejsce grzechu*) i utożsamia z sercem (2.2), będącym miejscem doświadczenia wolności (2.1), która jest właściwie przeżywana wówczas, gdy człowiek pozostaje w odniesieniu do Boga. Także cierpienie jako skutek grzechu „umiejscowione” jest w sercu (2.3). Serce jest też miejscem ludzkiego pragnienia zjednoczenia z Bogiem: nadzieję na to spełnienie przynosi wiara przyjęta sercem (3.1.), będąca korelatem Bożej obietnicy Przymierza (II.3. *Obietnica Przymierza*). Wiąże się ono wprost z kategorią Prawa (Dekalogu). W ramach dyskutowanej przez egzegetów kwestii, czy Dekalog jest jedynie zbiorem prawa naturalnego, czy też czymś więcej (jako prawo stanowione), ks. Nowicki opowiada się za pierwszym stanowiskiem; trudno jednak bez większych oporów zgodzić się z jego zbyt jednoznacznym stwierdzeniem: „Tradycja Kościoła od samego początku nie widziała w Dekalogu jedynie świętego prawa danego Izraelowi przez Mojżesza, ale **przede wszystkim prawo naturalne** [podkr. – I.S.L.] wpisane przez Boga w serce człowieka w momencie stworzenia” (s. 87), tym bardziej że sam pisze: „[...] niezależnie od tego, jakie były w istocie hipotezy egzegetów na temat genezy Dekalogu” (tamże). Nie wiadomo też, co ma na myśli pisząc o historyczności prawa naturalnego (s. 88 n.), zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę kryteria, jakie w teologii fundamentalnej przyznaje się kategorii historyczności objawienia Starego i Nowego Testamentu. Poza tym nie można zapominać, co autor pisał na temat prawa natu-

ralnego w jego relacji do objawienia Bożego w pkt. 1.3, tym bardziej że w 3.3 czytamy znów, iż Dekalog jest prawem zewnętrznym (s. 89).

Ujmowane w perspektywie chrystologicznej serce jest miejscem objawienia Boga Trójjedynego (1.1), symbolem nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie (1.2) oraz miejscem mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem (1.3). Pomijając wprowadzającą w błąd numerację poszczególnych partii rozdziału (kolejne „perspektywy” nie są numerowane, w wyniku czego w jednym rozdziale powtarzają się te same punkty: 1.1, 1.2 itd.), zastrzeżenie można mieć do pierwszego z wymienionych tytułów. Serce nie jest miejscem objawienia i być nie może, ponieważ objawienie dokonuje się niejako „poza” człowiekiem; może ono być miejscem rozpoznania objawienia (jako władza poznawcza) i w związku z tym nawet miejscem „objawienia się” Boga konkretnemu człowiekowi (a więc niezależnie od jego obiektywnego dokonania się w historii); w tekście chodzi jednak o coś jeszcze innego: o miejsce zamieszkiwania Boga i Jego udzielania się człowiekowi, a więc o coś zasadniczo różnego od objawienia (na płaszczyźnie pojęciowej, jako że jeśli przez samoudzielanie Boga rozumiemy Jego łaskę, to jest ona zawsze związana z objawieniem). Z perspektywą chrystologiczną łączy się symbolika Serca Jezusowego, w której zawierają się: symbolika przebitego boku Jezusa (2.1), miłości miłosiernej (2.2) i ofiary, znajdująca swój pełny sens w Eucharystii, ściśle związanej z sakramentem pojednania (2.3). Łaska płynąca z tajemnicy Wcielenia, znajdującej swe apogeum w Misterium Paschalnym Chrystusa, służy na każdego człowieka, który w odpowiedzi na nią zyskać może usprawiedliwienie i zbawienie, znajdujące swój subiektywny (ludzki) punkt wyjścia w przemianie serca (II.3. *Przemienione serce człowieka*). Łaska ta, przemieniając ludzkie serce, umożliwia mu odkrycie i przyjęcie Ewangelii (3.1) z jej szczytem, jakim są Błogosławieństwa (3.2), aż po całkowite poświęcenie się Bogu na drodze rad ewangelicznych (3.3).

Wreszcie perspektywa eklezjologiczna ukazuje serce jako symbol jedności Kościoła (II.1), jego świętości (II.2) i jako kryterium zbawienia dzięki przynależności „sercem” do Kościoła (II.3). Jedność Kościoła znajduje swoją najpełniejszą egzemplifikację w *communio eucharistica* (1.1), gdzie jest ona nie tylko ukazywana, ale i realizowana; jest to ostatecznie jedność w Chrystusie, którego Kościół jest Mistycznym Ciałem (*Corpus Mysticum Christi*, nie *Corpus Mystici Christi*, jak błędnie podaje autor w tytule 1.2), i jedność braterska (1.3). W kontekście świętości Kościoła serce jest symbolem Ducha Świętego (2.1), zamieszkującego w człowieku (w jego sercu), o ile poddaje się on procesowi nawrócenia (2.2), dzięki któremu, trwając w miłości, w pełni przynależy do Kościoła, co jest warunkiem osiągnięcia zbawienia (3.1). Serce to jest także symbolem poszukiwania Boga przez każdego człowieka, również niechrześcijanina, który wprawdzie nie zna Chrystusa, ale Jego łaskę przyjmuje prawym sercem (3.2). Ostatni wreszcie punkt tej partii książki ukazuje owoce tego, o czym była mowa wcześniej; są nimi: głoszenie Ewangelii, życie sakramentalne i diakonia wobec innych ludzi (4.1 – pod nieco mylącym tytułem *Komunia serc i dóbr*, która jest tylko szczególnym przypadkiem wspomnianych owoców); w życiu monastycznym owocem tym jest dodatkowo specyficzny rodzaj pobożności, znany jako „modlitwa serca” (4.2), prowadząca do realizacji „najwyższych aspiracji ludzkie-

go ducha” (s. 161). Wzorem wszelkiego zjednoczenia z Bogiem w świętości (zarazem drogowskazem na drodze do niej) jest serce Maryi (4.3).

Do tego z rozmachem i dobrze napisanego rozdziału dodać by można, że mówienie o religiach pozachrześcijańskich (z perspektywy teologicznej czy teologicznoreligijnej) jedynie w świetle dokumentów *Vaticanum II* jest sporym zawężeniem tej perspektywy. Sobór bowiem żadnej teologii religii uprawiać nie chciał, zresztą dyscyplina ta jeszcze wówczas prawie nie istniała; jego wypowiedzi mają charakter przede wszystkim duszpasterski (*Nostra aetate*), zaś wątki teologiczne zawarte w różnych miejscach soborowej doktryny znajdują swe rozwinięcie dopiero w późniejszych dokumentach, głównie Sekretariatu dla Niechrześcijan, choć nie tylko.

Kolejny rozdział, III, pt. *Symbolika serca we współczesnym świecie* (s. 167-237), ukazuje tę symbolikę w ujęciu wybranych filozofów (B. Pascal, D. von Hildebrand, K. Rahner, P. Ricoeur) (s. 167-194), w prozie S. Tamaro i w poezji W. Szymborskiej oraz w malarstwie J. Dudy-Gracza (s. 195-212), a także w świętych tekstach judaizmu, islamu, hinduizmu i buddyzmu (s. 212-237). Jeśli chodzi o filozofię, autor przywołuje czterech najbardziej charakterystycznych i oryginalnych myślicieli, których poglądy filozoficzne trudno czasem nawet odróżnić od teologii; zaznaczyć trzeba, że w tej dobrej partii tekstu Ricoeur został zaprezentowany nie ze względu na problematykę serca (to słowo się w tekście nie pojawia), ale problematykę symbolu ujmowanego w kontekście miłości, zła i nadziei, a więc tych pojęć, które w recenzowanej publikacji wprost wiążą się z kategorią serca.

Zastrzeżenia można mieć jednak do drugiej części tego rozdziału, traktującego z założenia o kulturze. Otóż po pierwsze, autor nie podaje w zasadzie żadnej definicji kultury, tym bardziej że pisze, iż jest ich wiele, w wyniku czego nie wiadomo, jaką przyjmuje czy za którą się opowiada. Przywołuje wprawdzie autorów kilku definicji, ale samych definicji nie przytacza, nawet w przypisach. Tym bardziej dziwią słowa: „Na tle wyżej określonych przedmiotowo definicji kultury oraz klasyfikacji jej dziedzin...” (s. 195). Na tym bowiem „tle” sytuuje koncepcję kultury Soboru Watykańskiego II (KDK 53). Tę też definicję dopiero rozwija i omawia. Ponadto nie sposób też zgodzić się z twierdzeniem, że postmodernizm jest ideologią (s. 199). Jak pisze najlepszy chyba polski znawca zagadnienia, A. Bronk, jest to zespół różnorodnych zjawisk zachodzących we współczesnej kulturze i filozofii; jako „ideologiczny” można nazwać co najwyżej sposób podejścia postmodernizmu do kultury go poprzedzającej historycznie – modernistycznej. Bronk wymienia zresztą 15 różnych desygnatów tego pojęcia i żaden nie jest tożsamy z ideologią (por. tenże. *Postmodernizm*. W: M. Rusecki [i in.]. *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Lublin–Kraków 2002 s. 929-936).

W trzeciej partii rozdziału zaprezentowano wspomniane wyżej przykłady literatury i malarstwa. Już w tym miejscu można więc zwrócić uwagę, że podtytuł *We współczesnej kulturze* jest zbyt szeroki w stosunku do jego zawartości; trudno bowiem całość kultury zamknąć w dwu jedynie jej działach. Mówienie o „szczegółowej analizie literackiej wybranych utworów” W. Szymborskiej (s. 203) może co najmniej dziwić w aspekcie owej szczegółowości, gdy każdemu z trzech utworów Autor poświęca niewiele ponad pół strony. W prezentacji pasyjnych dzieł Dudy-Gracza w ogóle nie pojawia się słowo „serce”; można je najwyżej domniemywać na podsta-

wie przywoływanych jego malarstwem symboli lub uczuć, których środowiskiem w człowieku jest serce.

Bardzo dobre, źródłowo opracowane, są partie poświęcone symbolice serca w największych religiach świata. Nie wiadomo jednak, dlaczego dla omówienia symboliki serca w hinduizmie sięgnął Autor do *Bhagavad-Gity*, należącej do tradycji hinduistycznej (*smryti*), a nie do starszych źródeł wedyjskich, traktowanych jako objawione (*śruti*). Podobnie w kontekście buddyzmu brak odniesienia do hinajany jako starszej od mahajany, na której teksty ks. Nowicki się powołuje.

Ostatni rozdział, *Symbolika serca w dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem* (s. 238-278), jest najkrótszy, chociaż w kontekście poczynionych w książce założeń i celów oraz ich realizacji i rekapitulacji jest najważniejszy. Przede wszystkim podkreślić należy, że we wstępie do tego reasumującego rozdziału autor wyraźniej niż dotąd ukazuje cel rozprawy: w związku z faktem, iż dialog jest wyrazem „samego ducha chrześcijaństwa” (s. 238), powstaje pytanie, które wiąże się ściśle z przedmiotem teologii fundamentalnej: jak w dialogicznym współistnieniu kultur, filozofii i religii możliwa jest recepcja chrześcijańskiego roszczenia do misji ewangelizacyjnej w świecie jako wynikającej z nakazu Chrystusa? W tym dialogu swoje istotne znaczenie może odgrywać symbolika serca jako wspólna przestrzeń spotkania tych trzech wyżej wymienionych rzeczywistości. Na płaszczyźnie teoretycznej (*Potrzeba dialogu. Wokół teorii*) autor uzasadnia potrzebę dialogu powołując się na niesprzeczność racji rozumu i serca jako władz poznawczych (IV.1 – ta partia ostatniego rozdziału równie dobrze mogłaby być częścią *Wstępu*), ukazując serce jako symbol integracji osoby ludzkiej (IV.2), łącznie z wyeksponowaniem negatywnych konsekwencji stanowiska widzącego takie miejsce integracji w rozumie, postrzegając kulturę serca jako rezultat tej integralności (IV.3), weryfikowany zwłaszcza w sytuacji cierpienia (IV.4).

Tak przedstawione racje teoretyczne dialogu dopełniane są przez ukazanie możliwości jego praktycznej realizacji (*Realizacja dialogu. W stronę praktyki*). W tej dialogicznej *praxis* chrześcijaństwa serce jawi się jako źródło mocy świadectwa (IV.1 – podobnie jak w rozdziałach II i III pojawia się tu problem z numeracją poszczególnych podrozdziałów), jako niezastąpione (dzięki spełnianiu „dzieła miłości”) w budowaniu cywilizacji miłości (IV.2), kształtowane (w zakresie „kultury serca”) w liturgii (IV.3) i pełniące niezastąpioną rolę w dialogu międzyreligijnym (IV.4), zwłaszcza w tzw. dialogu serc (jako nowej formie i nowym wymiarze spotkania religii), gdzie serce okazuje się być także ostatecznym kryterium zbawienia. Realizacji tych praktycznych wymiarów dialogu służyć ma właściwie rozumiana duchowość (kult) Najświętszego Serca Jezusowego (IV.5).

Jak wspomniano wyżej, rozdział ten dobrze podsumowuje trzy poprzednie i zawiera równocześnie wynikające z nich wnioski. Stanowi próbkę dobrego syntetycznego myślenia autora i zmysłu teologicznofundamentalnego, który tu dopiero jest widoczny, jakkolwiek można było znacznie go wzmocnić poprzez uwydatnienie aspektu wiarygodności chrześcijaństwa, możliwej do uzasadnienia w świetle symboliki serca i jej teoretyczno-praktycznych implikacji.

Zakończenie (s. 279-282) zawiera bardzo dobre *résumé* przeprowadzonych analiz, a także trafne wnioski dotyczące chociażby możliwości i kierunków dalszych badań

nad symboliką serca, „ze szczególnym uwzględnieniem [...] dialogu teologii z innymi dyscyplinami naukowymi” (s. 280). Ta część książki mogła być obszerniejsza i jeszcze tu możliwa była refleksja nad wiarygodnością chrześcijaństwa w świetle przeprowadzonych analiz, a więc nawiązanie wprost do przedmiotu teologii fundamentalnej. Autor jednak pozostał przy krótkim i mało zrozumiałym stwierdzeniu: „W świetle przeprowadzonych dociekań zrodziło się także przeświadczenie o szczególnej roli teologii fundamentalnej w procesie uzasadniania wiarygodności **symbolizmu serca** [podkr. – I.S.L.]” (s. 281). Co to znaczy? Odniesienie do postulatu *via cordis* jest słuszne, ale zastosowania tego rodzaju drogi uzasadniania teologicznofundamentalnego nie znajdujemy w rozprawie. Powstaje też pytanie odnoszące się do innego stwierdzenia z *Zakończenia*: „Niezwykle szeroki zakres występowania symbolizmu serca w ogólnie pojętej literaturze teologicznej nie znajduje, niestety, swego odzwierciedlenia w przestrzeni pozateologicznej (pozachrześcijańskiej) refleksji” (s. 280). Czy autor utożsamia „pozachrześcijańskie” z „pozateologicznym”? Byłoby to utożsamienie błędne, jako że w religiach pozachrześcijańskich istnieje rzeczywiście refleksja teologiczna; co więcej, autor nie badał nie tylko teologii pozachrześcijańskich, ale ściśle rzecz ujmując – nawet chrześcijańskiej (o czym była mowa wyżej w odniesieniu do rozdz. II). I jeszcze jeden *lapsus*: „literatura, sztuka czy religia” nie są, rzecz jasna, dyscyplinami naukowymi (s. 282). Recenzowana publikacja posiada też drobne mankamenty formalne. Poczynione wyżej uwagi o charakterze merytorycznym mają jednak charakter szczegółowy i nie podważają wartości recenzowanego dzieła jako całości; jest to pierwsza tego rodzaju synteza symboliki serca zapewne nie tylko w literaturze polskiej, ale i światowej. Wartość tę zwiększa interdyscyplinarny charakter dzieła, logiczny i usystematyzowany wywód, właściwie dobrane egzemplifikacje poszczególnych działów nauki, kultury czy religii oraz wyczerpujące wykorzystanie źródeł i literatury przedmiotu, a także dobry aparat krytyczny. Brak aspektu wiarygodnościowego w trakcie całego wywodu z pewnością nie jest korzystny; profil dyscypliny wychodzi na jaw dopiero w ostatnich partiach pracy. Jednak wymiary dialogiczny i antropologiczny można, jak wspomniano, także uznać za charakterystyczne dla niektórych ujęć teologii fundamentalnej, podobnie jak problematykę poznania teologicznego (Ł. Kamykowski, J. Cuda, R. Latourelle, szkoła niemiecka). Tym samym teologia fundamentalna została ubogacona o wartościowe i nowatorskie studium.

Ireneusz S. Ledwoń OFM
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL