

SYNAGOGA, KOSTEL, MEŠITA...

Architektura jako téma pro religionistiku

Martin Klapetek

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

ÚVOD

Ve svém příspěvku budu sledovat několik základních myšlenek, které v sobě tematicky snoubí výzkum forem sakrální architektury, spadající do oblasti dějin umění a architektury, společně s historickými a komparativními přístupy religionistiky.

V současných odborných článcích a debatách se často zdůrazňuje interdisciplinarita věd o člověku a společnosti. Stejně jako celá řada dalších obecnějších pohledů na možnosti a meze vědeckého poznání měl i tento trend svoje zjevné výhody a skrytá zákoutí případných třecích ploch. Na jedné straně tedy stála preferovaná mezioborovost a celková úzká spolupráce napříč (nejen) příbuznými vědními obory, jež měla napomoci k odkrytí nových témat výzkumu. Na druhou stranu se k již mnohdy historicky definovaným předmětům zájmu konkrétních vědních oborů začali z odlišného úhlu pohledu vyjadřovat odborníci, kteří svým metodologickým ukotvením či jinou zásadnější charakteristikou spadají do více-méně příbuzného oboru.

Věda o náboženství si v procesu postupného zpřesňování předmětu svého zájmu prošla mnohými obdobími diskuzí a kolizí jednotlivých metodologických postupů, které svými kořeny vyrůstaly v příbuzných vědeckých oborech. Proto je otevřena pozitivním přínosům takto definované mezioborové spolupráce. Vedle historiografie, sociologie, psychologie či geografie náboženství jsou to – právě v rámci tématu sakrální architektury – dějiny umění.

Pro snadnější metodologické uchopení článku se soustředím na tzv. západní monotéismy, které nabízejí dostatečně rozmanitou typologii sakrálních staveb. V textu se budu snažit vystihnout jak jejich obecné charakteristiky, tak variabilitu jejich realizací vybraných z těchto náboženských systémů. Již od počátku je tedy zřejmé, že se v rámci tohoto článku dotknu pouhé výseče z nepřehledného množství témat a oblastí týkajících se obecně sakrální architektury.¹

1 Při stanoveném vymezení není možné srovnat všechny varianty specifických realizací, které vyzdvihují nějaký osobitý rys sakrálního prostoru nebo posvátného času.

Všeobecně laděnou otázkou příspěvku zůstává, co téma architektury přináší religionistice a co je na přístupu vědy o náboženství odlišné od příbuzných vědních oborů, zabývajících se člověkem a společností. Podle mého názoru to mimo jiné odkazuje na osobu badatele a přípravnou heuristickou práci, volbu pramenného materiálu a metod k jeho zpracování. Jinými slovy, pro religionistu je teorie umění důležitým partnerem, a to nejen při závěrečné interpretaci. Pokud by stejné téma zpracovával teoretik umění, i pro něj se kooperace s religionistikou může stát zdrojem nových inspirativních podnětů. Závěry jsou tudíž tvořeny v intencích jedné disciplíny, a to z podkladů, na kterých se podílí druhý obor.

ARCHITEKTURA JAKO VÝRAZ PŘÍTOMNOSTI NÁBOŽENSTVÍ VE VEŘEJNÉM PROSTORU

Na architekturu lze z religionistického úhlu pohledu nahlížet různým způsobem, uchopit ji v několika svébytných kontextech a upřednostnit specifické vzájemné vztahy. Jedním z možných způsobů, jak můžeme k této problematice přistoupit, je sledovat sakrální architekturu v souvislostech širšího výzkumu veřejného prostoru. Jak ve svém sociologicky laděném textu ukazuje František Černín, „prostor, který chápeme jako veřejný, nemusí být zároveň pro náboženství neutrálním“.² Mimo jiné i z tohoto důvodu se k tématu vyjadřuje celá řada společenských věd a také religionistika zde nachází několik zajímavých momentů. Díky odborné spolupráci těchto disciplín je možné s odstupem pozorovat celou řadu proměnných a aktérů aktivně tvořících veřejný prostor. Nabízejí se zde sociologické metody a postupy vycházející z dějin umění, teorií architektury a dalších příbuzných oborů. Náboženství se kromě jiných způsobů dostává do veřejného prostoru právě s ohledem na architektonickou tvář urbanisticky zvládnutého prostoru. Větší města jakožto regionální centra i metropole, menší obce a další trvalá sídla s ohledem na historický vývoj určité geografické oblasti mají v široké škále staveb také speciální sakrální budovy.

Důležitý je podle mého názoru rovněž časový horizont. Oproti průvodům v jejich mnohotvárné podobě³ (v náboženské rovině jsou to především poutě

Projevují se limity komparativní metody, jež nemůže zaručit přítomnost srovnatelných prvků v typologicky příbuzných náboženských systémech.

- 2 František Černín, „Náboženství jako vnímání reality ve veřejném prostoru“, *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas philosophica, Sociologica – Andragogica* (2010): 91.
- 3 Kornélia Jakubíková, „Sprievod ako etnologický problém“, in *Slavnostní průvody*, ed. Ludmila Tarcalová (Uherské Hradiště: Slováké muzeum v Uherském Hradišti, 1994), 17–20. Viera Feglová, „Sprievody v tradičnej kultúre Slovenska“, in *Slavnostní průvody*, ed. Ludmila Tarcalová (Uherské Hradiště: Slováké muzeum v Uherském Hradišti, 1994), 45–48.

a procesí; dále sem mohou patřit veřejné modlitby jako akce utvrzující identitu ohraničené komunity vůči indiferentnímu/nepřátelskému prostředí, ale i potvrzující náboženský charakter většinové společnosti), které mají jen dočasný efekt, a to i v návaznosti na pravidelně se opakující akce, je zde sakrální architektura trvale přítomna a trvale vyvolává reakci ze strany svého okolí. Dochází tedy k vyjádření (sebe)reprezentace komunity a jejího vztahu k okolní zástavbě a atmosféře/názorům většinové společnosti.⁴ Sem jistě patří – jako jeden z konkrétních příkladů – emancipace židovských komunit v Evropě v 19. století, o které budu hovořit později s ohledem na vnitřní vývoj náboženských společenství. Jistě je na tomto místě vhodné zmínit vnější emancipaci protestantských sborů ve většině katolických zemí (příkladem je Habsburská monarchie a následně Rakousko-Uhersko⁵) a v současnosti problém konfliktu při výstavbě mešit v západní a střední Evropě.⁶ Významný je však i prostor a jeho proměnění stavbou v místo,⁷ neboť v tomto případě je zásadní jen sakrální či později z určitého důvodu sakralizovaná budova. Pokud jde o větší a finančně náročnější realizace, může to být v centru města, na náměstích a hlavních třídách. Ale veřejný prostor jsou i okrajové uličky, které na první pohled nemusí poutat badatelovu pozornost. Může se jednat o stavbu na okraji města či menší obce jakožto výraz vyloučení lokality v negativním i pozitivním slova smyslu. Děje se tak s ohledem na komunitu, která stavbu užívá, a také na většinovou společnost, která se s tímto může nábožensky identifikovat, nebo nemusí (klášterní budovy; příklady židovské hřbitovní architektury, výstavbu mešit a minaretů apod.).⁸ Pro religionistické pojetí inspirované historiografickými a sociologickými metodami se logicky nabízí synchronní i diachronní přístup. Obě dvě možnosti mají svoje klady a zápory. Budova ve svém provizorním řešení či již variantě mohla vznikat ve stejném období jako okolní osídlení. S ohledem na výše zvolený okruh příkladů je to v obecnější rovině na prvním místě kostel/kaple jako ve většině případů převažující náboženské profilace našeho kontinentu. Vedle toho je to pak synagoga či modlitebna jako jedno z přirozených center tzv. „židovských uliček/čtvrtí“ v evropských městech a venkovských obcích.⁹ Nelze ale opomenout příklady staleté přítomnosti

4 Martin Klapetek, „Czy nowoczesna islamska architektura jest częścią europejskiej przestrzeni publicznej?“, *Nomos: Kwartalnik religioznawczy* 77/78 (2012): 98–103.

5 Zdeněk Nešpor, „Vývoj moderního českého evangelictví a starokatolicismu“, in *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, ed. Zdeněk Nešpor (Praha: Kalich, 2009), 14–18.

6 Pro souvislosti konfliktů okolo výstavby mešit v České republice viz Daniel Topinka, „Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství“, *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas philosophica, Sociologica – Andragogica* (2010): 128–132.

7 Karsten Harries, *Etiická funkce architektury* (Řevnice: Arbor vitae, 2012), 176–186.

8 Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 53–63.

9 Jaroslav Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska* (Brno: Era 2002), 17, 35.

autochtonních komunit muslimů na Balkáně či v polsko-běloruském pomezí. Zde byly mešity s ohledem na základní prvky své architektury důležitou a viditelnou součástí obcí.¹⁰

Sakrální architektura se může stát až pozdější součástí širšího sídelního celku, jestliže původně tam již stál soubor nějakých profánních staveb. Příklady řešení podobné situace naznačím v následujících dvou možnostech. Může jít o obecně chápanou situaci, kdy mezi obyvateli konkrétního trvalého sídla došlo v určitém historickém období k výraznému zlepšení sociální situace a z toho plynoucího zvýšení sociálního statusu (např. vesnické kostely budované v období vlády Josefa II. z finančních prostředků tzv. Náboženské matice apod.¹¹). Týká se to ale i rozvoje měst v období 19. století, kdy budování některých sídel bylo až později následováno promyšlenější výstavbou nových svatostánků.¹² Někdy tak může i religionista na základě výzkumu rozkrýt určitý směr nebo alespoň volbu mezi několika možnostmi, které bylo zadavatelem stavby nutné, a nikoli pouze možné zvolit (vnější omezení při budování synagog v evropských středověkých a novověkých městech či venkovských obcích;¹³ moderní římskokatolické kostely v České republice na sídlišťích velkých měst, vedle toho budování novostaveb mešit v západní Evropě¹⁴).

Architektura je vždy součástí proměny širšího společenského kontextu. Historické změny tedy zasahují i do této oblasti a jsou charakterizovány rozvojem, ale i úpadkem významu stavby s ohledem na ztrátu/proměnu její funkce nebo dopad na situaci etnicky či nábožensky definovaného místního obyvatelstva. Prostor z různého důvodu ztratí své primárně sakrální určení a mnohdy takto dochází k zásadní změně v jeho užívání.¹⁵ Dalším příkladem může být proměna

10 Agata S. Nalborczyk, „Mosques in Poland. Past and present“, in *Muslims in Poland and Eastern Europe*, ed. Katarzyna Górak-Sosnowska (Warsaw: University of Warsaw, 2011), 183–193.

11 Jiří Rajmund Tretera, *Stát a církev v České republice* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2002), 24–25.

12 Rudolf Svodoba, *Dějiny farností sv. Jana Nepomuckého v Českých Budějovicích* (České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 2010), 35–42, 52–59.

13 Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 35, 42; Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 36–37.

14 Martin Klapetek, „Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem“, *Nový Orient* 2/67 (2012): 8–11.

15 Příkladem může být i Hagia Sophia, která byla nejprve katedrálím chrámem konstantinopolského patriarchy. Po dobytí města sultánem Mehmedem II. se z něj stala tzv. páteční mešita. Nakonec byla tato budova v roce 1934 přeměněna na muzeum. Zajímavé souvislosti se objevují i v případech Nové synagogy a Pamětního kostela císaře Viléma v Berlíně. Procesy mohou být komplikovanější, jak dokládá příklad kostela sv. Rodiny v Českých Budějovicích. Nejprve to byla sakrální stavba v rámci kláštera sester Boromejek. V roce 1968 byl kostel odsvěcen a byl zde zřízen archiv.

kostelů, kaplí či synagog na nákupní, zábavní, kulturní a multifunkční centra. V některých případech se jedná o proces odkazující nejen na náboženskou, ale i demografickou proměnu, která nemusí souviset se změnou náboženského profilu komunity hromadnou konverzí, trvající delší dobu, či dobrovolnou migrací do měst, ale i násilným segregačním nebo likvidačním zásahem okupační moci.¹⁶ Poutavými příklady jsou některé synagogy na našem území z různých důvodů a za rozdílných historických souvislostí přeměněné často ve sborové budovy Církve československé.¹⁷ Nebo se jedná o zásadní proměnu, kdy dochází k přeměně původně profánních budov na sakrální prostory (modlitebny a mešity z prostor v továrnách, školách, garážích). V některých případech dochází k jiné zásadní proměně vnímání určitého prostoru, jako například u židovského ghetta v tzv. malé pevnosti Terezíně nebo v koncentračním táboře v Osvětimi. Z pohledu prací J. Waardenburga a jeho aplikované hermeneutiky, která se stala tématem odborných diskuzí i v našem prostředí,¹⁸ to může mít jak podobu projevenou/explicitní (kaple či obecněji navržená místa pro ztišení), tak i skrytou/implicitní podobu náboženství, jako například pietní místa spojovaná především s utrpením „národa“.¹⁹

Pro religionistický výzkum je tedy zajímavé vnitřní členění objektu, které v dílčích detailech může odkazovat na formy rituálu či nábožensko-právní předpisy. Vedle toho je nejen pro sociologii náboženství zajímavé začlenění objektu do městského prostředí, postupně urbanizované krajiny²⁰ a menších sídel vesnického typu. Jednou z podstatných proměnných při popisu a analýze významu stavby pro aktivní věřící či další členy společnosti, kteří se na celou věc mohou dívat s nezúčastněným odstupem, je volba lokality stavby v návaznosti na dichotomii centrum – periferie / důležité – méně důležité.

Budova v současnosti prochází rekonstrukcí podle projektu Josefa Pleskota a bude opět sloužit svému původnímu účelu.

16 Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 43.

17 Komplikované osudy mají synagogy ve Vyškově, v Ivanovicích na Hané, Rousínově, Přední synagoga v Třebíči nebo Kojetíně. Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 103, 111, 164, 177–179, 203–204.

18 Jiří Gebelt, „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“, *Religio* 1/12 (2004): 5–26.

19 Náboženská rovina je zde stále důležitá, ale je pouze jednou z několika zásadních charakteristik pietního místa (např. Národní hřbitov před Malou pevností v Terezíně).

20 „Sakralizace“ krajiny v období baroka, volně stojící menší sakrální stavby jakožto součást poutních cest či zemědělsky využívané krajiny. Eva Rozehnalová a Marie Tomášková, *Církevní stavby* (Brno: Ústav územního rozvoje: 1995), 22, 35–36, 117. Z jiného úhlu pohledu je to přetvoření krajiny do podoby kultivovaného anglického parku. Nejedná se tedy jen o náboženskou záležitost a je zajímavé sledovat tuto rovnu v návaznosti na celkový kontext.

Vedle různorodých sakrálních staveb, které se mimo jiné mohou stát ústředním bodem tradičního osídlení, hrají v religionistickém výzkumu závažnou roli rovněž samostatně stojící budovy. Jsou to realizace, pro které je z různých důvodů přirozená forma vyloučení. Jedná se o pestrý soubor možných příkladů, kam spadají pohřebiště či konkrétněji specializované hrobové komplexy;²¹ z křesťanského prostředí jsou to dále benediktýnské, cisterciácké a kartuziánské kláštery či poutní místa situovaná na odlehlých místech. Dalším poutavým příkladem je urbanizace prostoru na základě centralizace nové výstavby okolo původně osamocené stavby. Sem patří otázka pohřebních komplexů jako případných center poutních prostor (židovské hroby v Jeruzalémě, islámské hroby v Karbalá, Nadžafu a Mašhadu, hroby křesťanských mučedníků).²² Jedná se o zajímavé téma pro komparativní religionistiku, neboť se zde vyskytuje celá řada na první pohled styčných bodů, které však potřebují komplexnější výzkum. Tedy snaha být pohřben/přítomen na místě, které je určitým způsobem a z konkrétního důvodu posvěceno a tímto způsobem zdůrazněno a odděleno od svého okolí.

ARCHITEKTURA JAKO ODRAZ PROMĚNY VNITŘNÍHO SVĚTA NÁBOŽENSKÉHO SPOLEČENSTVÍ

Z jiného úhlu pohledu se na architekturu jako obecné téma pro religionistiku můžeme dívat s odkazem na vnitřní svět konkrétního tradičního náboženského společenství, které je z vnějšku možné definovat různým způsobem. V kontextu příkladů používaných v tomto textu mám primárně na mysli římskokatolickou farnost, protestantský sbor, tzv. mešitový spolek či židovskou obec.²³ Domnívám se, že tento pohled nelze výrazněji oddělovat od výše zmíněné veřejné stránky celé problematiky, neboť obě oblasti spolu úzce souvisí a navzájem se ovlivňují a prolínají.

Na vnitřní život náboženského společenství působí celá řada proměnných, které lze zachytit i při vnější deskripci, bez nutnosti přímé participace. Posvátné místo je mnohdy okrášleno vnitřní výzdobou, která může fungovat jako zdroj

21 Příkladem jsou omezení spojovaná s budováním židovských hřbitovů ve křesťanských většinových společnostech Evropy. Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 53–63.

22 Libor Čech, *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu* (Pardubice: Univerzita Pardubice, 2010), 133–144. Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 3.

23 V textu – i s určitou zobecňující mírou zkreslení – používám výraz „komunita“ jako ekvivalent k obecněji chápánému institucionalizovanému náboženskému společenství. Pro možnosti dalšího pojetí viz Jan Váně, *Komunita jako nová naděje* (Plzeň: Západočeská univerzita, 2012), 16–45.

informací pro komunitu, pro nově příchozí a v neposlední řadě také pro ty, kteří z různých důvodů stojí trvale mimo společenství. Vnitřní rozvržení sakrální architektury napoví religionistovi mnohé o širších souvislostech s náboženským rituálem, který lze mimo další klasické pojetí chápat také jako prvek posilující sounáležitost komunity. Volný přístup do určitého prostoru je během rituálu umožněn pouze někomu, což odpovídá sociálnímu statusu, který je obecně přijímaný společenstvím. Nejzákladnější je rozdělení na náboženské specialisty (s ohledem na konkrétní komunitu je to kněz, pastor, rabín, imám a podobně), jimž je přístup umožněn, a zástupce stojící z určitého důvodu mimo předem definovanou skupinu náboženských specialistů (s ohledem na použitý výraz „specialista“ lze v tomto případě s výhradami zvolit výraz „laici“), jimž přístup nepřísluší. Z druhé kategorie však mohou vzejít pověření jedinci, kterým je přístup na tato místa umožněn v době mimo rituál, mohou např. o tento prostor pečovat či jej pro rituál připravovat.

Z pohledu religionistického výzkumu však jistě nejsou zajímavé pouze prostory, kde dochází k pravidelným shromážděním odpovídajícím běžnému rituálnímu životu náboženského společenství. Souvisí s tím i otázka prostorového řešení staveb, v první řadě spojených s průběhem přechodových a iniciačních či purifikačních rituálů.²⁴ V některých náboženských systémech (z námi zvoleného okruhu jsou to jistě jednotlivé směry uvnitř křesťanství) je tento moment poměrně významný, a pak můžeme jednodušeji volit příklady specializovaných prostor, které jsou k tomuto účelu určeny. Potom se vnitřní uspořádání prostoru specializované sakrální architektury stává způsobem, jak zohlednit potřeby konkrétního rituálního jednání. Projevuje se to například v rozdílech vnitřního členění prostoru, kdy vedle sebe funguje sakrální architektura, běžně používaná místní komunitou nebo pravidelně přicházejícími hosty, a speciální prostory, které lze vystihnout v rámci obecné typologie. Ty mohou být odkázány právě na jednotlivé obřady, související s iniciací nebo s formami přechodu do další fáze života, a s tím spojené náboženské povinnosti a právní statut osoby (křesťanská baptisteria, budovy židovských pohřebních bratrstev,²⁵ funkčně a typologicky rozrůzněné komplexy budov islámských súfijských bratrstev).

Jiná náboženství – s ohledem na specifika pojetí svého normativního rituálního života – nenabízejí badatelům takto pestrou paletu konkrétních příkladů (obecné pohřební zvyky vycházející z islámu apod.). Systematický výzkum sakrálních prostor nám jistě svým dílčím způsobem mnohé vypoví o veřejných/poloveřejných

24 Avšak celá řada z těchto obřadů probíhá v prostředí, které není nijak zásadně funkčně omezeno, jako např. synagogální část slavnosti bar micva. Bedřich Nosek, „Bar micva“, in *Judaismus, křesťanství, islám*, ed. Helena Pavlincová a Břetislav Horyna (Olomouc: nakl. Olomouc, 2003), 53.

25 Uspořádání funerální architektury zde může fungovat jako výraz očištného procesu žijících a oddělení od rituálně nečistých těl mrtvých. Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 56.

obřadech. Takto zaměřený badatelský počín však pomíjí soukromý/rodinný náboženský život, který hraje významnou roli i při rituálech spojovaných s přechodem či iniciací (v judaismu je to chlapecká obřízka, která se koná „dnes ve většině případů v porodnici či nemocnici“²⁶).

Při výzkumu proměny vnitřního světa náboženského společenství se Martin Baumann²⁷ zaměřuje na podle jeho názoru srovnatelné procesy. Společenský vzešup židovských komunit ve Švýcarsku ovlivnil výstavbu synagog s ohledem na jejich zvolenou pohledově exponovanou lokaci a konkrétní formy architektury. Používaly se tradiční schémata konstrukce sakrálního prostoru ortodoxních i reformních proudů judaismu. Také architektonické prvky zde vycházely z osvědčených vzorů, které svým použitím odkazovaly na všeobecné historizující neostly 19. století.²⁸ V tomto konkrétním případě se jednalo o odkaz na tzv. maurskou architekturu, která v duchu romantismu vyzdvihovala tradiční zdroje symbiózy židovské a islámské kultury v oblasti al-Andalus.²⁹ Výše zmíněnou situaci dále srovnává se současnou výstavbou mešit, kde si všímá důsledků kauzy ohledně zákazu výstavby nových minaretů ve Švýcarsku. Kde se podle Martina Baumanna nachází styčný bod mezi těmito procesy? Je jím emancipace jednotlivých společenství a následný průnik náboženství do veřejného prostoru, který popisuje na obou jím zvolených případech. Nejde jen o kvalitativně vyšší sebeuvědomění konkrétní náboženské pospolitosti, což by pak odkazovalo pouze na vnitřní formy transformace, ale je zde i rozpoznatelný pokus o vnější sebevyjádření směrem do veřejného prostoru. Jak jsem již naznačil, oba procesy nelze od sebe bezmyšlenkovitě oddělit.

Lze však v tomto procesu přímočaře vidět další krok, který by ukazoval na zájem o zásadní proměnu vnější většinové společnosti podle představ takto se emancipující náboženské komunity? Jedná se o jasně srovnatelné situace, pokud se věnuje pozornost základnímu charakteristickému znaku, což je emancipační proces menšinové náboženské komunity uvnitř odlišné většinové společnosti. V případě židovských komunit 19. století je to – s ohledem na podstatné konceptce vztahu vyznavačů judaismu k jinak věřícím – věc nemyslitelná. U komunit současných muslimů ve Švýcarsku jsou podobné náznaky dalšího kroku směřujícího k výraznější změně v rámci dosavadního uspořádání prvků, charakterizujících

26 Bedřich Nosek, „Obřízka“, in *Judaismus, křesťanství, islám*, ed. Helena Pavlincová a Břetislav Horyna (Olomouc: nakl. Olomouc, 2003), 161.

27 Martin Baumann, „Temples, Cupolas, Minarets. Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland“, *Religio* 2/17 (2009): 141–153. K vystižení srovnatelné situace v Itálii viz Scott Lerner, „The Narrating Architecture of Emancipation“, *Jewish Social Studies* 3/6 (2000): 1–30.

28 Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 39.

29 Rosa María Rodríguez Magda, *Neexistující al-Andalus. Jak intelektuálové znovu vymýšlejí islám* (Brno: L. Marek, 2010), 14–71.

konsenzuálně přijímané uspořádání veřejného prostoru, hledány hlavně odpůrci přítomnosti vyznavačů islámu v této zemi.

Lze tedy vystihnout nějakou zásadní změnu uvnitř komunity, která by se takto (bez ohledu na daleko širší rámec obecných náboženských předpisů) projevila právě v rovině důvodně zvolených architektonických forem? Vybrané příklady spíše ukazují na jinou rovinu problému, a tou je obvyklý konzervatismus³⁰ ve volbě konkrétních forem podoby exteriéru vlastní stavby i konečných úprav interiéru. Architektonický návrh sám často spíše reflektuje tradiční prvky již mnohokrát v historii vyzkoušené. Pokud se objevují nové koncepce, vycházející z autorova záměru, nebývají mnohdy zcela přijaty komunitou, která stavbu užívá. To se projevuje v „dotváření“ interiéru pomocí prvků, jež obvykle neodpovídají záměru stavitele, ale na druhou stranu vypovídají o potřebách konkrétní komunity.

ARCHITEKTURA JAKO PRAMEN PRO VÝZKUM NORMATIVNÍHO A ŽITÉHO NÁBOŽENSTVÍ

Výzkum sakrální architektury jakožto religionistického tématu v sobě také spojuje několik zajímavých pohledů na tzv. normativní a žité náboženství.³¹ Řešení vnitřního prostoru a na to navazující formy či proporce sakrální architektury totiž obecně mohou vyjadřovat normativní náboženský pohled. Ten je mimo jiné také vtělen do obvykle veřejně přístupného rituálu, jehož formy a předpisy ve svých obecných rysech mohou vycházet z posvátných textů.³² To ale často zcela nevystihuje výsledný stav, neboť v mnoha případech a dílčích detailech na obecnější posvátné texty později navazují zpřesňující komentáře neustále se rozvíjející normativní tradice.³³ Tato skutečnost ukazuje na důležitý fakt, že výzkum

30 Kaple sv. Moniky na zámku v Litomyšli či kostel sv. Rocha v Praze na Strahově. Komparativní materiál lze najít snad právě v synagogách budovaných v tzv. maurském slohu a při realizacích některých novostaveb mešit v Evropě.

31 K diskuzi viz Břetislav Horyna, „Žité a normativní náboženství“, in *Normativní a žité náboženství*, ed. Luboš Bělka a Milan Kováč (Brno – Bratislava: Masarykova univerzita – Chronos, 1999), 146–157. V obecné rovině se přikláním k použití pojmů „žité“ a „normativní“, tak jak se objevuje v Miloš Mendel, Normativní a „žitá“ víra v klasickém islámu, in *Normativní a žité náboženství*, ed. Luboš Bělka, Milan Kováč (Brno – Bratislava: Masarykova univerzita – Chronos, 1999), 103–114.

32 Malek Chebel, „Mosquée“, in *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, ed. Malek Chebel (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2009), 328–329. Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 35. Rozehnalová, *Církevní stavby*, 9.

33 Příkladem jsou proměny liturgického slavení v římskokatolické církvi, které souvisí s II. vatikánským koncilem. Otto Hermann Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*

sakrální architektury obecně vyžaduje dostatečné znalosti nauky, kterou se řídí konkrétní náboženské společenství. S tím úzce souvisí právě výzdoba interiéru a exteriéru stavby, která je zaměřena na aktivní aktéry a případné další přihlížející. Tato podoba architektonických realizací v sobě nese historii vysokých uměleckých nároků, a to nejen v koncepci, provedení či celkovém dojmu, ale i v drobném detailu.³⁴

Následná reflexe posvátných textů a obecné normativní tradice místním společenstvím může mít však docela odlišnou podobu, která se projevuje v tzv. žitém náboženství. Právě při religionistickém/etnologickém výzkumu sakrálního stavitelství nalezneme mnohé příklady těchto specifických architektonických řešení. Jedná se tradičně o realizace s daleko širším dopadem na vrstvy společnosti, které nepatřily ke společensky privilegovaným, ani nebyly svázány profesionálně s náboženským životem. Lidové vrstvy v konkrétních architektonických realizacích reagují na místní zvyky, legendy a aktivity během nábožensky a hospodářsky rytmitizovaného roku (v katolickém prostředí to mohou být menší sakrální stavby;³⁵ poutní areál balkánských muslimů Ajvatovice u Prusacu v Bosně či otázka lidové úcty k hrobům súfijských světců a jejich úprava – beктаšíjské hrobky v Bulharsku³⁶).

Vedle normativního a žitého prvku tu ale existuje i třetí oblast, kde dochází ke dvojímu prolnutí výše nastíněných poloh, které jsou odděleny pouze zdánlivě. Jsou to zejména případy, kdy tzv. žité prorůstá normativním prostorem v podobě spontánních nebo delší dobu trvajících a cílených přeskupení výbavy interiéru či prostorové úpravy stavby ze strany náboženského společenství. Stavba přece není jednotnou neměnnou realizací a čas se na ní doslova podepíše nejen destrukcí a erozí, ale také tím, že je využívána komunitou, které je určena. Z druhé strany

(Praha: Vyšehrad, 1996), 111–132. Pro protestantské prostředí Blanka Altová, „Architektura evangelických kostelů a modliteben“, in *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, ed. Zdeněk Nešpor (Praha: Kalich, 2009), 33–37.

34 Příkladem jsou komplexy římskokatolických barokních poutních areálů. V islámu do této kategorie spadají monumentální kongregační mešity, jejichž výstavba byla mnohdy financována panovníkem. Albert Hourani, *Dějiny arabského světa* (Praha: Nakl. Lidové noviny, 2010), 35.

35 Zdena Paloušová, *Kamenná boží muka v jižních Čechách a přilehlé Moravě* (České Budějovice: Národní památkový ústav, 2009), 9–20; Pavel Hájek, *Zděná boží muka v jižních Čechách* (České Budějovice: Národní památkový ústav, 2009), 9–38.

36 K širším souvislostem viz Štěpán Macháček, „Mystické řády na Balkáně. Osmanské duchovní dědictví v Evropě na přelomu tisíciletí“, in *Súčasná podoba súfizmu od Balkánu po Čínu*, ed. Dušan Deák et al. (Bratislava: Univerzita Komenského, 2010), 95–104; Stephen Lewis, „The Ottoman Architectural Patrimony of Bulgaria Revisited. Infrastructure, Intentionality, and the Genesis and Survival of Monuments“, in *Monuments, Patrons, Context*, ed. Maximilian Hartmuth and Ayşe Dilsiz (Leiden: The Netherlands Institute for the Near East, 2010), 157.

je toto prolnutí možné tehdy, kdy původně žitý prostor náboženství v lidových vrstvách je postupně normativován do obecně přijímané podoby. Zvolíme-li příklady z křesťanství, pak sem patří místní formy lidové zbožnosti (lokality spojované s různými legendami, kde je později vystavěna nějaká menší sakrální stavba), nová poutní místa,³⁷ skupiny oddělené od základního proudu, ve kterých převažuje neprofesionální přístup k náboženskému životu (modlitební bratrstva), apod.

POHLED NA RŮZNÉ FUNKCE SAKRÁLNÍ ARCHITEKTURY

Pro religionistiku je jistě zásadním pohled na různé funkce sakrální architektury. Dějiny architektury představují jednotlivá období, kdy sakrální architektura udávala trendy a čerpala ze světských forem. S tímto bodem souvisí poutavé téma, které je součástí studia nejranějších období judaismu, křesťanství a islámu. Kdy a z jakého důvodu dochází k oddělení forem sakrální architektury od jejich profánních protějšků? Jaké proměnné ovlivňovaly dlouhý proces konstrukce sakrálního prostoru v těchto náboženských systémech, které vzory byly nakonec použity a které momenty byly ve staletích vývoje opuštěny?³⁸

V obecné typologii je zde tedy důležité ono propojení zvolené formy stavby a jejích základních funkcí, které mohou být v konkrétních případech z různých důvodů doplňovány. V rámci tohoto dlouhodobého procesu je zajímavé sledovat dvojí základní trend. Na jedné straně se jedná o vysokou rozrůzněnost použitých kulturních forem jednotlivých realizací, ale zároveň o jejich (na té nejobecnější rovině) charakterizovanou vnitřní funkční jednotu.³⁹ Na druhou stranu lze v některých případech sledovat širokou funkční rozrůzněnost, ale současně

37 Příkladem jsou slovenská mariánská poutní místa Litmanová a Turzovka.

38 Pavel Spunar, „Bazilika“, in *Judaismus, křesťanství, islám*, ed. Helena Pavlincová a Břetislav Horyna (Olomouc: nakl. Olomouc, 2003), 244–245; Felix Tauer, *Svět islámu. Dějiny a kultura* (Praha: Vyšehrad, 2006), 28; Rozehnalová, *Církevní stavby*, 19.

39 Lze uvést několik bodů, které napomohou všeobecně charakterizovat křesťanskou architekturu. Obecná rovina je jistě nesebně použitelná pro zpřesňující typologii, která dále zkoumaný materiál rozděluje na protestantské sborové domy či modlitebny, pravoslavné chrámy nebo římskokatolické kostely. Podobně se v obecné rovině můžeme dívat také na synagogy, tedy snažit se vystihnout obecné znaky. Přesto později nastupují funkční změny vycházející např. z liberálního židovského prostředí. Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 41. Avšak i „celé islámské teritorium poskytuje bohatý přehled staveb určených stejnému účelu, typologicky velmi rozmanitých, což je dáno jejich celkovým ztvárněním“. Adéla Křikavová, „Člověk ve svém prostředí“, in *Islám: ideál a skutečnost*, ed. Adéla Křikavová et al. (Praha: Baset, 2002), 249.

potlačení výraznějšího rozvoje samostatných forem staveb s ohledem na převažující sloh.⁴⁰

V tomto bodě se projevují konkrétní potřeby náboženského společenství, kulturní zvyklosti i normativní pohled nauky. Můžeme pak postupně na obecné rovině vystihnout rámcovou typologii, kdy s ohledem na funkci stavby lze na jedné straně popsat (1.) *prostor určený ke konkrétní formě rituálního jednání* (např. pravoslavné chrámy, římskokatolické adorační kaple a poutní kaple zasvěcení, ale i obřadní síně Chevra kadiša či mauzolea súfijských světců apod.).⁴¹ Vedle toho lze zařadit (2.) *prostory tzv. přechodového typu* (variabilní soubory místností a komplexy budov; multifunkční prostory, jejich funkce se mění s ohledem na čas),⁴² a nakonec i náboženským společenstvím používané (3.) *prostory, které mají profánní charakter a účel* (technické zázemí, jež je součástí komplexu budov; ubytovací a stravovací zařízení; prostory určené jen k výuce apod.). Přestože je toto rozdělení pouze orientační, ukazuje na zajímavé rozdíly mezi jednotlivými stavbami budovanými židovskými, křesťanskými a muslimskými společenstvími. Tyto rozdíly však mnohdy nejsou v textech různého druhu dostatečně reflektovány.

Na obecné úrovni lze zaměřit pozornost na několik vybraných příkladů základních a doplňkových funkcí náboženské architektury. Jedná se o *meditační prostor*, který je primárně charakterizován klidem a případně i samotou. Sem jistě patří vedle speciálních místností také zahrady, a to i v rámci klášterů nebo mešit. Dále je to přímo *prostor veřejných shromáždění*, který je určen pro pravidelné i nepravidelné

40 Jinými slovy „paláce, mešity, karavansaraje apod. užívají stejných portálů, ívánů, kupolí a podobně“. Dudák, „Svět islámské architektury“, 201. Z jiného úhlu pohledu to může být moderní křesťanská architektura počítající s prostorovou variabilitou sálů pro shromáždění menšího počtu věřících a např. i celého sboru/kongregace.

41 Obecně sem spadají sakrální prostory, které hrají zásadní roli s ohledem na různorodý průběh veřejného či neveřejného náboženského jednání apod. Podle mého názoru sem však dále spadají také budovy náboženským společenstvím tzv. sakralizované. Cílem návštěvy pak již není pouze vykonání obecného náboženského obřadu, ale návštěva budovy (tradice tzv. loretánských kaplí apod.). Jan Bukovský, *Loretánské kaple v Čechách a na Moravě* (Praha: Libri, 2000), 9–23, 102–122. Bronislav Ostránský, „Kult ‚světců‘ a egyptské *mawlidy* v muslimské lidové religiozitě“, in *Súčasná podoba súfijizmu od Balkánu po Čínu*, ed. Dušan Deák et al. (Bratislava: Univerzita Komenského, 2010), 146–168.

42 Sem lze všeobecně zařadit mešitu, synagogu a podle mého názoru také většinu prostor používaných různými proudy uvnitř křesťanství. Tato druhá kategorie v sobě zahrnuje heterogenní stavby a rovněž nelze bez zkresení pominout vývoj nahlížení na tyto budovy. Srov. Kurt Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků* (Praha: Vyšehrad, 1999), 111–114. Přesto se domnívám, že je potřeba vedle staveb „čistě“ sakrálního charakteru a staveb „čistě“ profánního charakteru vytvořit ještě tuto kategorii, a to i u římskokatolických budov. Srov. Zdeněk Bureš, „Současné liturgické směrnice a typologie církevních staveb“, in *Nové kostely a kaple z konce 20. století v České republice*, ed. Jiří Vaverka (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2001), 64–65.

modlitební shromáždění či bohoslužby místní komunity věřících nebo příležitostných návštěvníků, s ohledem na průběh náboženského roku. Rovněž sem patří *kulturní prostor*, kde náboženské společenství rozvíjí své obecné kulturní aktivity, ve kterých se mimo jiné mohou projevovat náboženské kořeny komunity (hudba, divadlo, klubová činnost). Dále jsou to *prostory určené ke výuce a výchově*, která nemusí být výhradně náboženského charakteru.⁴³ S problematikou pravidelně organizované výuky se pojí mimo jiné také *prostory spojované se zdravotní a sociální péčí*.⁴⁴ Výše uvedené základní charakteristiky jsou spíše jakýmsi rámcovým pokusem, neboť ve většině případů nelze zcela přesně odlišit jednotlivé funkce architektury a zařadit je do přesně oddělených typů, které jsou za konkrétních situací nebo s ohledem na zásadní charakteristiky odlišné od ostatních příkladů. Mnohdy by podobné typologické rozdělení bylo i neefektivní. Celá řada staveb svým pojetím prostupuje jednotlivými typologickými charakteristikami, buď s ohledem na určitou stavbu, nebo její zařazení do celého komplexu budov, místností a dalších přidružených lokalit. S tím souvisí také to, že v různých obdobích se sakrální architektura stávala pouze okrajovou či marginalizovanou součástí primárně profánního prostoru (nemocnice, nákupní centrum apod.).⁴⁵

Podle mého názoru se obvykle nejedná o pouhé samoúčelné vršení jednotlivých případů specifických řešení. Rozmanitost výše naznačených funkcí architektury odkazuje na to, jakým způsobem člověk proměňoval a stále proměňuje svoje nejbližší okolí. Ukazuje i na variabilitu konkrétních situací spojených s životem člověka či potřebami nábožensky definovaného společenství. Ale rovněž – nejen religionistovi – naznačuje pestrost možností, kde všude se náboženská stránka života může vyjádřit. Projevuje se zde i jeden velmi důležitý moment, který je schopen přimět religionistu k bližšímu výzkumu architektury. Jedná se o snahu alespoň v základních bodech a hrubých obrysech rekonstruovat proces, který postupně narušil ostrou hranici mezi posvátným a profánním prostorem. Již od počátku je zřejmé, že jde pouze o dílčí aspekt mnohem komplikovanějšího procesu, ke kterému mají co říci také další společenskovední disciplíny. Zůstává otázkou, do jaké míry byla tato hranice jasnější, ve kterých obdobích výrazněji a ve kterých konkrétních případech. Tento proces ale není jednosměrný a jednolitý, tedy nedochází pouze narušování hranic těchto dvou kategorií. Jinými slovy, náboženství ve svých mnoha osobitých projevech, kam mimo jiné patří i otázka sakrální architektury, pouze nemizí z veřejného prostoru s ohledem na svoje specifické formy realizací a účel, za kterým byly tyto stavby budovány. I v současnosti se lze setkat s případem, kdy je konkrétní sakrální stavba přímo budována v přesně definovaném prostoru, který je jasně architektonicky ohraničen. Zároveň jsou

43 Klenovský, *Židovské památky Moravy a Slezska*, 23, 37. Rozehnalová, *Církevní stavby*, 21.

44 Sem patří prostory nebo samostatné stavby nemocnic, hospiců, lékáren či lázní. Kombinuje se zde rituální složka s hygienou a zdravotnictvím. Rozkošná, *Židovské památky Čech*, 24.

45 Děkuji Mgr. Karlu Pazourkovi, Ph.D., za diskuzi o funkcích sakrální architektury.

používány formy a proporce již na první pohled i nezasvěcenému návštěvníkovi odhalující náboženský účel stavby.⁴⁶

ZÁVĚR

Závěrem lze tedy konstatovat, že sakrální architektura patří k zajímavým tématům pro religionistický výzkum. Podle mého názoru důležitou otázkou zůstává, jaké specifické (doplňkové) funkce bude mít sakrální architektura v Evropě v budoucnu.⁴⁷ Stane se pouze uchovávatelkou konzervativních tradic, nebo bude i důležitým výrazem proměňujících se společností? Jedná se o naznačení souboru vztahů mezi „tradičními“ náboženskými koncepcemi tvorby sakrálního prostoru v jednotlivých náboženských systémech a novodobými proměnami evropských společností. Vedle stále se opakujících teoretických forem konstrukce místa k shromážděním věřících, které vyplývají z předchozího dlouhodobého vývoje, se objevují nové pohledy vycházející mimo jiné i z reformních proudů jednotlivých náboženských systémů. V tomto momentu se může rozvinout celá řada otázek. Sem podle mého názoru jistě patří i otázka, zda je obecně primárním zdrojem konkrétních forem novodobé sakrální architektury společenské postavení zadávající náboženské komunity a s tím související finanční prostředky. Z jiného úhlu pohledu je potom možné se ptát, zda se jedná v prvé řadě o odraz nejnovějších technologických postupů výstavby, které se v novostavbě objevují bez ohledu na procesy uvnitř náboženské komunity.⁴⁸ Sledujeme-li současnou křesťanskou architekturu, již nyní mnohdy vyvstane další zajímavý dotaz. Do jaké míry se současná náboženská architektura liší od té světské⁴⁹ a v čem jsou rozdíly kromě rozdílů primárně funkčních, které stojí za vznesením první myšlenky na tuto konkrétní typologizaci?

46 Příkladem je kostel Svatého Ducha v Ostravě-Zábřehu, vysvěcený v roce 2007. Budova stojí na vizuálně ohraničené platformě (vyvýšené plató) ve výšce 1,20 m. Navíc je oddělena příkopem, který funguje jako systém sklepních světlíků (tzv. anglické dvorky). Za upozornění děkuji architektovi této stavby Ing. arch. Marku Štěpánovi.

47 Jistě lze s Danielem Topinkou souhlasit, že „muslimové s vazbou na komunitu přikládají *mešitám* i jiné než náboženské významy. Mešita je jak místem, které pomáhá udržovat diasporu muslimů a nabízet prostřednictvím charitativních aktivit pomoc, ale také mají všeobecnou vzdělávací funkci či politickou“. Topinka, *Etablování muslimů ve veřejném prostoru*, 128. Obecně k tomuto Olivier Roy, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah* (London: Hurst&Company, 2006), 210–212.

48 Příkladem kontrastu mezi moderní technologií stavby, která si však ponechává konzervativní formy, je kostel sv. Jana Evangelisty na Place des Abbesses na Montmartru (1894–1901). Walter Noble, *Concrete-steel Buildings: Being a Companion Volume to the Treatise on Concrete-steel* (London: Whittaker and Co., 1907), 169.

49 Za podněty děkuji Ing. arch. Marku Štěpánovi.

Zde se tedy vracím k ideji, která rezonovala v úvodu, neboť se ukazuje rozsáhlý badatelský prostor pro interdisciplinární spolupráci celé řady odborníků.

Díky analýze nejrůznějších momentů, které ovlivňují výběr určité realizace, volbu lokality pro výstavbu a v neposlední řadě také její vnitřní výzdobu, může badatel získat představu o tvůrci projektu i o zadavateli. V tomto textu jsem zvolil příklady z oblasti judaismu, křesťanství či islámu, a to především v evropském prostoru. Sakrální stavby ovlivňovaly v minulosti významným způsobem podobu veřejného prostoru a v mnoha případech se stávaly centrem dění, které proměňovalo evropské společnosti. I v současnosti hrají moderní sakrální stavby důležitou roli při vytváření veřejného prostoru evropských měst a obcí, i když jejich role se mnohdy proměňuje v návaznosti na různorodé procesy uvnitř konkrétních společností (různé projevy procesu sekularizace, na druhou stranu návrat náboženství do veřejného prostoru). Vedle toho sakrální stavby mnohé vypovídají o vnitřní proměně náboženských společenství, tedy v tomto případě židovských obcí, farností nebo sborů křesťanských církví a denominací či v neposlední řadě spolků mešit. V tomto momentě lze jistě využít srovnání výzkumu normativní a žité roviny náboženství.

Rád bych zde upozornil na jeden velmi důležitý fakt. Religionistický pohled na výše zmiňované náboženské společenství může být jednostranný, a pak by nevystihoval docela přesně obě strany těchto zajímavých procesů. Druhou stranou mám na mysli významné části evropských společností, které se primárně necharakterizují nábožensky. Tedy z různých důvodů je jejich identita převážně občanská se zapojením náboženských principů či „zcela“ občanská.⁵⁰ Právě interakce mezi různými náboženskými komunitami a většinovou společností, která může, ale nemusí hodnotově a kulturně souznít s konkrétním náboženským společenstvím, je zajímavým tématem nejen pro sociologii náboženství. I když je výzkum sakrální architektury pouze dílčím příspěvkem k této široké problematice, má podle mého názoru své nezastupitelné místo.

SUMMARY

Sacral architecture is an interesting research area for religion studies and can be studied from many aspects. Specific functions of sacral architecture possibly change in time. They may tend to preserve conservative traditions or to express the movements in society. We can also analyze differences between sacral and secular architecture and their origin, especially of primarily non-functional ones. Important information on the architect and the contractor of the building can be derived from discussions of choices of execution of the building, its location,

50 Martin Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku* (Brno: CDK, 2011), 9.

as well as its interior decoration. Sacral buildings have significantly influenced public space, often becoming centers of movements transforming European societies and this role still remains but changes in relation to the understanding of public spaces of European communities. Sacral architecture shows the inner transformations and tendencies in particular religious communities as well. Comparison of studies of normative and of living forms of religion can be used, however we must keep in mind that the approach and methods of the study of religions do not describe the situation completely as there is an important role played also by those parts of European societies that characterize themselves primarily non-religiously.

KLÍČOVÁ SLOVA

Sakrální architektura, náboženské společenství, mešita, synagoga, kostel, hřbitov, funkce architektury

KONTAKTNÍ ADRESA

Martin Klapetek, Ph.D.
Katedra filosofie a religionistiky
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
E-mail: klapetek@centrum.cz