

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

DUCHOWOŚĆ SANKTUARIUM

Podjęte w niniejszej refleksji zagadnienie duchowości sanktuarium jest niełatwym zadaniem dla teologa, przede wszystkim ze względu na konieczność uściślenia kluczowych pojęć, które zostały użyte w tytule, oraz brak opracowań na ten temat. Zarówno bowiem sanktuarium, jak i ściśle związane z nim pielgrzymowanie, były przedmiotem badań tak od strony prawnokanonicznej¹, jak i pastoralnej². Natomiast pogłębione studia na ten temat od strony duchowości są zadaniem, które czeka na swoją realizację.

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL — prezbiter Diecezji Radomskiej (wyśw. w 1983 r.); kanonik gremialny i sekretarz Kapituły Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej; od 1988 r. pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (teologia duchowości) i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu; w latach 2005-2016 prodziekan ds. studenckich Wydziału Teologii KUL i członek Senatu KUL; założyciel i prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek zwyczajny Międzynarodowej Akademii Miłosierdzia Bożego w Krakowie; członek-korespondent Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI) w Rzymie; członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; ekspert Narodowego Centrum Nauki; doktor *honoris causa* Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa); wiceprezes Fundacji Potulickiej; autor wielu publikacji z teologii duchowości, w tym 20 książek; od 2003 r. w każdy czwartek prowadzi cykl audycji „Duc in altum!” w Radio Maryja i TV Trwam (około 620 od-cinków).

¹ Zob. np. J. Adamczyk, *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium*, Sandomierz 2011.

² Zob. np. M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Postęga duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005

Chodzi mianowicie o zbadanie i opisanie za pomocą właściwych metod wpływu, jaki wywierają sanktuaria na życie duchowe wiernych, jak również duchowego bogactwa sanktuariów. Składa się na nie doświadczenie duchowe przybywających tam pielgrzymów i wiernych, a także osób, które posługują w danym ośrodku kultu.

Mając więc na względzie obydwie te aspekty, niniejsza refleksja koncentrować się będzie wokół dwóch pojęć zawartych w tytule: „duchowość” i „sanktuarium”. Obydwie te słowa są współcześnie bardzo modne, mimo iż wywodzą się ze starożytności, ponadto odgrywają ważną rolę w kulturze. Zajmowanie się więc duchowością sanktuarium oznacza wskazywanie na czynnik niezwykle istotny dla rozwoju społeczeństwa i jego kultury, gdyż duchowość oraz sanktuarium, choć w pierwszym rzędzie słusznie kojarzone są z przestrzenią życia religijnego, to jednak stanowią rzeczywistości uniwersalne.

Dokonując zestawienia kluczowych pojęć: „duchowości” i „sanktuarium”, warto zauważyć także pewnego rodzaju odwrócenie wektorów ich dynamiki, a zarazem komplementarność desygnatów, a więc tego, co one oznaczają. O ile bowiem sanktuarium jako konkretne miejsce i wyznaczona przez nie przestrzeń materialna uwzniośla człowieka ku temu, co duchowe, to duchowość, jako przejaw niematerialności i nadprzyrodzoności znajduje w przestrzeni sanktuarijnej swe ukonkretnienie i pewnego rodzaju materializację. Można więc powiedzieć, że sanktuarium potrzebuje duchowości, bez której utraciłoby rację bytu. Duchowość również potrzebuje sanktuarium, aby się poprzez nie pełniej wyrazić i wpływać na realne życie przybywających tam ludzi.

O specyfice sanktuarium jako miejscu świętym i uświęcającym rozstrzyga zatem nade wszystko przestrzeń duchowa, jaką ono stanowi. Nie same więc obiekty, choćby najbardziej okazałe, ani ich materialna i artystyczna jakość czy wartość, jak również atrakcyjność miejsca, tworzą

sanktuarium, lecz to, na co one wskazują, i jaki duchowy klimat one tworzą. Oznacza to, że nie można zaplanować czy zaprogramować sanktuarium. Ono powstaje spontanicznie jakby na przecięciu woli Bożej i ludzkiego zaangażowania. Są bowiem miejsca pielgrzymkowe, które z różnych względów przyciągają rzesze ludzi, a jednak nie nabywają przez to właściwości sanktuarium³. Z kolei są sanktuaria, których siła oddziaływania z różnych względów wygasła, inne zaś po dziesięcioleciach czy nawet stuleciach zastoju odżywają i na nowo wpisują się na mapę pobożności danego regionu czy kraju.

Mówimy tu, oczywiście, głównie o sanktuariach chrześcijańskich. Każda bowiem religia ma swoje miejsca święte, wśród których sanktuaria pełnią szczególnie doniosłą rolę.

1. Duchowość

Pojęcie „duchowość”, mimo iż współcześnie jest bardzo modne i często używane, a nawet nadużywane, to — jak wspomniano — należy do najstarszych słów tworzących język, jakim teologia posługuje się od starożytności. Po raz pierwszy pojawiło się ono w latach dwudziestych V wieku w listach Pelagiusza. W jednym z nich autor napomina dorosłego neofitę imieniem Thesiphont następującymi słowami: „*Age, ut in spiritualitate proficias*” (Postępuj tak, abyś wzrastał w tym co duchowe)⁴.

Jak widać, od początku wskazywało ono na głęboki sens religijno-moralnego zaangażowania człowieka i doty-

³ Zob. M. Ostrowski, *Kanoniczo-prawny status sanktuarium*, w: „*Oto Matka Twoja*”. *Maryja w życiu kapłana* („Biblioteka mariologiczna”, 14), red. A. Gašior, J. Królikowski, Częstochowa 2011, s. 102.

⁴ Zob. A. Solignac, *Spiritualité. I. Le mot et l’histoire*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14, red. A. Derville, P. Lamarche, Paris 1990, k. 1142-1143.

czyło jego odniesienia do Boga oraz tego wszystkiego, co wiązało się z nadprzyrodzonością, potem jednak zmieniło swój pierwotny sens. W okresie późnego średniowiecza nabrało znaczenia filozoficznego i oznaczało raczej niematerialność ludzkiej duszy. Z tej racji w pismach o treści duchowej, jakie wyszły spod piór wielkich scholastyków tej miary co św. Tomasz z Akwinu († 1274) czy św. Bonawentura († 1274), pojęcie to występuje sporadycznie. Na określenie dążenia chrześcijanina do świętości używali oni słowa *mens* (rozum). Kilka wieków później pojęcie *spiritualitas* (duchowość) całkowicie zanikło, ustępując miejsca takim określeniom, jak „mistyka” czy „teologia mistyczna”, albo „teologia ascetyczno-mistyczna”⁵. Na krótko pojawiło się w drugiej połowie XVII wieku, jednak wraz z potępieniem błędnego mistycyzującego nurtu duchowości, jakim był kwiatyzm, ponownie zanikło.

Do języka teologii łacińskie słowo *spiritualitas* w jego narodowych odmianach (np. włoskie: *spiritualità*, francuskie: *spiritualité* czy hiszpańskie: *espiritualidad*) triumfalnie powróciło dopiero na przełomie XIX i XX wieku i upowszechniło się wraz z powołaniem uniwersyteckich struktur, zajmujących się tą dziedziną życia religijnego. W 1917 r. na rzymskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” i dwa lata później na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim „Gregorianum” utworzono pierwsze w świecie katedry, w których wykładano i naukowo badano chrześcijańskie życie duchowe⁶.

⁵ Pierwszym teologiem, który wprowadził to rozróżnienie na teologię ascetyczną i mistyczną był polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski. Wydał on dzieło pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem D. Bonaventurae* (Cracoviae 1655). — Zob. E. Pachó, *Místicos y teología mística del siglo XVI al. siglo XIX*, w: *La teología spiritaliale. Atti del Congresso internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, bez. red., Roma 2001, s. 108.

⁶ W Polsce, pierwsza Katedra Teologii Ascetycznej i Mistycznej powstała na KUL z inicjatywy ks. Antoniego Słomkowskiego w 1957 r. — Zob. M. Chmielewski, *Ks. Antoni Słomkowski. Prekursor akademickiej*

Jak wspomniano na wstępie, współcześnie słowo „duchowość” nadaje się różnorakie znaczenia, niekiedy dalekie od jego pierwotnego sensu. Nie można zatem tylko z uwagi na samo podobieństwo brzmieniowe stawiać znaku równości pomiędzy, na przykład, „duchowością dalekowschodnią”, „duchowością chrześcijańską” czy jakąkolwiek inną. Mając natomiast wzgląd na różnorodne funkcje znaczeniowe, w jakich używa się tego pojęcia, można i należy wskazywać na jego pierwotny i wspólny element. Znajdujemy go w antropologii kard. Karola Wojtyły, której liczne ślady obecne są w całym jego późniejszym papieskim nauczaniu.

Synteza tej antropologii została zawarta w dziele pt. *Osoba i czyn*, które wydano po raz pierwszy w Krakowie w 1969 r. Analizując strukturę ludzkiego bytu, który najpełniej wyraża się przez działanie, Arcybiskup Krakowa duchowością nazywa, wpisaną w naturę człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, możliwość przekraczania samego siebie, czyli autotranscendencję. „Wskazuje ona na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu”⁷. A zatem — jak dalej stwierdza tenże autor — „na doświadczeniu transcendencji osoby w czynie [...] opiera się przekonanie o duchowości człowieka. [...] Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest ujawnieniem duchowości”⁸.

Według kard. Wojtyły duchowości nie można jednak ujmować zbyt jednostronnie, jako przeciwstawienia czy zanegowania materialności ludzkiego bytu. Wprost przeciwnie! Właśnie duchowość wskazuje na osobową jedność człowieka, a więc ścisłą zależność ciała, psychiki i uczuć,

teologii duchowości w Polsce (1957-2007), w: *Lectio divina* („Homo medians”, 29), red. M. Popławski, Lublin 2008, s. 161-179.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, (wyd. 2), Kraków 1985, s. 218.

⁸ Tamże, s. 220.

a także sfery religijno-duchowej. Nasz autor najpełniej dał temu wyraz w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (z 22 XI 1981), w której rozwija między innymi myśl o tym, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo jako mężczyznę i kobietę, powołując ich do istnienia z miłości i do miłości. Zaznacza jednocześnie, że Bóg tę zdolność miłowania wpisał w ich człowieczeństwo. W tym kontekście św. Jan Paweł II dobitnie stwierdza, że „człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC 11). Papież nie tylko więc akcentuje integralność duszy i ciała, ale ponadto wskazuje na miłość jako zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka.

Do tej myśli św. Jan Paweł II powrócił w liście do rodzin *Gratissimam sane* (z 2 II 1994), osadzając ją w kontekście antropologii filozoficznej. Najpierw przywołał myśl Kartezjusza, która współczesnemu ujęciu człowieka nadała charakter dualistyczny. Następnie stwierdził, że „nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku”. Tymczasem — jak podkreślił — człowiek „jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem ciałem «uduchowionym», podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać duchem «ucieleśnionym»” (nr 19).

Na uwagę zasługuje podkreślenie Autora, że zdolność do opisanego tu transcendowania osoby jako integralnej istoty cielesno-duchowej poprzez jej czyn ściśle wiąże się z tzw. transcendentiami, czyli takimi wartościami, jak: byt, prawda, dobro i piękno. Oznacza to, że właśnie w tym, co jest prawdziwe, dobre i piękne przejawia się duchowość

człowieka⁹. Wszystko więc co go wyróżnia spośród innych stworzeń, na przykład zdolność do abstrakcyjnego myślenia, porozumiewanie się za pomocą języka, wszelkiego rodzaju twórczość itp., jest przejawem jego duchowości.

W tym sensie duchowość jest elementarnym wyrazem człowieczeństwa. Jest ona głęboko wpisana w ludzką naturę, dlatego proponuję, aby określać ją mianem duchowości antropogenicznej. Stosując dawniejszą terminologię wypadałoby nazwać ją po prostu życiem wewnętrznym.

Jeżeli ta zdolność do autotranscendencji ma ukierunkowanie soteryjne, czyli takie, w którym podmiot zwraca się do przedmiotu uznawanego za Absolut, mogący zagwarantować mu jakiś rodzaj zbawienia i wieczne szczęście, wówczas mamy do czynienia z duchowością religijną. Jakkolwiek w istocie jest ona duchowością antropogeniczną, to jednak ma wymiar religijny. Odpowiednio do tego uprawnionym będzie rozróżnienie, na przykład, duchowości buddyjskiej, muzułmańskiej, animistycznej czy ateistycznej¹⁰. Niektórzy skłonni są nawet mówić o duchowości satanistycznej, przypisując Szatanowi atrybuty zbawcze. Z uwagi na to, że zdolność do autotranscendencji oparta jest na dążeniu do bytu, prawdy, dobra i piękna, w tym przypadku należałoby raczej mówić o anty-duchowości.

Na bazie tej naturalnej otwartości człowieka na wartości religijne, zgodnie ze scholastycznym aksjomatem *gratia non tollit naturam sed eam elevat et perficit*, pod wpływem Bożego Objawienia i działania łaski Bożej, w historii zbawienia powstała i stale na nowo rodzi się duchowość chrześcijańska, która jest duchowością nadprzyrodzoną.

⁹ Zob. A. Szostek, *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły — Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II — Mistrz duchowy* („Homo meditans”, 27), red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 37-51.

¹⁰ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Tymczasem wspomniane wyżej duchowości są przyrodzone, a więc wyrosłe z ludzkiej natury. Można zatem powiedzieć, że nastąpił pewnego rodzaju „skok ewolucyjny”. Nie ma bowiem bezpośredniej ciągłości pomiędzy naturalną duchowością religijną, która jest specyficzną formą duchowości antropogenicznej, a duchowością chrześcijańską, będącą owocem przeniknięcia natury przez łaskę Bożą. Oznacza to, że duchowość chrześcijańska daleko przekracza inne duchowości religijne, choć od strony fenomenologicznej (zjawiskowej), zachodzą te same procesy w obszarze doświadczenia religijnego. W przypadku chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, na jego kształt w sposób zasadniczy wpływa konkretne wyznanie: katolickie, prawosławne czy protestanckie.

W naszej refleksji dochodzimy zatem do stwierdzenia, że dla właściwego rozumienia, czym jest duchowość w ogóle, a chrześcijańska w szczególności, jak również na czym polega duchowość sanktuarium, kluczowe znaczenie ma doświadczenie duchowe. Najogólniej biorąc, jest to wejście w głęboką relację człowieka z Bogiem, który jest rozpoznany i uznany jako Osoba. Tym, co sprawia, że taka głęboka relacja osobowa (komunia) staje się możliwa, jest miłość¹¹. U podstaw duchowości chrześcijańskiej jest zatem doświadczenie wielopostaciowej miłości Boga do człowieka, a tym samym doświadczenie Boga jako Miłości (por. 1 J 4, 8. 16).

Oczywiście nie chodzi tu o miłość jako podniosłe uczucie, lecz o zasadniczą postawę człowieka wobec Boga oraz drugiego człowieka, która wyraża się głównie w poznawczej i aksjologicznej afirmacji drugiego. Źródłem zaś i przyczyną sprawczą takiej miłości (komunii) jest Duch Święty — Trzecia Osoba Boska, o której św. Jan Paweł II pisze w encyklice *Dominum et Vivificantem*, że jest osobowym wyrazem obdarowywania się Boskich Osób Ojca i Syna, a więc

¹¹ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 260.

bycia Miłością. „Jest Osobą-Miłością, jest Osobą-Darem” (nr 10). Z tej właśnie racji o duchowości chrześcijańskiej wprost mówimy, że jest to życie z Ducha Świętego i w tymże Duchu, lub — jak zaznaczał św. Jan Paweł II — życie w Chrystusie według Ducha Świętego” (por. VC 93)¹².

Przez sakrament Chrztu i Bierzmowania człowiek zostaje wszczepiony w Chrystusa i otrzymuje dar Ducha Świętego. Wobec tego tylko w odniesieniu do osób ochrzczonych można mówić w sensie ścisłym o życiu duchowym, natomiast w przypadku wszystkich innych ludzi można mówić o duchowości jedynie w sensie ogólnym, jako o duchowości antropogenicznej. Jak wspomniano, wyrażać się ona będzie w życiu wewnętrznym, które — choć bywa czasem bardzo bogate — nie zawsze jest poddane działaniu Ducha Świętego. Nie każde więc życie wewnętrzne jest życiem duchowym, czyli życiem w Duchu Świętym i pod Jego tchnieniem.

Tymczasem sanktuarium jest miejscem i przestrzenią szczególnego doświadczenia uświęcającego działania mocy Ducha Świętego. Można zatem mówić o duchowości sanktuarium. Z uwagi na różnorodne przesłanki historyczno-teologiczne, a także uwarunkowania środowiskowo-kulturowe danego sanktuarium, można mówić o jego specyficznej duchowości, która będzie je odróżniać od innych sanktuariów.

2. Sanktuarium

Także drugie z kluczowych pojęć — „sanktuarium” nie jest nowe, zwłaszcza jeśli chodzi o funkcję określania miejsca lub przestrzeni, w której człowiek od swego zarania w sposób szczególnie intensywny spełniał się w swojej

¹² Zob. M. Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji* („Biblioteka teologii duchowości”, 3), Lublin 2013, s. 73-83.

wrodzonej zdolności do autotranscendencji o ukierunkowaniu soteryjnym. Zarówno bowiem rzymscy czy greccy poganie, jak również Izraelici mieli swoje liczne sanktuaria, sytuowane zwykle na górach, dokąd przybywali indywidualnie lub zbiorowo, aby doświadczyć bliskości Bóstwa, uświęcić się i otrzymać nadzieję oddalenia lub pokonania zła czy zagrożenia, przedłużenia i zachowania życia, a także by uzyskać pomyślność w życiu codziennym.

Sanktuarium — jak wynika z samej etymologii słowa, wywodzącego się od łacińskiego *sanctus* (święty) — jest to miejsce święte i uświęcające. Każda bez wyjątku religia ma takie swoje miejsca święte, w których człowiek może w sposób szczególny doświadczyć bliskości tego, którego uznaje za swego Boga.

Także chrześcijanie, jako spadkobiercy trzech wielkich tradycji kulturowych: żydowskiej, greckiej i rzymskiej, mają swoje sanktuaria, gęsto rozsiane po całym świecie. Są to przede wszystkim miejsca poświęcone Chrystusowi i niektórym tajemnicom zbawczym, jak na przykład ustanowione w 2002 r. sanktuarium Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łagiewnikach. Wśród chrześcijańskich sanktuariów najliczniejszą grupę stanowią jednak te, które dedykowane są Matce Bożej. Oprócz tego nie mniej liczne są sanktuaria ku czci świętych i aniołów. Jednak pierwszym i najważniejszym sanktuarium dla chrześcijan był i wciąż pozostaje Pusty Grób Jezusa Chrystusa w Jerozolimie.

Wszystkie te sanktuaria z zasady są celem pielgrzymek. Jak zauważa jeden z autorów, „pielgrzymowanie do sanktuariów stanowi w Kościele wypróbowaną przez tradycję, sięgającą jego początków, praktykę pobożności. Przez wieki nie utraciło ono swych walorów, lecz zakorzeniło się coraz mocniej, przynosząc obfite owoce duchowe...”¹³. Z kolei św. Jan Paweł II we wstępie do *Listu o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia* (z 29 VI 1999),

¹³ J. Adamczyk, *Kanoniczna figura pielgrzyma...*, dz. cyt., s. 8.

sanktuaria nazywa „miejscami Bożymi” i przestrzeniami, które Bóg „wybrał, aby na nich rozbić swój «namiot» między nami (por. J 1, 14; Wj 40, 34-35; 1 Krl 8, 10-13), a przez to umożliwić człowiekowi bardziej bezpośrednie spotkanie z Nim”. Ojciec Święty zauważa przy tym, że choć wszystko wyszło z ręki Boga, tak iż cały świat jest przeniknięty Jego obecnością (por. Ps 24, 1-2) i można go uznać za „świątynię Jego obecności”, to jednak w fizycznej przestrzeni pozostawił On znaki „nadzwyczajnych zbawczych interwencji”, „gdzie spotkanie z rzeczywistością Boską może stać się przeżyciem głębszym niż to, jakie dostępne jest zwykle w niezmiierzonych obszarach kosmosu” (nr 2).

Wynika z tego, że na powstanie sanktuarium wpływa wiele czynników. Jakkolwiek wskazuje się czynniki o charakterze nadprzyrodzonym (czynniki odgórne) i ludzkim (czynniki oddolne), to jednak z teologicznego punktu widzenia zaistnienie sanktuarium nie jest sprawą ludzkich decyzji, lecz nade wszystko tajemnicą Bożego działania, które na ogół nie poddaje się logice racjonalnych uzasadnień. To Bóg, poprzez wyraźną swoją interwencję w postaci objawień i cudów, wskazuje owo miejsce święte. Za jednym z autorów można powiedzieć, że „to Duch Święty obdarowuje to wybrane miejsce specyficznym charyzmatem, by służyło ono budowaniu wspólnoty człowieka z Nim samym, a zarazem by stanowiło ośrodek umacniania horyzontalnych więzi — ludu Bożego, pielgrzymów przybywających do sanktuarium. Bóg poniekąd sam zwołuje wiernych na wybrane miejsce, by tam umożliwić im intensywniejsze obcowanie z sobą”¹⁴.

Wydane przez Kongregację do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (z 17 XII 2001) dużo miejsca poświęcając sanktuarium, stwierdza, że ma ono

¹⁴ M. Ostrowski, *Kanoniczo-prawny status sanktuarium*, art. cyt., s. 100.

wyjątkowe znaczenie kultyczne (DPL 265), głównie z powodu sprawowanych tam sakramentów, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, oraz przepowiadania. Z tej racji dokument zobowiązuje rektorów sanktuariów do szczególnej troski o poprawność sprawowanej liturgii i ewangeliczną jakość przepowiadania. Sanktuarium ma być miejscem ewangelizowania, co w naszych zlaicyzowanych czasach nabiera szczególnego znaczenia (por. DPL 274).

Ponadto *Dyrektorium* stwierdza, że „wzorcowa funkcja sanktuarium wyraża się także w świadczeniu miłości. Każde sanktuarium bowiem, celebrując miłosierną obecność Pana, przykład i wstawiennictwo Maryi oraz świętych, ze swego założenia jest ogniskiem, które promieniuje światłem i ciepłem miłości. W znaczeniu ogólnym i w języku pokornych «miłosierdzie» jest «miłością» świadczoną w imię Boga. Przejawia się ono konkretnie w życzliwym odnoszeniu się do drugiego człowieka, solidarności i dzieleniu się z bliźnimi, w pomocy i darze z siebie” (DPL 275).

Dyrektorium nie pomija także faktu, że sanktuarium jest miejscem pielęgnowania kultury danego środowiska lub narodu (por. DPL 276), a także miejscem działalności ekumenicznej (por. DPL 277).

Z uwagi na wskazane tu funkcje kultyczne, ewangelizacyjne i kulturowe, sanktuarium stanowi miejsce święte, jak również uświęcającą przestrzeń. To właśnie przyciąga pielgrzyma, który — przybywając do niego — ma mniej lub bardziej świadomą nadzieję na kontakt z tym, co transcendentne i nadprzyrodzone. Jednocześnie odczuwa, iż to co ponadziemskie ma moc przemieniać jego samego¹⁵. Innymi słowy, doświadczenie duchowe, które jest u podstaw duchowości, dzięki sanktuarium staje się jego udziałem.

Przybywający do sanktuarium pielgrzym, nastawiony jest na doświadczenie duchowe i szuka go, choć nie zawsze

¹⁵ Zob. tenże, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005, s. 50.

jest do niego odpowiednio przygotowany. Niemniej jednak podatny jest na oddziaływanie duchowe, psychoemocjonalne oraz intelektualne tego wszystkiego, co składa się na sanktuarium, gdyż jako miejsce święte i uświęcające pobudza jego zdolność do autotranscendencji. Wobec tego nie bez znaczenia są treści tam prezentowane oraz sposób, w jaki się to czyni.

Jeśli zaś chodzi o opisanie, co składa się na charyzmat lub duchowość sanktuarium, to cenne inspiracje znajdujemy w dokumencie Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych pt. *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocत्व Boga żywego* (z 8 V 1999). Odpowiednio do swego tytułu, dokument ten wskazuje na trzy zasadnicze wymiary duchowości sanktuarium. Jest nim najpierw pamięć o zbawczej inicjatywie Boga, następnie uobecnianie Go i proroczy znak rzeczywistości eschatycznej.

a) Pamięć o zbawczej inicjatywie Boga

Wspominanie i rozważanie w sanktuarium zbawczej inicjatywy miłosiernego Boga nieustannie rodzi zdumienie i skłania do pełnej wdzięczności adoracji. „W tym sensie sanktuaria stanowią wyjątkową szkołę modlitwy, gdzie postawa wytrwałości i ufności pokornych szczególnie świadczy o prawdziwości Chrystusowej obietnicy: «Proście, a będzie wam dane» (Mt 7, 7)” — czytamy we wspomnianym dokumencie (nr 7). Postrzegać sanktuarium jako miejsce pamięci o Bożej inicjatywie, oznacza zatem uczyć się wdzięczności i karmić swoje serce kontemplacją, pojednaniem oraz pokojem. Jak zaznacza cytowany dokument, „sanktuarium przypomina nam, że radość życia jest przede wszystkim owocem obecności Ducha Świętego, który ożywia w nas chwałę Bożą” (nr 7). Pod tym względem niedoścignionym wzorem jest Najświętsza Dziewica, której poświęcona jest większość sanktuariów.

Sanktuarium, jako miejsce przypominania o nieustannym działaniu Boga, uczy także współuczestnictwa i odpowiedzialności za innych. Skoro bowiem On umiłował ludzi, czyniąc swoje mieszkanie pośród nich (por. Wj 25, 8; 2 Krl 4, 13; Ez 37, 27), to także my jesteśmy wezwani do tego, aby miłować bliźnich (por. 1 J 4, 12) i być w całym swym życiu Bożą świątynią. „Sanktuarium więc pobudza do solidarności, do tego, by być «żywymi kamieniami», wzajemnie wspierającymi się w budowli wokół «kamienia węgielnego», którym jest Chrystus (por. 1 P 2, 4-5)” — czytamy we wspomnianym dokumencie (nr 8).

b) Miejsce Bożej Obecności

Sanktuarium nie tylko przywołuje na pamięć nasz początek w Bogu, ale przypomina, że On nas nie przestaje miłować. Zatem — jak czytamy dalej — „dziś, w konkretnym momencie historii, w której się znajdujemy, w obliczu przeciwności i cierpień, On jest z nami” (nr 9). Sanktuarium jest więc znakiem Bożej Obecności, a zarazem miejscem nieustannej aktualizacji przymierza Boga ze swoim ludem.

Ponadto sanktuarium jest miejscem szczególnie odczuwalnego działania Ducha Świętego, który przemienia ludzkie serca. Czyni to przede wszystkim poprzez „znaki Nowego przymierza”, jakie dostępne są w sanktuarium. Jednym z nich jest głoszone tu Słowo Boże. Sanktuarium jest więc „miejscem Słowa”, które powinno być proklamowane ze szczególną gorliwością i troską, aby pobudzało oraz pogłębiało wiarę. Sanktuarium powinno zatem być uprzywilejowanym miejscem pogłębionej katechezy i ewangelizacji.

„W tej perspektywie posługa ewangelizacyjna może zbiegać się z inicjatywami kulturalnymi i artystycznymi, jak zjazdy, seminaria, wystawy, przeglądy, konkursy i pokazy na tematy religijne” (nr 10). Omawiany tu dokument zwraca uwagę, iż chodzi nie tylko o pierwsze głoszenie

wiary w zsekularyzowanym świecie lub katechezę dla pogłębienia tej wiary, ale także o inkulturację Ewangelii.

Jeżeli sanktuarium jest „miejsцем Obecności Bożej”, to tym samym jest także „uprzywilejowanym miejscem sprawowania sakramentów”, zwłaszcza pokuty i pojednania oraz Eucharystii, „w których Słowo znajduje swą głęboką i skuteczną aktualizację” (nr 11). Wiadomo bowiem, że pielgrzym właśnie dlatego udaje się do sanktuarium, aby tam w sakramentach doświadczyć obecności Miłosiernego Zbawiciela. Właściwym motywem jego pielgrzymowania jest zatem pobożność¹⁶. A ponieważ — jak czytamy w dokumencie — celebrowanie Eucharystii „jest centrum i sercem całego życia sanktuarium”, dlatego należy dołożyć wszelkich starań, aby nie tylko była ona sprawowana poprawnie i pięknie, lecz także objawiała jedność Kościoła, gromadząc różne grupy.

Oznacza to, że specyficzną cechą duchowości sanktuarium ma być budowanie więzi eklezjalnych. Dzięki duchowemu doświadczeniu obecności Pana, jakie się w nim dokonuje, „można powiedzieć, że w sanktuarium może rodzić się na nowo Kościół ludzi żywych w Bogu żywym” (nr 12).

Cytowany dokument zaznacza także, iż „żywe doświadczenie jedności Kościoła, jakie ma miejsce w sanktuariach, może ponadto pomóc pielgrzymom rozeznać i przyjąć natchnienie Ducha, który pobudza w sposób szczególny do modlitwy i działania ze względu na jedność wszystkich chrześcijan” (nr 12). Z tego wynika, że sanktuarium może i powinno stać się miejscem szczególnej promocji działań ekumenicznych.

¹⁶ Zob. J. Adamczyk, *Szczególna przyczyna pobożności jako istotny warunek istnienia sanktuarium (kan. 1230). Aspekt kanoniczny*, „Salvatoris Mater” 13(2011), nr 1-2, s. 230-246.

c) Proroczy znaki Ojczyzny niebieskiej

Przywoływany tu wielokrotnie dokument Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych pt. *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocstwo Boga żywego* zauważa, że sanktuarium nie tylko przywołuje na pamięć to, skąd przybywamy i kim jesteśmy, ale także wyostrza duchowy wzrok na to, dokąd zdążamy, „do jakiego celu skierowana jest nasza pielgrzymka przez życie i historię. Sanktuarium, jako dzieło ludzkich rąk, odsyła do niebieskiego Jeruzalem, naszej Matki, miasta zstępującego od Boga, przystrojonego jak oblubienica (por. Ap 21, 2), doskonałej eschatologicznej świątyni, gdzie chwalebna Boża obecność jest bezpośrednia i osobowa” (nr 13).

Duchowość sanktuarium ma zatem wymiar eschatologiczny, czyniąc je „profetycznym znakiem nadziei”. W tym kontekście szczególnie wymowna staje się obecność chorych i niepełnosprawnych w sanktuarium oraz wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób cierpią. „Rozważanie zbawczego działania Boga pomaga im zrozumieć, że przez swoje cierpienie uczestniczą w sposób uprzywilejowany w uzdrawiającej mocy odkupienia, jakiego dokonał Chrystus, i obwieszczają światu zwycięstwo Zmartwychwstałego” (nr 13).

Sanktuarium, gdzie przeżywa się radość przebaczenia i nawrócenia, jest także profetycznym znakiem radości nieba, jakiej dostępują zbawieni oraz święci na czele z Maryją. Jest także znakiem stale wzywającym do nawrócenia, pojednania i czynienia wszystkiego na nowo. Tym samym jest ono zapowiedzią „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1). W tym względzie szczególną rolę odgrywa postać Maryi, czczonej w niezliczonych sanktuariach, w których nie przestaje rozbrzmiewać Jej hymn *Magnificat*. Słowa tego hymnu „wyrażają zwycięstwo u samego korzenia nad grzechem, który legł u początku ziemskich dziejów człowieka” (RM 37).

W zakończeniu omawianego tu dokumentu czytamy, że wspomniane sanktuaria maryjne są zarazem świadectwem żywej wiary Kościoła w to, że przede wszystkim Maryja, jako Matka Boża, jest „żywym sanktuarium Słowa Wcielonego, arką nowego i wiecznego przymierza” (nr 18).

Dla pełniejszego obrazu, czym jest duchowość sanktuarium, warto jeszcze zwrócić uwagę na jego elementy podmiotowe i przedmiotowe. Zarówno w jednej, jak i drugiej kategorii są to elementy o znaczeniu pierwszorzędnym i drugorzędnym.

Jeśli chodzi o pierwszorzędny element podmiotowy sanktuarium, rzutujący w sposób zasadniczy na jego duchowość, to jest nim przede wszystkim owo *Sanctum*, czyli sama Boża interwencja, ze względu na którą powstało sanktuarium i która ma niezmienną moc przyciągania. W każdym przypadku jest to przede wszystkim Osoba Jezusa Chrystusa. Jak bowiem czytamy w cytowanym wyżej dokumencie Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, sanktuarium jest przede wszystkim „znakiem żywego Chrystusa pośród nas, i w tym znaku chrześcijanie zawsze rozpoznawali inicjatywę Boga żywego względem ludzi” (nr 5).

O chrystocentrycznej duchowości sanktuarium, niezależnie od tego, czy jest ono poświęcone Matce Bożej czy któremuś ze świętych, świadczy fakt, że jest ono miejscem szczególnie obfitego sprawowania sakramentów świętych, zwłaszcza Eucharystii i pokuty. Właśnie dlatego każde sanktuarium, także szczególnie słynące z propagowania pobożności maryjnej, powinno formować chrystoformiczne postawy duchowe. W przeciwnym razie nie tylko zatraciłoby chrześcijański sens, ale stałoby się miejscem fałszywej pobożności.

Wtórny element podmiotowy każdego sanktuarium są ludzie, którzy w nim posługują, a zwłaszcza osoba kustosa oraz jego współpracownicy. Kustosz, świadomy swej misji duszpasterskiej, powinien odznaczać się

swoistym charyzmatem, wynikającym ze specyfiki sanktuarium. Jego żywa wiara, ukształtowana pod wpływem owego *Sanctum*, będącego centrum sanktuarium, ma oddziaływać na życie duchowe pielgrzymów. Toteż kustosz nie może ograniczać się do funkcji sprawnego menedżera obiektów i ludzi. Nie wystarczy też, aby jego najbliżsi współpracownicy tworzyli sprawnie funkcjonujący zespół. Bogactwo duchowego doświadczenia tak kustosza, jak i jego współpracowników, wyrastające z żywej wiary i bliskości owego *Sanctum*, na zasadzie świadectwa ma moc oddziaływania na innych oraz indukowania doświadczenia duchowego¹⁷.

Z kolei pierwszorzędnym przedmiotowym elementem sanktuarium, cechującym jego duchowość, jest to, co bezpośrednio uobecnia owo *Sanctum*. Może to być, na przykład, Krzyż, figura, obraz (ikona) lub relikwie, poprzez które pielgrzym łatwiej może nawiązać duchową łączność z Bogiem, Maryją lub świętymi.

W kształtowaniu postaw duchowych w sanktuarium niezmiernie ważną jest troska o to, aby pielgrzym nie zatrzymywał się na materialnym i widzialnym znaku, lecz dzięki jego symbolicznej funkcji, dążył do nawiązania duchowej i nadprzyrodzonej więzi z Niewidzialnym. W tym sensie sanktuarium odgrywa doniosłą rolę w wychowywaniu do wiary, która oparta jest nie na fizycznej oczywistości rzeczy nadprzyrodzonych, lecz na zaufaniu do Boga, który się objawia.

Ważnym elementem, składającym się na pierwszorzędny element przedmiotowy sanktuarium, jest prezentowana w nim teologia znaku (figury, obrazu-ikony lub relikwii), jak również teologiczna jakość i głębia całego nauczania, jakie dokonuje się w sanktuarium. Duchowość bowiem

¹⁷ Zob. J. Zajac, *Słowo Kustosza do kustoszów sanktuariów w Domu Matki*, w: „*Oto Matka Twoja*”. *Maryja w życiu kapłana*, dz. cyt., s. 137-138.

obejmuje nie tylko warstwę przeżyciowo-uczuciową i działaniową (obrzędową), związaną z daną prawdą wiary, ale także warstwę intelektualno-poznawczą.

Nie bez znaczenia dla duchowości sanktuarium jest wspomniany wtórny element przedmiotowy, jakim jest jego materialno-estetyczny wygląd, a więc całe otoczenie oraz infrastruktura. Chodzi o to, że sanktuarium jako uobecnienie Bóstwa i Świętości ma pociągać ku pięknu i harmonii. Budzi przy tym respekt i wymusza określone zachowania. Powinno jednak być przyjaznym, ciepłym domem. Należy to powiedzieć zwłaszcza w odniesieniu do sanktuarium maryjnego, gdzie w centrum jest Maryja, która — niezależnie od tego, pod jakim tytułem jest czczona — zawsze traktowana jest jak Matka.

*

W wyniku przeprowadzonej refleksji nasuwają się następujące wnioski:

1. Duchowość, zwłaszcza religijna, a w szczególności chrześcijańska, jako wrodzona zdolność człowieka do przekraczania swej cielesności i wychodzenia ku Bogu Trójjedynemu (*autotranscendencja*), wyraża się w zespole postaw czy też zachowań, które można opisać w trzech aspektach: poznawczym, uczuciowo-aksjologicznym i praktyczno-działaniowym.

2. Sanktuarium chrześcijańskie, a w sposób szczególny sanktuarium maryjne, jako święte miejsce i przestrzeń uświęcająca, silnie oddziałuje na te postawy, w których wyraża się duchowość.

3. Oddziałuje ono zarówno poprzez element podmiotowy (osobowy), jakim jest czczone w danym miejscu *Santum*, jak również przez ludzi, którzy są bezpośrednio związani z sanktuarium, a szczególnie przez osobę kustosza. Oddziałuje również poprzez element przedmiotowy, jakim jest sam przedmiot kultu, uobecniający *Sanctum*, jak rów-

nież nauczanie i całą materialno-organizacyjną infrastrukturę sanktuarium, która jest ważnym czynnikiem kulturowym.

4. Ponieważ wszystko, co składa się na sanktuarium, nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie postaw duchowych pielgrzymów, którzy doń przybywają, dlatego żaden z jego elementów składowych nie może być sprawą przypadku lub samorodnej tradycji, która sprzeczna byłaby z duchem wiary i nauczaniem Kościoła. Należy zatem dołożyć wszelkich starań, aby kerygmaticzno-kulturowy przekaz, jaki dokonuje się w sanktuarium i poprzez nie, był dobrze przemyślany i spójny.

5. Tego rodzaju troska i odpowiedzialność za teologiczno-duszpasterską przejrzystość sanktuarium nie może jednak przesłonić tajemnicy Bożej obecności i dokonującego się w nim stale działania łaski Bożej, niekiedy w sposób bardzo spektakularny poprzez cuda uzdrowienia fizycznego i duchowego. Doświadczenie duchowe, które jest u podstaw duchowości, karmi się bowiem Tajemnicą. Sanktuarium zatem, niezależnie od opisanych wyżej strukturalnych elementów podmiotowych i przedmiotowych, zawsze i przede wszystkim powinno stanowić przestrzeń Boskiej Tajemnicy.