

Sanktuarium jako locus theologicus. Kilka uwag metodologicznych

w: Studia Piekarskie 2 (2006), s. 113-123

Od czasu, gdy Sobór Watykański II uznał doświadczenie wierzących za jeden z trzech czynników wpływających na rozwój i pogłębienie zrozumienia depozytu wiary¹, topika teologiczna włącza „doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich”² w obszar pomocniczych źródeł teologicznych. Wydaje się jednak, że dokonano się to na razie bardziej na meta-poziomie, w bardzo ogólnej teorii, niż na płaszczyźnie konkretnej realizacji. Teologowie zgadzają się zasadniczo, że należy brać pod uwagę dane z doświadczenia pochodzące³, lecz wciąż otwartym pozostaje pytanie, jak powinno się to dokonywać⁴. Budowanie adekwatnej metodologii, która pozwoliłaby przechodzić od danych wypływających z doświadczenia, a więc z konieczności nie mających znaczenia ogólnego, do bardziej powszechnych stwierdzeń teologii systematycznej, zdaje się być jednym z ważniejszych wyzwań, jakie stają przed współczesną refleksją teologiczną.

Wyzwanie to jest tym trudniejsze, że ogólne określenie „doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich” odnosi się w istocie do ogromnego bogactwa jednostkowych doświadczeń⁵, które wyrażane są i dokumentowane w źródłach o najróżniejszym charakterze. W efekcie nie jest możliwe przyjęcie jednej uniwersalnej metodologii badań, a raczej koniecznym staje się – i takie próby są z różnym powodzeniem podejmowane – zbudowanie całej serii (komplementarnych ostatecznie) metodologii, odpowiadających czy to konkretnemu typowi doświadczenia⁶, czy to typowi źródeł, w

¹ Por. *Dei verbum* 8.

² Sformułowanie to pochodzi od S.C. Napiórkowskiego (*Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 38). Dla tej problematyki ważne są (na polskim gruncie): *Doświadczam i wierzę*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1999 (materiały z sympozjum *Doświadczenie jako locus theologicus*, KUL 25.04.1997) oraz K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003. Do bibliografii zawartej w drugiej pracy odsyłam pragnących pogłębić problematykę (s. 15-33).

³ Podobne postulaty pojawiały się w twórczości najwybitniejszych teologów XX wieku, jak: M.D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar. Por. krótkie *dossier* w pracy: G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005, s. 52-58.

⁴ S.C. Napiórkowski w artykule *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienia teologiczno metodologiczne* (w: *Doświadczam i wierzę*, red. S.C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lublin 1999, s. 101-128) stawia całą serię pytań od „jak” się rozpoczynających: „Jak obiektywizować doświadczenie religijne jednostek? Jak obiektywizować osobiste doświadczenie św. Ludwika Grigniona de Montfort i św. Maksymiliana Kolbego? Jak obiektywizować inne analogiczne doświadczenia religijne, które przecież najprawdopodobniej zawierają elementy subiektywne? Czy ich doświadczenia są dla wszystkich? Dla wszystkich w całości, ze wszystkim? Jaką postawę wobec tych doświadczeń winien przyjąć teolog, którego powołaniem i obowiązkiem jest jednak obiektywizować przekaz – odebrany subiektywnie?” (s. 128).

⁵ Pomijam już problemy, jakie pociąga za sobą samo stosowanie kategorii „doświadczenie” w teologii. Por. w tej kwestii cytowaną już pracę K. Kowalika.

⁶ Np. doświadczeniu mistycznemu – por. G. Strzelczyk, *Esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005.

których doświadczenie jest wyrażane⁷. Dotychczasowe prace koncentrują się zdecydowanie na badaniu doświadczenia pojedynczych osób, pozostawiając w cieniu doświadczenie wspólnot. Sytuacja to zrozumiała, ponieważ samo pojęcie „doświadczenie wspólnoty” jest dość niejasne⁸ i tak czy inaczej zakłada pewną wstępną analizę doświadczeń osób tworzących daną wspólnotę.

W ten kontekst wpisują się niniejsze rozważania nad sanktuarium jako miejscem teologicznym. Nie jest moją intencją przedstawienie gotowej, „domkniętej” metodologii – co na obecnym etapie badań nie wydaje się zresztą możliwe, lecz próba sformułowania bądź doprecyzowania niektórych elementów, które mogłyby się na taką metodologię w przyszłości złożyć. Nim jednak przejdziemy do dwóch kluczowych pytań – o fundamenty źródłowego charakteru sanktuariów oraz o same materiały źródłowe możliwe do wykorzystania przez teologa, trzeba doprecyzować, w jaki sposób ujmowany będzie fenomen „sanktuarium”. Chodzi przede wszystkim o sanktuarium jako „przestrzeń”⁹, w której ma miejsce pewne wspólnotowe doświadczenie wiary i w której pozostają najróżniejsze ślady tego doświadczenia, które mogą być następnie przedmiotem badań.

1. „Teologiczna” funkcja sanktuarium?

Dla porządku metodologicznego należy dokonać uściślenia dotyczącego zasadniczego aspektu refleksji, której przedmiotem staje się sanktuarium. Nietrudno się zorientować, że lwia część studiów mu poświęconych porusza różne zagadnienia pastoralne, praktyczne. Będą one dla nas interesujące raczej jako materiał pomocniczy. W takich kontekstach pojawiają się nierzadko pytania o rolę i znaczenie sanktuariów w Kościele¹⁰, prowadzące oczywiście do namysłu nad teologicznym wymiarem sanktuarium jako takiego¹¹; za jego syntezę uznać można dokument Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych: *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocstwo Boga żywego*¹² z 1999 roku, w którym wskazane są trzy zasadnicze motywy teologiczne, a zarazem funkcje sanktuarium. Jest ono najpierw „miejscem pamięci o potężnym działaniu Boga w historii” (nr 4), dalej „znakiem Bożej obecności” (nr 9) i wreszcie „stanowi zapowiedź naszej ostatecznej i definitywnej ojczyzny” (nr 13)¹³.

⁷ Jak np. literatura. Por. zwłaszcza J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.

⁸ Spróbuję dookreślić je w dalszej części artykułu.

⁹ Przestrzeń pojmowaną nie tylko jako konkretne miejsce, fenomen sanktuarium związany jest bowiem nierozdzielnie z ruchem pielgrzymkowym. Dana osoba może zatem po jakimś czasie od odbycia pielgrzymki przeżyć doświadczenie, które będzie – słusznie – wiązać z sanktuarium, mimo że nie dokonało się ono na jego terenie.

¹⁰ Por. zwłaszcza T.J. Fułat, *Funkcja sanktuariów w Kościele – aspekt teologiczno-prawny*, Przegląd Kalwaryjski 7(2002), s. 321-343.

¹¹ Niewątpliwie zaskakuje, że teologiczną refleksję nad fenomenem sanktuarium podejmuje się bardzo rzadko. Hasła „sanktuarium” próżno szukać np. w *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (Paris 1937-1995), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1957-1967) i w większości mniejszych słowników teologicznych; Katechizm Kościoła Katolickiego używa go metaforycznie albo w odniesieniu do Starego Testamentu. Jest natomiast zdefiniowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego jako „kościół lub inne miejsce święte, do którego, za aprobatą ordynariusza miejsca, pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności” (kanon 1230).

¹² Tekst polski opublikowano w: *Salvatoris Mater* 3(1999), s. 301-322.

¹³ Schemat wyraźnie opiera się na znanym z refleksji nad sakramentami rozróżnieniu aspektów wspominającego, uobecniającego, zapowiadającego i zobowiązującego (zastanawiać

Mimo że każdy z tych trzech punktów, a bardziej jeszcze ich suma, zaprasza wręcz do postawienia pytania: „co zatem mówi nam to miejsce (ten fenomen) o Bogu, człowieku, Kościele?”, dokument zatrzymuje się na płaszczyźnie czysto pastoralnej. Problem sanktuarium jako *locus theologicus* nie zostaje podjęty i jest to niezbędna do wypełnienia luka. Dotychczasowa refleksja nad sanktuariami odnosi się zasadniczo do ich roli w Kościele postrzeganej poprzez bezpośrednie znaczenie dla wiernych, którzy wokół nich się gromadzą. Trzeba do tej płaszczyzny dodać kolejną: sanktuarium, przestrzeń doświadczenia wiary konkretnej wspólnoty, może – jako źródło teologiczne – przyczyniać się do naszego głębszego zrozumienia treści wiary czy odkrywania nowych jej aspektów i konsekwencji.

Konieczne jest jednak jeszcze jedno fundamentalne rozróżnienie. Nad sanktuarium możemy reflektować w ogólności, pytając, co ma nam do powiedzenia sam fenomen istnienia i działania sanktuariów w Kościele (i taką perspektywę przyjmuje wspomniany dokument), albo zadając szczegółowe pytanie o konkretne sanktuarium w konkretnym czasie. Refleksja ogólna może się poruszać dość bezpiecznie po torach wyznaczonych zwłaszcza przez badania biblijno-teologiczne podejmujące tematykę świątyni¹⁴. Ich wyniki, wyznaczające ramy i główne linie, będą oczywiście interesujące dla refleksji – bardziej nas tutaj interesującej – odnoszącej się do konkretnego sanktuarium, w niej jednak na pierwszy plan wysuną się dane pochodzące z kulturowo-historycznie uwarunkowanych doświadczeń związanych z jego życiem.

2. „Doświadczenie wspólnoty” u podstaw źródłowego charakteru sanktuarium?

W ten sposób dochodzimy do kluczowego problemu metodologicznego. Jeżeli chcemy za *locus theologicus* uznać konkretne sanktuarium, musimy oprzeć się na danych wpływających z doświadczenia wiary konkretnej wspólnoty. Doświadczenie może mieć wobec teologii charakter źródłowy w tym sensie, że pociąga za sobą (zawiera w sobie) z konieczności aspekt poznawczy, którego wyrazem może być np. akcentowanie pewnych elementów depozytu wiary, odkrywanie nowych¹⁵ aspektów interpretacyjnych itd. Kwestia została już dość dobrze zbadana w wymiarze indywidualnego doświadczenia, szczególnie w odniesieniu do mistyki¹⁶. Wszelako sanktuarium jest wyraźnie „faktem wspólnotowym” i tu pojawia się zasadnicza trudność, wpływająca z samego pojęcia „doświadczenie wspólnoty”. W jakim sensie „wspólnota” stanowi podmiot doświadczenia? Wydaje się bowiem, że konkretne doświadczenia przeżywają zawsze tylko konkretne osoby, a o „doświadczeniu wspólnoty” można mówić pewnie jedynie w sensie dziedzictwa, nagromadzenia informacji będącego skutkiem poszczególnych, indywidualnych aktów doświadczenia¹⁷.

może brak tego ostatniego, choć zostaje częściowo włączony w pierwszy – por. nr 8). Jego zastosowanie wskazuje, że dokument uznaje rzeczywistość sanktuarium za sakramentalium lub quasi-sakrament.

¹⁴ Np. niemal klasyczne opracowanie Y. Congara, *Le mystère du temple*, Paris 1958. Z nowszych prac na gruncie polskim por. J. Górecki, *Pojęcie sanktuarium w religiach monoteistycznych*, w: *Matka Boża w Ludzie Bożym*, red. J. Górecki, Katowice 2005, s. 297-326.

¹⁵ W sensie absolutnym, czyli niedostrzeżonych wcześniej przez nikogo, bądź relatywnym: niedostrzeżonych w konkretnej wspólnocie czy epoce.

¹⁶ Por. G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005, zwłaszcza s. 70-89.

¹⁷ Powszechnie rozróżnia się dwa znaczenia pojęcia „doświadczenie”: 1. akt uzyskiwania informacji o przedmiocie przez bezpośredni z nim kontakt; 2. rezultat tego aktu wyrażalny w sądach. Czasem wymienia się jeszcze trzecie znaczenie, obejmujące stan psychiczny powstają-

Niemniej nieodparcie nasuwa się w tym miejscu pytanie, czy takie podejście do rozumienia doświadczenia wspólnotowego nie zawiera w sobie swego rodzaju redukcji indywidualistycznej, na skutek której postrzega się całą rzeczywistość religijną wyłącznie z perspektywy jednostek wtórnie tylko ze sobą powiązanych. Czy doświadczenie wspólnoty modlącej się lub sprawującej Eucharystię, to wyłącznie suma w istocie oderwanych od siebie doświadczeń indywidualnych? Czy też może raczej należałoby przyjąć, że „doświadczenie wraz z innymi” stanowi pewien specyficzny typ doświadczenia, który daje się formalnie odróżnić od doświadczeń czysto jednostkowych?¹⁸ Czy, jeżeli indywidualne doświadczenie wiary rozumiemy jako akt, w którym osoba ujmuje siebie w relacji do Boga, nie należałoby mówić także o wspólnotowym doświadczeniu wiary, w którym osoby ujmują siebie jako będące w relacji do innych i wraz z nimi (w tym samym miejscu, czasie, okolicznościach, sprawie etc.) w relacji do Boga? Rzecz jasna także w drugim przypadku ostatecznym podmiotem doświadczenia staje się jednostka, niemniej dynamika doświadczenia jest inna: w przypadku pierwszym odniesienie do wspólnoty jest zaledwie czymś drugorzędym, wtórnym w stosunku do samego doświadczenia¹⁹, w drugim – stanowi jego element konstytutywny.

Nie jest moją intencją rozstrzygnięcie poniżej tej kwestii – wymagałoby to odrębnego, pogłębionego studium. Bez wątpienia jednak warto na problem zwrócić uwagę, może bowiem mieć on kapitalne znaczenie dla interpretacji źródeł będących do dyspozycji teologa-systematyka. Wydaje się bowiem, że w refleksji nad źródłowym charakterem sanktuarium istotne będzie w pierwszym rzędzie nie to, co stanowi indywidualne przeżycie religijne danej osoby, a tylko przygodnie²⁰ związane jest z danym sanktuarium, ale właśnie to, co przeżywane jest wspólnie i wspólnie ujmowane jako efekt/komponent doświadczenia związanego z sanktuarium.

Nawet jeśli zawiesimy sąd, czy „doświadczenie wspólnotowe” jest odrębnym typem aktu doświadczenia, pozostaje możliwość rozumienia określenia w oparciu o drugie z możliwych znaczeń terminu „doświadczenie”, a mianowicie swoistego dziedzictwa wspólnoty kształtującego się jako wynik interakcji trzech czynników: doświadczenia, interpretacji (w wymiarze indywidualnym oraz wspólnotowym) i recepcji. Dziedzictwo to przejawia się z kolei za pośrednictwem całego spektrum źródeł²¹, które – w odróżnieniu od samego aktu doświadczenia – są intersubiektywnie dostępne, zatem mogą być badane za pomocą odpowiednich metod teologicznych.

3. Doświadczenie fundacyjne i doświadczenie aktualne

Kolejne rozróżnienie, które warto i trzeba przeprowadzić dla zachowania metodologicznego porządku badań, dotyczy związku pomiędzy samym zaistnieniem sanktu-

cy w człowieku na skutek aktu doświadczenia. Por. M.A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 673–676; tamże esencjalna bibliografia.

¹⁸ Za J. Mouroux (*L'expérience chrétienne*, Paris 1954, s. 26) wskazuje się wprawdzie zwykle, że chrześcijańskie doświadczenie, doświadczenie wiary zawiera w sobie „komponent” wspólnotowy, jednak relacja do innych nie jest włączana w samą definicję doświadczenia chrześcijańskiego.

¹⁹ Ewentualnie jednym z elementów uprzednio doświadczenie warunkujących, jednak zawsze w sposób drugorzędny tylko.

²⁰ Możemy sobie np. wyobrazić sytuację, w której ktoś udaje się do sanktuarium wyłącznie ze względu na fakt stałego dyżuru spowiednika w konfesjonale albo dogodnych godzin sprawowania Eucharystii. Mimo że to, czego doświadczy, będzie miało czasowo przestrzenny związek z danym sanktuarium, to jednak wartość takiego doświadczenia dla zrozumienia teologicznego przesłania danego sanktuarium będzie bardzo znikoma.

²¹ Wskażę najważniejsze z nich w dalszej części pracy.

arium a doświadczeniem wiary później zachodzącym w jakimś z nim związku. Przyczyną zaistnienia sanktuarium bywa zwykle²² wolne działanie Boże w historii przyjęte w doświadczeniu osoby lub wspólnoty i przekazane Kościołowi poprzez świadectwo. Odpowiedzią na to świadectwo jest gromadzenie się wiernych wokół sanktuarium, co owocuje swoistym doświadczeniem tak powstałej wspólnoty. Użyteczne więc będzie rozróżnianie doświadczenia fundacyjnego i doświadczenia aktualnego²³, przy czym bardzo interesująca może się okazać analiza ich wzajemnej relacji.

Przede wszystkim zauważyć należy, że doświadczenie fundacyjne wydarza się z Bożej inicjatywy (także) po to właśnie, by było zaczątkiem doświadczenia aktualnego. Ów związek jest bardziej lub mniej wyraźny w zależności od tego, czy w doświadczeniu fundacyjnym przeważa element objawieniowy czy raczej zbawczy²⁴. W pierwszym przypadku sam fakt zaistnienia konkretnego „orędzia” (i zawartego w nim ewentualnego nakazu głoszenia lub wykonywania jakichś praktyk) prowokuje recepcję oraz prowadzi do doświadczenia aktualnego. W drugim natomiast przypadku znaczenie decydujące ma konkretny charakter zbawczej interwencji (niezwykłość w danym kontekście, zasięg oddziaływania, intensywność, etc.), od którego zależy rodzaj reakcji świadków (wdzięczność, oczekiwanie powtórzenia interwencji, etc.).

Ten fundamentalny związek nie oznacza jednak, że doświadczenie fundacyjne determinuje w pełni treść doświadczenia aktualnego. Pewna zależność niewątpliwie istnieje, ale mamy powody by sądzić, że jej charakter jest bardzo dynamiczny, o czym świadczyć mogą np. zmiany w charakterze poszczególnych sanktuariów zachodzące w ciągu wieków²⁵. Dynamizm ten wskazuje, że doświadczenie aktualne (rozumiane jako akt bądź ciąg aktów) wnosi nowe elementy w tradycję danego sanktuarium, dlatego jest niezmiernie interesujący dla rozpatrywanej perspektywy. Poświadcza wszak kreatywny charakter doświadczenia wspólnotowego związanego z sanktuarium, a tym samym dopomaga w określeniu pól szczególnie przydatnych do wykorzystania go w roli materiału źródłowego dla teologii systematycznej.

²² Warto zauważyć, że w polskich realiach zdarzają się próby sztucznego niejako kreowania sanktuariów poprzez koncentrację wysiłków duszpasterskich w jakimś miejscu, w którym brakuje tradycji o doświadczeniu szczególnej Bożej interwencji w historii. Może się to dokonywać przez odwołanie do tradycji jakiegoś istniejącego, głośnego sanktuarium i jego doświadczenia fundacyjnego (np. do objawień z Lourdes czy Fatimy; można wymienić tu sporo przykładów, jak np. Turza Śląska w Archidiecezji katowickiej) albo wyłącznie przez wysiłki o charakterze pastoralnym (rodzi się oczywiście pytanie o skuteczność podobnych prób; przykładem może być budowa Świątyni Opatrzności Bożej – warto pod tym względem obserwować dalsze jej losy).

²³ Przez „doświadczenie fundacyjne” rozumieć będziemy doświadczenie osoby lub wspólnoty, które było bezpośrednią przyczyną powstania sanktuarium, zaś poprzez „doświadczenie aktualne” doświadczenie wspólnoty powstające w związku z już istniejącym sanktuarium.

²⁴ O dominacji elementu objawieniowego możemy mówić w doświadczeniach fundacyjnych, mających formę objawień prywatnych. Element zbawczy dominuje natomiast w sanktuariach związanych raczej z kategorią cudu (zwłaszcza z uzdrowieniami) i łączonych często z jakimś przedstawieniem (obrazem, rzeźbą). Warto podkreślić, że przedstawienia te (jako przedmioty materialne) mają w istocie znaczenie drugorzędne dla doświadczenia aktualnego – wystarczy przytoczyć przykład sanktuarium maryjnego w Piekarach Śląskich, w którym od dawna już nie ma oryginału obrazu, wokół którego sanktuarium powstało. Fakt ten jednak nie ma w praktyce żadnego wpływu na kształt życia sanktuarijnego.

²⁵ I tak np. w Piekarach Śląskich pojawił się i z czasem zaczął dominować nurt problematyki społecznej, co przełożyło się na rozpowszechnienie nowego tytułu maryjnego „Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej”, który nie ma bezpośredniego związku z doświadczeniem fundacyjnym

4. Problem źródeł

Nim przejdziemy do wskazania konkretnych źródeł, jakimi dysponuje teolog pragnący włączyć do swojej refleksji dane pochodzące z doświadczenia wiary związanego z jakimś sanktuarium, konieczne jest zwrócenie uwagi na pewne niebezpieczeństwo. Otóż źródła wytwarzane w związku z działalnością sanktuarium mogą być dwojakiego rodzaju. Po pierwsze mogą być związane z posługą duszpasterską sanktuarium i być wytwarzane przez duszpasterzy (lub wiernych) mających formalny wpływ na kształt życia sanktuarijnego, w związku z wykonywaniem tych funkcji. Po drugie – mogą mieć związek z uczestnictwem w życiu sanktuarium i być wytwarzane przez wiernych (lub duszpasterzy) szukających w nim pogłębienia, wyrażenia wiary etc. Rozróżnienie to choć nie do końca ostre²⁶, ma sporą wartość z metodologicznego punktu widzenia, gdyż źródła drugiego typu zasadniczo prowadzić nas będą nieco bliżej doświadczenia wiary w jego konkretnej postaci. Źródła zaś typu pierwszego – poza oczywistą funkcją systematycznej dokumentacji faktograficznej – mogą odgrywać wielkie znaczenie dla zrozumienia ewentualnych przemian dokonujących się w charakterze sanktuarium, te bowiem w dużej mierze zależą od sposobu, w jaki świadectwo o interpretacji doświadczenia fundacyjnego jest interpretowane i przekazywane kolejnym grupom wiernych. Każda bardziej znaczna zmiana stanowi zatem znak szczególnie intensywnego doświadczenia.

Rzeczą istotną jest, by w badaniach dążących do wykorzystania sanktuarium jako miejsca teologicznego nie ograniczać się do jednego tylko typu źródeł. Takie niebezpieczeństwo istnieje zwłaszcza dlatego, że źródła związane z posługą duszpasterską w sanktuarium są zwykle łatwiej dostępne i mają charakter bardziej zobiektywizowany²⁷. Natomiast źródła powiązane z uczestnictwem w życiu sanktuarium bywają wprawdzie częściowo dokumentowane przez sanktuaria, ale należy mieć świadomość, że właściwe owoce przeżyć mogą pojawiać się dopiero po odejściu pielgrzyma z sanktuarium i wyrażać się w źródłach (pamiętniki, świadectwa etc.) wytworzonych w innym miejscu i nawet pozornie bez związku z sanktuarium. Tutaj ujawnia się zasadnicza trudność badań nastawionych na wykorzystanie sanktuarium jako *locus theologicus*: wymagają one dość obszernej fazy przygotowawczej z rzetelną krytyką źródeł. Bez tego mogłoby się okazać, że przedmiotem badań nie jest ostatecznie doświadczenie wiary wspólnoty gromadzącej się wokół sanktuarium, a np. poglądy kaznodziejów sanktuarijnych.

Uwzględnivszy wyżej zaproponowane rozróżnienie, można wskazać konkretne źródła, które należałoby wykorzystywać w ujmowaniu sanktuarium jako *locus theologicus*. Dopiero spojrzenie na całokształt pozwoliłoby wyodrębnić to, co z doświadczenia wiary wspólnoty wokół niego się gromadzącej stanowić może źródło dla teologii.

a. Źródła wytwarzane w związku z posługą w sanktuarium:

– homilie, kazania, katechezy;

²⁶ Z tego choćby powodu, że duszpasterz posługujący na stałe w sanktuarium z nim także wiąże swoje życie wiary, jest więc również nieco po stronie uczestnika. Z kolei często się zdarza, że prezbiterzy – pielgrzymi wykonują *ad hoc* pewne elementy posługi duszpasterskiej w sanktuarium (jak np. sakrament pojednania).

²⁷ Niewątpliwie łatwiej jest badać teksty homilii koronacyjnych z różnych sanktuariów (por. K. Staniek, *Fenomen sanktuariów maryjnych z koronowanymi obrazami i figurami Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, *Salvatoris Mater* 5(2003), s. 233-251), niż odbicie tychże koronacji w doświadczeniu wiernych, którzy w nich uczestniczyli.

- nabożeństwa²⁸, pieśni, modlitwy;
 - świadectwa duszpasterzy (zwłaszcza spowiedników)²⁹;
 - kroniki i publikacje związane z sanktuarium, głównie o charakterze historycznym;
 - specyficzne badania dotyczące posługi w sanktuarium³⁰;
 - dzieła sztuki religijnej.
- b. Źródła wytwarzane w związku z uczestnictwem w życiu sanktuarium:
- świadectwa pielgrzymów³¹;
 - wota (oraz towarzyszące im intencje dziękczynne);
 - intencje mszalne i modlitewne;
 - praktykowane formy pobożności³²;
 - działalność okołosanktuaryjna (wolontariat).

5. Pytanie o kryterium identyfikacji materiału źródłowego

Na zakończenie konieczne trzeba postawić pytanie o kryterium, które umożliwi wyłonienie z obszernej dokumentacji, będącej owocem życia sanktuarium, danych użytecznych i inspirujących dla teologii systematycznej. Jak odróżnić to, co jest efektem prostej recepcji depozytu wiary dokonującego się tak w danym sanktuarium, jak i w całym Kościele, od tego, co stanowi skutek specyficznego doświadczenia wiary konkretnej wspólnoty gromadzącej się wokół sanktuarium w danym czasie i co jako takie stanowi podstawowy przedmiot zainteresowania teologa? Oczywiście spontanicznie nasuwa się kryterium oryginalności, według którego istotne jest to, z czym mielibyśmy do czynienia *wyłącznie* w danym sanktuarium, co radykalnie odróżnia jedno sanktuarium od wszystkich innych. Rodzi się jednak wątpliwość. Czy w ten sposób nie doprowadzilibyśmy do dość poważnej redukcji danych? Czy jakieś doświadczenie (zwłaszcza wspólnotowe) jest interesujące *tylko* dlatego, że jest oryginalne, różne od doświadczeń innych wspólnot, czy też *także* w tej mierze, w jakiej zbiega się z doświadczeniami innych wspólnot? Wydaje się, że pytanie to jest bardzo istotne zwłaszcza z punktu widzenia teologii systematycznej, której zadaniem jest refleksja o znaczeniu ogólnym. Uchwycenie powtarzalności jakiegoś elementu w doświadczeniach wielu różnych (pod względem kulturowym, historycznym, eklezjalnym etc.) wspólnot w tej perspektywie jawi się jako co najmniej równie cenne, jak uchwycenie elementu oryginalnego.

W konsekwencji uznać należy, że szczęśliwsze od kryterium oryginalności jest „kryterium charakterystyczności”³³, w którym łączone są w dynamicznej jedności obie

²⁸ Chodzi z jednej strony o preferowaną i propagowaną formę nabożeństw, jak i o konkretną ich treść.

²⁹ Niezwykle istotne mogą się okazać tutaj świadectwa spowiedników. Nie mogą one – z oczywistych powodów – zawierać żadnych informacji odnoszących się do poszczególnych przypadków, mogą natomiast być niezwykle cenne dla określenia np. pewnej „typologii nawróceń” związanych z doświadczeniem wiary w sanktuarium.

³⁰ Np. o charakterze socjologicznym, psychologicznym czy pastoralnym. Tego typu materiał jest bardzo pożądany nie tylko z duszpasterskiego punktu widzenia. Także systematyk może dzięki nim mieć znacznie ułatwione zadanie.

³¹ Oraz szerzej – cały fenomen ruchu pielgrzymkowego, czyli zasięg, przekrój społeczny, intencje itd. Przez „świadectwa pielgrzymów” rozumieć należy nie tylko świadectwo o pielgrzymowaniu, ale szerzej – świadectwa o owocach pielgrzymowania, które mogą być wyrażone w takich źródłach, jak pamiętniki, wspomnienia etc.

³² Chodzi przede wszystkim o modlitwy, nabożeństwa prywatne lub odprawiane przez grupy pielgrzymów bez czynnego udziału duszpasterzy sanktuarium.

plaszczyny. Dociekamy zatem zarówno, co w doświadczeniu danej wspólnoty okolo-sanktuaryjnej jest oryginalne, jak i co można uznać za wspólne z doświadczeniami innych wspólnot. Ustalenie obu zespołów elementów pozwala następnie na postawienie pytania o ich wzajemną relację: jak oryginalne ma się do bardziej powszechnego? Czy mamy do czynienia z harmonijną ciągłością, czy raczej z dialektycznym napięciem?

Jestem przekonany, że mimo trudności metodologicznych, na których część wskazaaliśmy powyżej (inne jeszcze najpewniej wyłonią się w dalszych badaniach), a które nastęrcza ujmowanie sanktuarium w roli jednego z pomocniczych źródeł teologicznych, warto podejmować tego typu próby. Stawką jest bowiem w istocie sposób, w jaki rozumiemy działanie Ducha Świętego w Kościele. „Do opowiedzenia się za doświadczeniem jako jednym ze źródeł teologii zachęcają słowa Chrystusa, że Duch Święty przypomni jego uczniom wszystko, co On (Jezus) im powiedział i że Duch Święty doprowadzi ich do całej prawdy. Te słowa zdają się kontestować statyczne rozumienie Tradycji [...] i zachęcać do postrzegania jej w sposób dynamiczny – w sensie pielgrzymowania ku pełni”³⁴.

³³ Koncepcję tego kryterium zaczerpnąłem z nieco innego obszaru badań. Stosowane jest ono mianowicie w badaniach nad historycznym Jezusem (w ramach tak zwanego „trzeciego etapu” tych badań – *third quest*) przez J.D.G. Dunna (por. zwłaszcza syntetyczne omówienie tego kryterium w jego *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids 2005, s.57-78.

³⁴ S.C. Napiórkowski, *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienia teologiczno metodologiczne*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. S.C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lublin 1999, s. 129.