



Cezary Wąs

## *Sacrum w architekturze*

### *Wstęp*

Różnego rodzaju przedmioty towarzyszyły nawet najbardziej pierwotnym obrzędom religijnym. Później, gdy przedmioty takie można już było określać jako dzieła sztuki, nadal były częścią takich obrzędów. Estetyczne właściwości dzieł sztuki zostały wprężnięte w służbę zbliżania człowieka do bytu świętego. Wskazuje to na zaskakującą nieodzowność rzeczy materialnych i ich cech w nawiązywaniu kontaktu z boskością. Czy jednak przedmioty służące liturgicznym czynnościom mogą lub muszą być święte? Czy zwłaszcza w religii chrześcijańskiej można dopuścić świętość przedmiotów i objawianie się Boga w rzeczach czy cechach tych rzeczy? Czy również miejsce objawiania się Boga jest święte? Czy święta jest budowla, w której człowiek spotyka się z Bogiem?

Gdyby brać pod uwagę częstość używania w XX wieku przymiotnika *sakralny*, to wówczas na każde z zadanych pytań należałoby odpowiedzieć pozytywnie. Wszak przedmioty służące czynnościom liturgicznym określamy jako przedmioty sakralne. Podobnie dzieła sztuki o treściach religijnych to – według tego samego obyczaju językowego – sztuka sakralna, budynki kościelne zaś to architektura sakralna.

Odpowiedzi te jedynie pozornie są oczywiste. Po bliższym poznaniu budzą bowiem różnorodne wątpliwości.

Po pierwsze, wątpliwości metodologiczne, zwłaszcza w odniesieniu do samego przymiotnika *sakralny*. Zastrzeżenia budzi pochodzenie tego słowa ze świata naukowej refleksji i pozostaje ważne w kontekście ogólniejszej wątpliwości co do sensowności racjonalnych wypowiedzi o irracjonalnych sprawach. Absurd wiary jakby wyklucza rozumny namysł. Powściągliwość wobec terminu wywołują też dwuznaczne intencje towarzyszące jego wprowadzeniu i użyciu oraz nieadekwatność terminu wobec chrześcijańskich założeń, iż świętość jest kategorią

osobową, a nie rzeczową. W chrześcijaństwie bowiem idzie o zbawienie duszy, jej przeobstwienie i etyczną świętość, w dużo zaś mniejszym stopniu o świętość rzeczy, miejsc czy zdarzeń.

**Drugi rodzaj** wątpliwości dotyczy samego już meritum sprawy, czyli pytania, w jakim to sposób przedmiot czy budowla mogą być sakralne (święte). Czy świętość ta:

a) przenika materialny fundament przedmiotu czy może

b) jest związana z jego treścią, a może

c) z wartościami, które w dziele są reprezentowane?

**Po trzecie**, wątpliwości historyczno-religijne; pojawiają się wówczas, gdy śledząc rozwój chrześcijaństwa dostrzegamy w nim tendencję do desakralizacji świata, to jest pozbawiania go wszelkiej świętości immanentnej, czarowności przenikającej świat. Wątpliwości natury teologicznej pochodzą stąd, że kultura judeochrześcijańska jest zacieśniającym się monoteizmem, odrzucającym coraz ściślej świętość wszystkiego, co nie jest samym Bogiem.

Dopiero teraz, po przedstawieniu tych wątpliwości, można pełnoprawnie jeszcze raz postawić pytanie: czy możliwa jest sakralność dzieł sztuki i na czym miałyby polegać sakralność (świętość) budynku kościelnego? Najtrudniejsze jest jednak pytanie: na czym polegać może sakralność **współczesnej** budowli kościelnej, tę przedsoborową bowiem – uprzedzając dalsze rozważania – umieścić można w tradycji sakralności pogańskiej, ukrytego pogaństwa tzw. ery konstantyńskiej [4, s. 135–154]. Jeśli jednak przyjąć, że II Sobór Watykański ustanowił ostateczny rozbrat z pogaństwem, to powstaje pytanie czy istnieją jakiegokolwiek posoborowe racje do uznawania świętości budowli kościelnej?



## 1. Kwestie metodologiczne

Zjawisko ograniczania liczby czynników świętych wiąże się już z procesem kształtowania się religii monoteistycznych, ale nie oznaczało ono wówczas zmniejszania wpływu religii na życie społeczeństw i ich kultur. Z gruntowniejszą desakralizacją mamy do czynienia dopiero od czasów nowożytnych. Procesy te określano również innymi nazwami, np. sekularyzacji, laicyzacji, odczarowania (*Entzauberung*), usunięcia z wyobraźni czynnika magicznego czy utraty poczucia *sacrum*. W miejsce ustępującej miejsca religii weszły budzące wielkie nadzieje prądy racjonalizmu, politycznych ideologii (od liberalizmu aż do systemów totalitarnych) czy modernizmu, w którym niebagatelnym czynnikiem zbawczym miała być sztuka. Energie tych prądów wyczerpywały się zwykle w okresie jednego stulecia. Seria bolesnych rozczarowań nasiliła się w wieku XX. Towarzyszył jej duch swego rodzaju ekspiacji, którego zaistnienie znamionował m.in. rozkwit badań religioznawczych oraz uznanie religii za nienaruszalny i ważny składnik życia społeczeństw.

Objawem tych antymodernistycznych zjawisk jest też popularność terminu «*sacrum*». Miał on zastąpić niewygodne pojęcie Boga, a jego szeroki zakres umożliwił ogarnięcie wielu religii, również takich, w których nie była obecna idea Boga. To jednak w odniesieniu do chrześcijaństwa rodzi pewne trudności. Ujawnia bowiem, że pojęcie to, tak dobrze pasujące do religii archaicznych, słabiej da się odnieść do religii monoteistycznych, które zakładały ograniczenie nadto rozmnożonych świętości. *Sacrum* daje też przewagę immanencji Boga nad transcendencją. Przywodzi na myśl panteizm, rodzi nadto pytanie o źródło świętości pojmowanej jako «*sacrum*». Wydaje się bowiem, że źródłem świętości nie jest tu Bóg, lecz sama rzeczywistość. Doskonale to ujęli interpretatorzy tych kwestii w filozofii Heideggera. Uwidocznili oni, iż *sacrum* to odpowiednik tajemnicy głębi rzeczywistości, bogowie natomiast są wobec niej wtórni. Powołani zostali jedynie do objawiania ludziom owej przepastnej i otchłannej zasady spajającej świat w jego istnieniu [8, s. 9].

## 2. Objawianie się świętości w sztuce

Zastrzeżenia określone tu jako „metodologiczne” dadzą się sprowadzić do stwierdzenia, iż religioznawstwo, posługujące się terminem «*sacrum*» jest właściwie neopogańską quasi-religią, słabo nadającą się do analizowania zjawisk w obrębie religii chrześcijańskiej. Sprzeczne jest ono z tak ważnymi prawdami wiary jak jednostkowość aktu stworzenia, autonomia stworzonego świata wobec Boga oraz jednostkowość aktu wcielenia. Zignorowanie jednak tych zastrzeżeń ujawnia niezwykle interesujące perspektywy badawcze: **po pierwsze** pozwala dostrzec rolę i wagę elementów pogańskich w chrześcijaństwie, a **po drugie** pozwala rozważyć czy całkowite odrzucenie możliwości objawiania się Boga w świecie nie jest nadto radykalne i pochopne.

Próbę ujawnienia możliwości *sacrum* w sztuce zacząć należy od zdefiniowania samego słowa «*sacrum*». Umożliwia to bowiem przypomnienie, iż może ono być rozumiane zarówno jako odpowiednik słowa „poświęcony”, jak i odpowiednik słowa „święty”.

W **pierwszym wypadku** użycie słowa *sacrum* odnosi się w gruncie rzeczy do postanowień ludzkich, mających na celu wyodrębnienie przedmiotów czy miejsc przeznaczonych dla Boga, sprawowania kultu czy wywoływania przeżyć religijnych. *Sacrum* przez poświęcenie polega zatem na wydobyciu ze świata tych cech, które mogą pośredniczyć w kontakcie z Bogiem. *Sacrum* osiągnięte przez poświęcenie jest ludzkim aktem ustanowienia przedmiotów i stref pośredniczenia w kontakcie z Bogiem. Mamy tu do czynienia z *sacrum* w ujęciu przymiotnikowym (sakralny).

**Drugi wypadek** oznacza rzecz lub miejsce święte, a więc takie, które zostało uświęcone przez Boga, które odnosi się bezpośrednio do *divinum*, partycypuje w boskości. Tak rozumiane *sacrum* jest obszarem objawiania się Boga w świecie. Również można je określić jako strefę pośrednią kontaktu Boga z człowiekiem, ale strefę usta-

nowioną przez Boga. Ten rodzaj *sacrum* uznać można za *sacrum* rzeczownikowe, za świętość.

Badając przedmioty uznane za sakralne, owe obszary mediacji, trudno jest w pełni poprawnie ustalić kiedy ludzka aktywność w ich tworzeniu uzupełniana zostaje decyzją Boga, by to, co z ludzkiego zamierzenia sakralne, stało się rzeczywiście święte. Można jednak spróbować metodycznie rozważyć takie sytuacje. W odniesieniu do materialnego składnika dzieła sztuki, zawartych w dziele treści oraz jego cech i wartości [20, s. 23–37].

W odniesieniu do materialnego składnika dzieła sztuki, zwłaszcza zaś interesującego nas tworu architektonicznego, akt wyodrębnienia go ze świata *profanum* i zamienienia w świat *fanum*, to jest świątyni, dokonuje się przez specjalny obrzęd poświęcenia, obejmujący między innymi namaszczenie murów [19, s. 70]. Ten zresztą element obrzędu najwyraźniej pokazuje, iż sakralizacji dostępuje właśnie materialność budowli. Rytuał poświęcenia zostaje uzupełniony następnie aktami czci i szacunku, wyrażanymi przez wiernych w stosunku do budowli świątynnej. Oczywiście pozostaje nieodgadnione czy tak sakralizowana budowla staje się też święta decyzją Boga.

Poświęcenie kościoła powoduje, iż wierny może traktować budynek jako miejsce święte (poświęcenie ułatwia doznawanie przeżyć religijnych), ale kościół może być też sakralny przez fakt, iż jest tworem architektonicznym, dziełem sztuki. Oczekuje się, by budowla swymi właściwościami artystycznymi również była sakralna. Stać się to może – jak wspomniano – przez zawarte w dziele treści oraz reprezentowane w nim wartości.

Co można rozumieć przez stwierdzenie, iż dzieło sztuki jest sakralne przez zawarte w nim treści? Otóż można przyjąć, że sakralne jest takie dzieło sztuki, które jest nośnikiem pewnej świętej treści, np. obrazuje pewne zbawcze wydarzenie. Przez odwzorowanie w dziele dokonuje się pewnego rodzaju odnowienie owego wydarzenia w cza-



sie i przestrzeni. Każde zatem dzieło o świętej treści stanowi właściwie rytualne powtórzenie – oś wszelkiej religii. Sytuację taką wzmacnia właściwa intencja i kontekst. Jeśli intencją dzieła jest chęć partycypacji w zbawczym wydarzeniu lub jeśli odwzorowanie w dziele sztuki bierze udział w ustanowionym rytuale, to dzieło może lepiej wypełnić swe zadanie. Zadaniem tym jest, co można teraz dokładniej wyjaśnić, przez intelektualne, emocjonalne i duchowe przeżycie świętej treści, umożliwienie wzięcia udziału w zbawczym, świętym wydarzeniu. Ponownie trzeba pozostawić poza możliwością opisu odpowiedź na pytanie: kiedy intencja autora czy widza zbiegnie się z intencją Boga lub ujmując to inaczej: kiedy przeżycie świętej treści stanie się przeżyciem religijnym, doświadczeniem świętości.

Opisana sytuacja odkrywa jednak kolejny problem: jakie swoiste jakości powinno posiadać dzieło sztuki, by mocą swych własnych wartości przyczynić się do objawienia *sacrum* czy wywołania przeżycia religijnego. Stwierdzić wszak można, że wyjątkowo trafne uchwycenie pewnej treści, przemienienie jej w przejmujące zjawisko wizualne ułatwia przeżycie tych treści. Na czym oprócz mogłaby się owa udatność?

W pierwszym rzędzie na symbolicznym ujęciu świętej treści. Symbole z natury są jakby zakorzenione w transcendencji. Są wyobrażeniami zjawisk niewystawionych, niepoznawalnych, bytów niemożliwych do zrozumienia. Są widzialnymi znakami niewidzialnego. Przez swą niejasność dużo wymagają od widza. Mają też coś z religijnego rytuału: są trwałe, pochodzą jakby spoza obszaru ludzkich postanowień i doskonalą się przez powtarzanie i aktualizację. Symbol odsyła do bytu ponadracjonalnego, nabywa zaś pewnej zrozumiałości przez serie powtórzeń tego samego tematu [5, s. 33–51].

Można to ująć jeszcze inaczej. Udatność dzieła sakralnego polegać może na ukazaniu w nim tych cech, któ-

re są kojarzone z bytem świętym. Pozaestetyczne doświadczenie *sacrum* umożliwia wydobycie pewnych jego cech, które mogą być wyrażone w sztuce. Teoretycy tego problemu mówią zwykle o następujących cechach bytu świętego: niesamowitość, inność, tajemniczość, groza, potęga, majestat, czystość, irracjonalność. Te cechy *sacrum*, odkrywane w przeżyciach religijnych, mogą stać się tematem sztuki i zostać wyrażone w artystycznych formach.

Do ujęcia świętości mogą też posłużyć ściśle estetyczne wartości, jak piękno czy wzniosłość. Mają one nieco podobne właściwości jak symbol; pojawiają się w dziele sztuki jako nieoczekiwany naddatek, jakby spoza wyłącznie ludzkich możliwości i nie znajdując w świecie pełnej realizacji wskazują na piękno absolutne, którego źródłem może być tylko byt święty.

To przechodzenie od piękna widzialnego do niewidzialnego wskazuje na funkcję sztuki sakralnej, jaką jest pośredniczenie w przechodzeniu od przyrodzonego do nadprzyrodzonego oraz ograniczoność *sacrum* w świecie, wąskość obszarów mediacji i świętości immanentnej. Dzieło sztuki sakralnej jest więc przedmiotem wyjściowym do przeżycia *sacrum* w czystej postaci. Przez przeżycie pewnych treści i pewnych wartości kieruje do przeżycia religijnego, które wprawdzie zostaje wywołane przez dzieło sztuki ale rozwija się według własnych praw. *Sacrum* w dziele sztuki, pewna ledwo uchwytana świętość zawarta w rzeczy, dana jest jedynie jako środek do przeżycia świętości, która jest zewnętrzna w stosunku do świata. Pewna świętość w dziele sztuki czy może raczej zaledwie odsłaniająca się w dziele sztuki idea świętości wskazuje, iż świętość prawdziwa istnieje zewnętrznie w stosunku do dzieła i świata w ogóle. Świętość w przedmiocie jest jedynie zapowiedzią świętości prawdziwej, całkowicie zewnętrznej, transcendentnej.

### 3. Świętość (*sacrum*) w Starym i Nowym Testamencie

Przedstawione wywody można zamknąć stwierdzeniem, iż sztuka jest sakralna przez specyficzną treść, właściwości estetyczne i funkcje. Powstaje w związku z tym problem, jaką specyficzną treść niesie sakralna architektura, jakie powinny być jej formy i funkcje. Odpowiedzi na to pytanie zmieniały się w dziejach religii żydowskiej, a następnie chrześcijańskiej. By dojść do aktualnego stanu poglądów w tych kwestiach konieczne jest najkrótsze chociażby przedstawienie historii owych zmian.

Księgi Starego Testamentu nie ułatwiają rozwiązania problemu czy świętość ma charakter wyłącznie zewnętrzny (transcendentny), czy również wewnętrzny (immanentny) lub czy jest mobilna i podąża za ludem wybranym czy jest stabilna i związana z określonym miejscem świętym. Bóg przemawiał do swego narodu wszędzie, ale i wybierał pewne miejsca, które uznawano za święte. Mojżesz z dumą oświadczał, iż *nasz Bóg jest obecny z nami ilekroć go wzywamy* (Pwt 4, 7), a zarazem w Księdze Wyjścia znajdziemy słowa: *miejsce, na którym stoisz jest święte, sam Bóg je uświęcił* (Wj 3, 5). Patriarcha Jakub

dostrzega obecność Boga w kamieniu: *prawdziwie Pan jest w tym miejscu, a ja tego nie wiedziałem. I zdjęty trwogą rzekł: O jakże to miejsce przejmuje grozę! Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba* (Rdz 28, 16). Namaszcza następnie kamień, który można uznać za pierwowzór ołtarza i świątyni. Bóg zachęca też do czynienia dalszych ołtarzy i mówi: *uczynisz mi ołtarze z ziemi i będziesz składał ofiary (...) przyjdę do Ciebie i będę ci błogosławił* (Wj 20, 24). Liczba ołtarzy, miejsc świętych i lokalnych kultów staje się jednak z czasem przesadnie duża i pojawia się nakaz: *ołtarze ich zburzycie, ich stele połamiecie, aszery wytniecie a posągi spalicie ogniem* (Pwt 7, 6). Skonsolidowany już monoteizm połączył się z dążeniami do centralizacji kultu i został zwieńczony wybudowaniem przez Salomona świątyni, jedynego miejsca, gdzie można było składać ofiary.

Fragmenty Pierwszej Księgi Królewskiej, które opisują powstanie tego dzieła, pokazują zarazem jak trudne do rozstrzygnięcia pozostaje czy budowla ta jest, czy też nie jest Domem Boga oraz czy jest, czy też nie jest bu-



dowlą świętą. Sam Salomon przed ołtarzem świątyni wobec swego Boga i całego ludu pyta: *Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej świątynia, którą zbudowałem* (1 Krl 8, 27). Obłok, który wypełnił świątynię wskazuje, iż *chwala Pańska napelniła dom Pański*, a Salomon komentuje ten fakt słowami: *Pan powiedział, że będzie mieszkać w czarnej chmurze. Już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce Twego przebywania na wieki* (1 Krl 8, 11–13).

Czy jednak budowla ta była święta? Bóg, który ukazał się wkrótce potem Salomonowi powiedział: *Uświęciłem tę świątynię, którą zbudowałeś dla mego Imienia* (1 Krl 9, 3). Psalmista podobnie oznajmiał: *Domowi Twojemu, o Panie, przysługuje świętość na wieki* (Ps 92, 5). Kult jedynej świątyni stał się jednak z czasem nadmierny i zaczął podlegać krytyce, m.in. Ezechiela i Jeremiasza. Czytamy też u Izajasza: *Tak mówi Pan: Niebiosą są moim tronem a ziemią moim podnóżkiem. Jakież to dom możecie mi wystawić i jakież miejsce dać na mieszkanie? Przecież moja ręka to uczyniła i do mnie to wszystko należy* (Iz 66, 1). Wypowiedź ta zapowiada koniec kultu świątynnego, ostateczne zburzenie świątyni i początek spirytualizacji idei świątyni [3, s. 200–208].

Choć sam Chrystus wykazywał wielką cześć dla świątyni, to jego działalność była kolejnym etapem zmiany sposobu jej pojmowania. Wypędzenie przepukniów dlatego odczytywane jest jako zapowiedź oczyszczenia idei świątyni z nadmiernego rytualizmu. Wypowiedź Chrystusa w rozmowie z Samarytanką, iż *Bóg jest duchem; potrzeba więc by czciciele Jego oddawali mu cześć w duchu i prawdzie* (J 4, 24), to kolejna zapowiedź zmiany. W końcu Chrystus wypowiada słowa o zburzeniu świątyni:

*Ja zburzę ten przybytek uczyniony ręką ludzką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony* (Mk 14, 58), które ewangelista Jan objaśnia w odniesieniu do ciała Chrystusa (J 2, 21), [6, s. 243–251]. Nową i jedyną świątynią Boga staje się przemienione, mistyczne ciało zmartwychwstałego Chrystusa. Tworzą je wyznawcy Chrystusa (1 Kor 12, 27). *Eklezja*, zgromadzenie wybranych, jest mieszkaniem Boga. Najpierw Szczepan przed Sanhedrynem wyjaśniał, że *Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich* (Dz 7, 48), a następnie podobnie wypowiadał się Paweł przed Ateńczykami na Areopagu: *Bóg nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką* (Dz 17, 24). Korynckich chrześcijan zaś upominał: *czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że duch Boży w was mieszka (...) świątynia Boga jest święta i wy nią jesteście* (1 Kor 3, 16). Równie dobitnie wyraził to św. Piotr: *wy, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia* (1 P 2, 4–5).

W teologii apokaliptycznej pojawił się jeszcze drugi nurt spirytualizacji idei świątyni. W Liście do Hebrajczyków (9, 24) została przedstawiona świątynia niebieska, do której wstąpił Jezus; Apokalipsa św. Jana (21, 22) wyjaśnia, że tą świątynią jest Bóg. Konkludując: *świątynią jest Bóg, a następnie jest nią mistyczne ciało Chrystusa, tworzone przez zbierających się wyznawców*. Liturgia przemienia ich i łączy z Bogiem. Zburzenie świątyni jerozolimskiej, zapowiedziane rozdarciem zasłony w chwili śmierci Chrystusa oraz rozproszenie chrześcijan ułatwiło wykrystalizowanie się idei świątyni duchowej. Miejsca gromadzenia się wyznawców Chrystusa zostały pozbawione jakiegokolwiek sakralności, były nimi prywatne domy, katakumby... . Koncepcja świątyni duchowej zyskała dominujące znaczenie [1, s. 67–69]; [14, s. 225–229]; [21, s. 269–276].

#### 4. Przemiany sakralności w architekturze od początków chrześcijaństwa do XX wieku

Zarys historii przemian, dotyczący osiągania wymiaru sakralnego przez budowle kultowe religii chrześcijańskiej w okresie dwóch tysięcy lat, wskazuje przede wszystkim na ogromną różnorodność i zmienność sposobów, w jakich przejawiało się to zjawisko. Spotkać się tu można zarówno z wykorzystywaniem wcześniejszych, np. judaistycznych czy pogańskich tradycji, jak i z ich odrzuceniem oraz próbami wykreowania całkowicie oryginalnych, a także specyficznych wyłącznie dla chrześcijaństwa form wyrażania sakralności. Wówczas gdy stapały się różne tradycje mówić można zarówno o okresach, gdy wątki określonych tradycji pozostawały w równowadze z innymi, jak i o czasach, gdy pewne wątki stawały się dominujące. Przede wszystkim jednak przegląd taki umożliwia wyróżnienie czterech podstawowych sposobów osiągania sakralności w przestrzeni definiowanej architektonicznie.

**Pierwszy**, i jednocześnie najbardziej pierwotny z nich, polega na samym tylko wydzieleniu przestrzeni traktowanej jako miejsce święte lub przeznaczone dla sprawowania kultu. Następnie zaś na oddzieleniu jej od przestrzeni przeznaczonych do innych celów, a dalej na wprowa-

dzeniu w wydzielonej przestrzeni dodatkowych podziałów i komplikacji. Ten sposób sakralizacji przestrzeni starszy jest niż chrześcijaństwo, a religia ta dzieli go wraz z innymi religiami, przez co nie może on zostać uznany za oryginalny. Uznanie, że są szczególne miejsca, w których objawia się boskość traktować należy raczej jako dziedzictwo pogaństwa.

**Drugi** ze sposobów jest logicznym dopełnieniem pierwszego. Wydzielanie przestrzeni sakralnej i oddzielanie jej od przestrzeni czynności świeckich opierać się musi na czynieniu tej pierwszej wyróżniającą się i odmienną od świeckiej. Osiągane jest to sposobami, które można określić jako artystyczne, a więc przez zastosowanie specyficznych form i dekoracji, których celem jest wykreowanie przestrzeni mającej cechy niezwykłości, podniosłości, wspaniałości itp. W kulturze Zachodu ujawniało się to w kształtowaniu budowli kultowych, z zachowaniem najwyższych wymagań artystycznych. W ten sposób najlepsze budowle kościelne stawały się w każdej epoce kwintesencją piękna, wzniosłości i dramatyzmu. Włącznie z XX wiekiem ważne kościoły były tworzone przez największych architektów i otaczane powszechnym



szacunkiem, ochroną i troską. Pamiętać jednak należy, że podstawą takiego ich kształtowania była pogańska idea kojarząca boskość z pięknem. Idea ta została silnie schryścianizowana i głęboko przez chrześcijaństwo przyswojona, co uniemożliwia uznanie za w pełni uzasadnione arbitralne stwierdzenie, że dekoracyjne traktowanie kościołów jest wyłącznie kontynuacją pogańskiej tradycji.

**Trzecim** sposobem sakralizacji przestrzeni jest opartywanie jej znaczeniami związanymi z treściami wiary oraz (lub) kształtowanie jej lub jej części jako symboli. Architektura nie jest sztuką o dużych możliwościach przekazu, np. komunikatów słownych, ale kształty czy formy budynku mogą wywoływać określone emocje i budzić skojarzenia. Budowlom czy ich częściom mogą też być przypisywane pewne umowne znaczenia, które przez kazania bądź inne wypowiedzi mogą zyskiwać, choćby ograniczone do elit, zrozumienie. W dziejach architektury zwłaszcza średniowiecze obfitowało w alegoryczno-symboliczne objaśnienia budowli kościelnej i jej części. Krzyż, ołtarz, wieża, kopuła, kolumna, okno witrażowe czy ambona zyskały w chrześcijaństwie oryginalne wyjaśnienia, z których wiele przetrwało epokę swego powstania i stały się zrozumiałą po czasy współczesne tradycją, jakby językiem, który jest także obecnie odczytywany przynajmniej przez osoby związane z architekturą czy przez osoby stanu duchownego.

**Czwartym** rodzajem sakralizacji przestrzeni jest przeznaczanie jej funkcji związanych ze światem wierzeń religijnych. Świątynia katolicka jest pod tym względem syntezą przynajmniej czterech różnych funkcji: miejsca świętego, domu Boga, miejsca kultu i domu wspólnoty religijnej. Kościół w każdej z tych funkcji reprezentuje inne właściwości.

Kościółowi jako **miejscu świętemu** przysługuje klimat tajemnicy, miejsca cudów, objawiania się świętości w jej pierwotnej, czystej i bezosobowej postaci; objawiania się mocy czy siły boskości kosmicznej, jakby spoza religii objawionej.

Kościół jako dom Boga jest miejscem przebywania Boga już rozpoznanego, Boga, który objawił się ludziom i chce być przez nich poznany. Formy świątyni „Boga już objawionego” zawierają przekazy odwołujące się do treści objawienia, choć przypominają zarazem, iż obecność Boga wśród ludzi i w ogóle jego natura jest niezgłębioną tajemnicą. Dom Boga jest wyrazem czci dla chwały Boga, jego wspaniałości i nadzwyczajnej pozycji w świecie. Kościół traktowany jako „dom Boga” jest nie tyle zwykłym domem, ile pałacem Boga.

Inaczej wyraża się funkcja świątyni jako **miejsca kultu**, obrzędowej kulminacji grupowej czci wobec Boga. Miejsce ukształtowane zgodnie z tą funkcją musi odpowiadać porządkowi przyjętych obrzędów, np. w kościele katolickim liturgii mszy świętej. Tak jak klimat święta i uroczystego obrządku, tak formy architektury jako miejsca kultu muszą usposabiać do przeżyć religijnych: wprowadzać w stan skupienia i oczekiwania, wzmacniać napięcie i trwożny niepokój, w końcu podnieść ducha i zapewnić radość spełnienia jedności z Bogiem. Właściwie dostosowana do dynamiki obrządku przestrzeń ma dynamizować wiarę.

Jeszcze inaczej wyraża się funkcja kościoła jako **domu wspólnoty religijnej**. Ta funkcja zakłada przede wszystkim możliwość wspólnego przebywania większej grupy osób, uzyskiwania poczucia wspólnoty przez uczestnictwo w świętych czynnościach, śpiewach czy obrzędowym dialogu z Bogiem. Kościołowi spełniającemu funkcję domu wspólnoty przysługuje klimat miejsca zebrań, w którym są zapewnione równe prawa zgromadzonych, wyrażające się choćby przez dobrą widoczność i słyszalność spełnianego obrządku.

Każda z wymienionych funkcji ma ważny wpływ na plan budowlany i jej wyraz formalny (wraz z kształtem przestrzeni wewnętrznej i bryły zewnętrznej). Ewolucja kościoła jako budynku doprowadziła po wiekach do sytuacji, iż jest on syntezą wszystkich tych funkcji, co oznacza, że jest syntezą składników, które z trudem dadzą się logicznie pogodzić, jak szacunek dla świętości pierwotnej (typowy dla miejsca świętego) z szacunkiem dla świętości objawionej (właściwej domowi Boga), a z kolei tajemniczość domu Bożego z wartościami sali zebrań.

Powracając do historycznego ujęcia zagadnienia przemian sakralności w architekturze chrześcijańskiej, należy zwrócić uwagę na niezwykle oryginalność, jaką wykazało w tym względzie chrześcijaństwo pierwszych wieków. Dla pierwszych gmin judeochrześcijańskich miejscem świętym pozostawała ciągle jeszcze świątynia jerozolimska. Traktowanie jej też jako miejsca przebywania Boga nie zapewniało jej wyjątkowej pozycji w stosunku do świątyni egipskich, greckich czy rzymskich. Jednak zburzenie świątyni Salomona i inne okoliczności historyczne umocniły w chrześcijaństwie niespotykaną wcześniej ideę świątyni duchowej, którą tworzy wspólnota wyznania. Obrzędowość, która uświęcała tę wspólnotę była oparta na odtworzeniu i przypomnieniu ostatniego posiłku, jaki wspólnie ze swymi uczniami spożył Chrystus (Mk 14, 25; Łk 22, 12). Ta skromna uczta w głębszej rzeczywistości była pełnym odpowiednikiem późniejszej ofiary Chrystusa, jego śmierci i zmartwychwstania. Duchowa głębia tego wydarzenia była najważniejszym powodem, iż nie przywiązywano większego znaczenia do zewnętrznych warunków, w jakich dokonywano rytualnego przypomnienia o nim. Przestrzenne okoliczności, w jakich się ono pierwotnie zdarzyło, najlepszy swój odpowiednik znalazły początkowo w przestronnych salach na górnych piętrach palestyńskich domów mieszkalnych, które zwyczajowo służyły za pomieszczenia przeznaczone na uczyty paschalne. Początkowo w domach, w których odbywały się spotkania liturgiczne na co dzień trwało zwykle życie ich mieszkańców. Można się domyślać, iż dopiero z czasem wyrosła z tego forma tzw. *Domów Kościoła*, budowli na stałe przekazanych lub już z założenia wznoszonych na potrzeby zebrań gminy religijnej. Rozprzestrzenianie się i rozwój chrześcijaństwa w naturalny sposób zmuszały do budowania czy adaptowania coraz większych sal. Tak zatem już pod koniec II wieku pojawiły się budowle specjalnie przeznaczone do sprawowania kultu. Jednak do końca III wieku nie miały one wielu cech charakterystycznych i brak jest nawet dowodu na to, by istniał w tym czasie ołtarz. Gdy więc w okresie tzw. małego pokoju, tzn. między 206 a 303 r.



na terenie całego imperium były wznoszone – jak zanotował to w swej *Historii Kościoła* Euzebiusz – *przestronne i obszerne kościoły po wszystkich miastach*, to należy do rozumieć, iż wznoszone były budowle quasi-mieszkalne, niewyróżniające się architektonicznie, choć dużych rozmiarów. Potwierdzają to słowa Porfiriusza, który w latach siedemdziesiątych III w. napisał, że chrześcijanie *budują wielkie domy, w których gromadzą się na modlitwę*. Trwające nadal przekonanie chrześcijan, że ofiara eucharystyczna może być sprawowana w dowolnej przestrzeni zadecydowało, że w kształtującej się tradycji architektury sakralnej, korzystano z różnych przestrzennych obiektów. Adaptowano nawet termy czy tawerny. Na początku IV wieku głównym wzorem stały się jednak bazyliki, powszechnie wówczas stosowane budowle wielkoprzestrzenne, przeznaczone na cele publiczne. Rozpoczęty w IV wieku proces dostosowywania typu bazyliki do potrzeb liturgii wiązał się z sakralizacją tych budowli, która jednak do VI wieku nie zyskała dominującego charakteru [7, 11–45].

Trzywiekowa tradycja obywatela się chrześcijan bez świątyni powodowała, że proces osiągania przez bazylikę wymiaru chrześcijańskiej świątyni był nader skomplikowany. W dużej części odbył się on poza Rzymem, w którym najsilniej obstawano przy negacji potrzeby istnienia w chrześcijaństwie ekwiwalentów pogańskiej religijności. Tak więc, choć wybudowana między 313 a 319 r. przez Konstantyna bazylika na Lateranie uchodzi za *matkę wszystkich kościołów*, to należy zwrócić uwagę, iż cesarz nie wybudował chrześcijanom budowli przypominającej pogańskie świątynie Rzymu, lecz obiekt bez prawie żadnych atrybutów sakralnych. Jedyne, co nadawało bazylikom charakter religijny, to używanie niektórych z nich jako sal audiencyjnych cesarzy, których władza i osoba miały również cechy sakralności. Eucharystia nadal była sprawowana w kościołach domowych; wzniesiona bazylika służyła być może większym uroczystościom i zebraniom gminy, niekoniecznie liturgicznym. Jednak to właśnie w grupie bazylik dokonała się w IV w. przemiana, w wyniku której bazylika stanie się budowlą sakralną i odpowiednikiem antycznej czy jerozolimskiej świątyni.

Jedną z pierwszych budowli chrześcijańskich, która restaurowała przedchrześcijańską sakralność był wzniesiony ok. 315 r., opisany przez Euzebiusza, kościół w Tyrze. Budowlę otoczono murem, separując ją jako obszar święty, w samej budowlu zaś dokonano podobnego zabiegu oddzielając kratą ołtarz od wiernych. Zwraca ponadto uwagę użycie w niej ołtarza zamiast zwyczajowego stołu i wiele innych analogii do świątyni jerozolimskiej, łącznie z przypuszczalnym poświęceniem budowli na wzór rytuałów odnowienia świątyni Salomona (*enkainii*). Do procesu powstawania chrześcijańskiej świątyni bardzo wiele wniosły Bazylika Narodzenia w Betlejem oraz Bazylika Grobu Świętego w Jeruzalem. Obie budowle opierały swą sakralność na uznaniu, iż miejsca ważnych wydarzeń związanych z życiem Jezusa mają wartość świętości. Nie bez znaczenia jest też fakt, że Bazylika Grobu wzniesiona została z wielkim dekoracyjnym rozmachem i uroczystie inaugurowana. Lokalizowanie świętości, jej temporaliza-

cja i uprzedmiotowienie, to wręcz neopogańska rewolucja w świecie pojęć chrześcijańskich. Kolejnym etapem tego zjawiska było przeznaczanie budowli kościelnych już nie samemu Bogu, lecz apostołom i męczennikom. Święci zastępują pogańskich bogów. Pierwszą tego rodzaju budowlą jest bazylika watykańska połączona z *martyrium* św. Piotra. Choć nigdzie w czasie jej wznoszenia nie nazywano jej świątynią, faktycznie miała jej atrybuty. Nastąpiło tu dalsze powiązanie świętości ze światem materii, jako że obie bazyliki palestyńskie czciły miejsca wydarzeń, odnosiły się do pamięci faktu, zaś *martyrium* św. Piotra było miejscem kultu szczątków. Dalszy rozwój budowli kościelnych był związany właśnie z rozkwitem wiary w szczególną moc relikwii. W II połowie IV w. pojawiło się zjawisko uświęcania budowli przez złożenie w nich relikwii męczenników. Sanktuaria ku czci świętych umożliwiły też zastosowanie rytu dedykacji, a więc przeznaczenia świątyni danej osobie. W formującym się obyczaju poświęcenia kościoła pewną część znaczenia utracił tym samym rytuał *enkainii* (odnowienia), wzorowany na uroczystości odnowienia świątyni jerozolimskiej i został uzupełniony przez ceremoniał typowy dla pogańskich świątyni Rzymu. Proces powstawania świątyni chrześcijańskiej można uznać za zakończony w okresie pontyfikatu Sykstusa III (432–440), gdy obyczaje dedykowania kościołów ludziom, a nie Bogu stały się zwyczajem już nie tylko na Wschodzie, ale dotarły też do samego Rzymu. Już powszechnie kościół bywa w tym czasie określany jako *fanum*, *templum* czy *aedes*, a więc terminami typowymi dla pogańskiej religijności.

Eucharystia, będąca dotychczas wspólnotą stołu, zaczęła się zmieniać w ceremonialne współuczestnictwo w czynnościach kapłana. Zmiana sposobu sprawowania liturgii miała ważny wpływ na dalszą ewolucję przestrzeni kościoła. Stół zastąpiono ołtarzem, co w zdecydowany sposób usakralniło wnętrze, ołtarz zaś z miejsca w centrum został przesunięty ku absydzie. Trzeba jednak zauważyć, że wszelkie te sakralizujące zabiegi zachowały dużą dozę oryginalności w stosunku do wcześniejszych judaistycznych i pogańskich tradycji. Odrzucona została idea świątyni jako miejsca przebywania bóstwa, co się m.in. wyraziło odrzuceniem wzorca świątyni greckiej i rzymskiej. Co najmniej skromny i nieciekawych wygląd zewnętrzny kościoła bazylikowego do VII w. przypominał ciągle o duchowym, wewnętrznym charakterze zebrania, którego przebieg dopiero przybierał coraz bardziej unormowany i rozbudowany charakter. Liturgia eucharystii z prywatnej stawała się uroczystością społeczną, rodzajem audiencji u Boga. Mimo to kościół ciągle jeszcze bardziej przypominał salę zebrań niż oprawę religijnej uroczystości [22, *passim*].

W VI wieku kościół był już nowym typem budynku, lecz jego ewolucja trwa nadal. Z czasem zwiększyła się liczba elementów wyróżniających go w jego zewnętrznym wyglądzie i liczba podziałów wnętrza. Jak wcześniej wspólnotowe przeżycia religijne, a później uroczyste ceremonie, tak teraz przestrzeń staje się jednym z narzędzi duchowej przemiany. Między VII a XI wiekiem kształtuje się ekspresyjny charakter bryły, a w niej znaczenie wież, fasady i rozbudowanego wejścia. Każdy z tych elementów nabierał także osobnego dekoracyjnego i symbolo-



licznego znaczenia. Kształt budynku kościelnego nie miał jednak w tym czasie charakteru stałego i skodyfikowanego.

Sytuacja zmienia się w okresie od IX do XI w., kiedy chrześcijaństwo się rozprzestrzeniało i utrwalało w całej Europie. Bazylika rzymska, dostosowana do potrzeb chrześcijańskich obrzędów, całkowicie oderwała się od swych pierwotnych funkcji i kulturowych korzeni. Jako kościół bazylikowy stała się głównym symbolem religii i obecności Boga w świecie. W swej nowej postaci budowla kościelna z coraz większym rozmysłem zaczęła być kształtowana w swym zewnętrznym kształcie jako forma dekoracyjna. Frontowa elewacja jest poddawana ozdobnemu opracowaniu, samo wejście natomiast nabiera znaczenia granicy między *sacrum* a *profanum*. Przejęte z bazylik syryjskich wieże, odległe przypomnienie świątyń egipskich, zaczęły stanowić główny element bryły. Powiększenie apsydy i transept kształtują plan kościoła jako formę krzyża łacińskiego i dodatkowo sakralizują budynek. Nie mniej znaczące zmiany dokonały się wewnątrz kościoła. W wieku IX ołtarz przeniesiono do apsydy, a celebrans staje plecami do wiernych. Między X a XI w. na ołtarzu zostaje ustawione tabernakulum z Najświętszym Sakramentem. Masy budowli „ciążą” ku wnętrzu, przysadzistemu i ciemnemu; jego nastrój jest adekwatny do liturgii, która nabiera charakteru misterium, umożliwiającego przeżycie tajemnicy Chrystusowej paschy: jego życia, męczeńskiej śmierci i chwalebego zmartwychwstania.

Zmiany w okresie XII i XIII w. prowadzą do zaskakujących efektów. Wydłużenie i rozbudowa prezbiterium, a także zastosowanie lektorium powodują, że dokonuje się rozpad przestrzeni wewnętrznej na dwie przeciwstawne sobie części. Przestrzeń kościoła w wyraźny sposób podzielono na część „świętą” i część „świecką”. Nawa świątyni – oddzielona od prezbiterium za pomocą lektorium – staje się przestrzenią zbliżoną swym charakterem do placu przed świątyniami Grecji czy Rzymu. Choć ogarnięta strukturą świątyni jest przeciwstawiona sferze prezbiterium, jest światem świeckim, który dopiero ma ulec procesom uświęcenia. A zatem jest sferą *profanum*. Możliwości techniczne, dekoracyjne i nasycenie symboliką zostały wykorzystane do uzyskania przez przestrzeń charakteru „miejsca świętego”. Nastąpiła destrukcja budowli jako oprawy kultu, wzmocnienie natomiast sakralności miejsca. Zamiast misterium liturgii wprowadzono misterium „miejsca świętego”. Sakralizując przestrzeń powrócono do jednego z głównych pogańskich typów świętości. Paradoksalnie zatem największe osiągnięcie architektury chrześcijańskiej, jakim była gotycka katedra, jest w wyjątkowym stopniu przesycone pogańską koncepcją „miejsca świętego”.

Odpowiadają temu w pewnym stopniu zmiany w liturgii, w której akcent z typowego dla X–XI w. misteryjnego przeżywania Męki Pańskiej został przesunięty na celebrowanie i wielbienie Chwały Bożej, a więc pewnego aspektu boskości, typowej dla judaizmu czy pogaństwa. Wskazuje to na stały związek między formami przestrzeni sakralnej a rodzajami liturgii. Pierwotne „wspólnoty wieczernika” doskonale mogły wypełniać swe religijne

obowiązki we wnętrzach prywatnych domów. Ceremonia udziału dużej gminy religijnej w ofierze składanej przez kapłana (IV–VI w.) odpowiednią oprawę znalazła w dostosowanych do takich funkcji bazylikach rzymskich. Liturgiczne misterium (VII–XI w.) potrzebowało budowli, która – mając od strony zewnętrznej wyróżniający charakter – przede wszystkim dzięki separującemu wnętrzu umożliwiałaby przeżywanie tajemnic wiary. W sumującej i uzgadniającej różne prawdy tradycji teologicznej scholastyki znalazło się też miejsce na szacunek dla mistyki, piękna i znaczenia symboli. Katedra gotycka – która wyrażała to bogactwo myśli religijnej, przemian kultu i rozwoju form architektury sakralnej – w niespodziewany sposób stała się także formą pogańskiej tradycji „miejsca świętego”.

Budynek kościoła w okresie włoskiego renesansu uległ desakralizacji. Pod względem formalnym jest to dobrze znana bazylika z transeptem i dodatkowo kopułą na skrzyżowaniu naw. Najbardziej znane budowle okresu wczesnego renesansu wyraźnie nawiązują do bazylik wczesnochrześcijańskich. Wielonawowy układ z transeptem i skróconym prezbiterium ewoluował w kierunku redukcji naw bocznych (i zastąpienia ich kaplicami), przez co wnętrze nabrało jednoprzestrzennego charakteru. We wnętrzu dodatkowo rozświetlonym światłem z kopuły, narasta klimat sali zebrań publicznych, intelektualnego chłodu i posługiwania się wyrozumowanymi wzorcami piękna. W zewnętrznym wyglądzie zwraca uwagę brak wież w fasadzie, powrót do układu horyzontalnego (zamiast gotyckiej wertykalności) i płaski sposób dekorowania fasady. Budowlom tym nie brak piękna, ale jego źródłem nie jest Bóg. Formy zdobnicze przyjęte do dekoracji kościoła wykazują właściwości motywowane względami pozareligijnymi. Ideową podstawą budowli kościelnej stały się nie traktaty teologiczne, lecz estetyczne oraz fascynacja antycznym pięknem. Bóg jest tylko pretekstem do wznoszenia tych kościołów. Są one wznoszone raczej na chwałę ludzkiego intelektu, umiającego rozpoznać właściwe zasady i formy piękna. Dużym osiągnięciem artystycznym było zastosowanie kopuły na skrzyżowaniu naw, elementu o dużych możliwościach ekspresyjnych i symbolicznych, ale nawet ona była przede wszystkim traktowana jako popis inżynierski. W dziejach architektury kościelnej wielokrotnie już zdarzało się korzystanie z antycznego dziedzictwa, ale dotychczas antyk był chrystianizowany, teraz zaś można mówić o przewadze świeckości i antykizowaniu chrześcijaństwa.

Sakralność kościołów barokowych jest oparta na wielu czynnikach. Przede wszystkim jest widoczny powrót do pewnych tradycyjnych formuł, jak podkreślanie znaczenia fasady w wyglądzie kościoła i jej symboliczno-formalnych właściwości (w tym powrót do stosowania dwóch wież). Tradycyjna od czasów średniowiecza jest też dbałość o bogactwo i złożoność całego wyglądu zewnętrznego (teraz z mocnym zaakcentowaniem kopuły). Ogólną zasadą kształtowania budynku jest konsekwentne posługiwanie się wyłącznie religijnymi motywacjami w stosunku do form, treści i dekoracji. Podstawą osiągnięcia wyrazu sakralnego jest przede wszystkim rozbudowana dekoracyjność kościoła. W ten sposób dobrze znanym



elementom, jak np. ołtarzowi czy kopule, nadano niespotykaną dotychczas siłę wyrazu. Budowla spełnia funkcję oprawy udratyzowanej liturgii, ale jest też „domem Boga”. Dekret o eucharystii, przyjęty podczas Soboru Trydenckiego, głosił realną, a nie symboliczną obecność Boga w hostii, stąd też nadzwyczajna pozycja tabernakulum z Najświętszym Sakramentem. Kulminacyjnym obrzędem stała się adoracja Najświętszego Sakramentu, a miejsce jego przechowywania symbolicznym centrum przestrzeni sakralnej. Charakter przestrzeni i obrzędów wskazuje na oparcie wiary na emocjonalnych przeżyciach jej prawd. Rozwój ekstatycznych form religijności znajduje swój odpowiednik m.in. w malarstwie iluzjonistycznym, którego formy i treści dają przewagę wartościom religijnym nad wszelką pojmowaną materialnie rzeczywistością. Atmosfera cudów, jaka jest wytworzona w przestrzeni kościołów barokowych, rozmija się z istotą chrześcijańskiego przesłania i posiada cechy religijności pogańskiej.

Podstawową cechą architektury sakralnej doby Oświecenia jest jej desakralizacja. Ponownie, podobnie jak to było w okresie włoskiego renesansu, przyczyną tego zjawiska było podporządkowanie budownictwa tego rodzaju zasadom i wartościom pozareligijnym. Klasycystyczna

estetyka, zgodnie z którą wznoszono kościoły, była związana z racjonalistyczną filozofią, jej koncepcją moralności i w duchu racjonalizmu tworzonej myśli społecznej. Antyczne wzorce pojawiły się w sztuce jako przypomnienie epoki, w której – zdaniem oświeceniowych myślicieli – najpełniej zrealizowano nie tylko ideały piękna, ale też rozumności, moralności i właściwej organizacji społecznej. Religia w myśli Oświecenia miała sens, jeśli pozostawała w zgodzie z rozumem, kształtowała moralność i podtrzymywała równowagę społeczną. Ważnym składnikiem oświeceniowej mentalności odpowiadają formy klasycystycznych kościołów. Zracjonalizowanej duchowości religijnej odpowiada chłodny patos tych budowli i posługiwanie się zmonumentalizowaną pustką. Rozwiniętej refleksji społecznej odpowiada fakt, że budowle kościelne prezentują się jako gmachy użyteczności publicznej i przypominają budynki muzeów, sądów czy parlamentów. Częstemu definiowaniu Boga w kategoriach siły kosmicznej odpowiada fakt, że świątynie tych czasów ignorują dotychczasową tradycję budownictwa kościelnego religii chrześcijańskiej i przyjmują kształt świątyni boskości uniwersalnej, świątyni absolutu. Ta wyprapowana przez filozofów boskość może być z dużą pewnością pojęta jako unowocześniona forma pogaństwa.

## 5. *Antynomia sacrum – profanum w architekturze współczesnych kościołów*

Pomijając budowle kościelne renesansu i klasycyzmu można przyjąć, że poczynając od IV w. mamy do czynienia z występującym w wielu odmianach procesem sakralizacji materialnej świątyni. Kościoły, które wszak przyjęły taką nazwę od zbierającej się w nich gminy religijnej, były traktowane jako budowle święte aż do początków XX wieku, kiedy to ruch odnowy liturgicznej podkreślał zaczął chrystocentryczny i eklezjologiczny charakter chrześcijaństwa. Reinterpretacji kościoła, jako zgromadzenia liturgicznego, dopełnił Sobór Watykański II. Towarzyszył temu gwałtowny spór o kształt budynku kościelnego [10, s. 5–29], [15, s. 71–78].

Spór ten związał się z innym dyskutowanym wówczas zagadnieniem – problemem oceny procesu desakralizacji. Zdaniem niektórych teologów proces ten należy ocenić pozytywnie. Został on zaczęty przez proroków i zakończony przez Chrystusa. Desakralizacja oznacza zniszczenie wszystkich partykularnych świętości, oczyszczenie świata z elementów religii pierwotnych i umocnienie go w jego autonomicznych prawach. Wcielenie Chrystusa, w którym natura boska i ludzka pozostały niezmiśzane, daje podstawy do wyjaśnienia, dlaczego dokonana przez Chrystusa radykalna sakralizacja świata (*consecratio mundi*) jest jednocześnie zachowaniem jego świeckiej natury. Elementy takiej oceny desakralizacji widać w ruchu odnowy liturgicznej, w którego ramach zaczęto ograniczać rytualizm, nadmierny ceremonializm i barokowy teatralizm dotychczasowych form liturgii. Można nawet rzec, iż chodziło o desakralizację liturgii. Liturgia została nakierowana na jedyną świętość, jaką jest rzeczywistnienie się kościoła przez włączanie wiernych

w tajemnicę Boga, na uzyskanie poczucia zjednoczenia wspólnoty religijnej z Bogiem. Liturgia uświęca zgromadzonych, lecz nie przestrzeń, w której się gromadzą. Oczyszczenie liturgii zakładało postulat desakralizacji budynku kościelnego, czyli odrzucenie magicznego niemal łączenia łaski z materialną przestrzenią [19, s. 70].

Wraz z procesem przemian w liturgii zaczęły zachodzić przemiany w kształtowaniu przestrzennego ładu budynku kościelnego. Dawne formy kościoła okazały się bowiem nieadekwatne dla celów, jakie wyznaczyła odnowiona liturgia. Długa nawa – miejsce przeznaczone dla ludu, silnie wyodrębnione prezbiterium – miejsce przeznaczone dla duchownych, rozpraszające uwagę liczne boczne ołtarze, wszystko to okazało się przeszkodą dla przemyślanej na nowo liturgii. Pierwsze zmiany poszły w kierunku zwężenia naw bocznych i poszerzenia nawy głównej (także jej skrócenia). Umożliwiły to nowe techniki budowlane, przede wszystkim konstrukcje żelbetowe, umożliwiające przesklepienie większych powierzchni. Ołtarz zaczęto odsuwać od ściany zamykającej prezbiterium i przesuwając na miejsce między prezbiterium a nawą, przy tym ukształtowanie ołtarza zaczęto sprowadzać do form prostych i wyrazistych. Z czasem ołtarz stał się centrum akcji liturgicznej i na niego zaczęła się kierować organizacja wewnętrznej przestrzeni kościoła. Doprowadziło to do tego, że obecnie wszystkie nowe budowle kościelne są jednoprzestrzennymi halami (a więc pozbawione są podziału na nawę i prezbiterium), a podstawowym elementem wnętrza stał się ołtarz (wciśnięty nierzadko w przestrzeń krótkiej nawy) [2], [9], [18, s. 33–51].



Jeśli jedynym prawdziwym kościołem jest uświęcone przez liturgię zgromadzenie, to nic nie powinno odciągać od tego uwagi. Zadaniem architektury jest jedynie zapewnienie temu zgromadzeniu higienicznych warunków wspólnego przebywania. Budynek, by mógł w jakikolwiek sposób przyczynić się do tworzenia wspólnoty, może to uczynić jedynie przez zaniechanie. Nie przez retoryczną ozdobność, lecz przez milczenie, pustkę i prostotę. W anonimowej przestrzeni dopiero zgromadzona wspólnota i akcja liturgiczna uobecniają świętość. Nabożne milczenie takiej architektury jest najważniejszym środkiem uzyskania wewnętrznego skupienia.

W efekcie doprowadziło to do budowy kościołów, które w swych zewnętrznych atrybutach nie różnią się od budowli świeckich. Są to najczęściej budynki operujące zestawianiem prostych brył geometrycznych. Można to potraktować jako pełen tryumf *profanum* w *fanum* (świętyni).

## 6. Architektura sakralna wobec przemian stylowych architektury II połowy XX w.

Dominująca pozycja tzw. „stylu międzynarodowego” w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. była głównym powodem ukształtowania się nurtu, który zasady tego stylu realizował również w architekturze sakralnej. Tendencja ta zbiegła się z ówczesnymi dążeniami Kościoła katolickiego dostosowania się do świata współczesnego i doktrynalnej akceptacji postulatów ruchu reformy liturgicznej. W wyniku pojawił się w architekturze kierunek, który określić można jako „funkcjonalizm liturgiczny”. Sakralny charakter budowli kościelnej był przezeń osiągany przede wszystkim przez adekwatność **przestrzeni wewnętrznej** do aktualnego charakteru liturgii, to jest jej chrystocentryzmu i jej funkcji przemiany zgromadzenia w kościół. Budowle te fascynowały w swoich czasach „nowoczesnością”, ale obecnie budzą zainteresowanie tylko te z nich, które odeszły od zasad pełnej asemantyczności czy sprowadzania kształtów do podstawowych brył geometrycznych. W pamięci ocalały więc kościoły takie jak kaplica w Ronchamp Le Corbusiera, kościół Santa Maria Miraculosa w Meksyku autorstwa Felixa Candeli czy katedra Panny Marii w Tokio autorstwa Kenzo Tange [11, 25–36], [16, s. 61–84], [17, s. 82].

W obszarze architektury sakralnej nurt funkcjonalistyczny przegrał konkurencję z tendencją do kontynuowania wątków architektury ekspresjonistycznej, przywiązującej duże znaczenie do **zewnętrznej bryły** i symboliki form. W tym drugim nurcie możemy wyróżnić przynajmniej cztery typy budowli, w których symboliczna wymowa była ważnym składnikiem formy:

– kościoły **dziobokrętowe**, kształtujące budowlę na wzór dziobu okrętu lub startującego samolotu (zwłaszcza przy tym „dziobokrętowość” pozwala zarówno wywieść te budowle od słynnego dzieła ekspresjonizmu, jakim był tzw. *Chilehaus* w Hamburgu, jak i wskazuje na odrodzenie w nowoczesnych formach tradycyjnej symboliki nautycznej budynku kościelnego),

– kościoły **namiotowe**, operujące stromym dachem, jako głównym motywem budowli (tu z kolei stromy dach

Nie mniej istotne argumenty wysunęli zwolennicy negatywnej oceny procesów desakralizacji. Ich zdaniem postępująca utrata poczucia *sacrum* prowadzi ostatecznie do niewiary. Elementy pośredniczące w kontakcie z boskością udowodniły niejednokrotnie swą skuteczność. Szczególną zaś rolę odgrywała w tym sztuka, środek spoza obrębu racjonalności i dyskursywności. Doskonale ujął to papież Paweł VI w słynnej mowie do artystów: *Wy posiadacie ten przywilej, że w tym samym akcie, w którym czynicie świat ducha przystępnym i zrozumiałym, możecie jednocześnie zachować jego niewysłowioną i transcendencję* [13, s. 25–26]. Sztuka została uznana zatem za szczególnie adekwatny środek uprzystępniania świata ducha. Ma ona poddawać do przeżycia święte treści i przez swe właściwości przyczynić się do urzeczywistniania rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jest sakralna, ponieważ służy przybliżeniu tajemnicy Boga. Czy czyni ją to jednak świętą?

jest ponownie zarówno wskazówką na kontynuację ekspresjonistycznej fascynacji gotykiem, jak symbolicznym nawiązaniem do *przedziwnego namiotu, domu Bożego* (Ps 42, 3.5), gdzie przechowywano Arkę Przymierza,

– kościoły **wieżowe**, gdzie zmonumentalizowany czy zdynamizowany motyw wieży dominuje w całości założenia (w tym wypadku należy wskazać, iż agresywny motyw wertykalny jest zaprzeczeniem skłonności funkcjonalizmu do horyzontalizmu, ale także, iż wieża jest najbardziej tradycyjnym elementem kościoła chrześcijańskiego, zresztą o bardzo bogatej symbolice),

– kościoły **rzeźbiarskie**, operujące organicznymi bryłami, przypominającymi różne religijne symbole (arkę, gołębicę, dłonie złożone do modlitwy, itp.), [12, s. 85–105].

Przyjmuje się, że od lat siedemdziesiątych XX w. architektura rozwija się zasadniczo w dwu nurtach:

a) późnego modernizmu lub neomodernizmu, który charakteryzuje hipertrofia zasad jego protoplasty (a więc jeszcze bardziej wyraziste operowanie estetyką funkcji i materiału, ostentacyjny brak ozdób itd.),

b) postmodernizmu, który przywiązuje dużą wagę do wyrażania przez architekturę treści, do korzystania z cechy ozdobności oraz jest niekiedy inspirowany formami dawnej architektury.

Podobnie jak we wcześniejszych okresach XX w. architektura sakralna kontynuująca zasady funkcjonalizmu nader licznie powstaje w krajach, w których silne są tradycje protestantyzmu: Niemczech, Francji, Szwajcarii i w Stanach Zjednoczonych. Budowle kościelne natomiast o walorach przypisywanych postmodernizmowi bardziej popularne są w krajach o wyraźnej przewadze katolicyzmu. Ich sakralność jest osiągana na kilka sposobów:

– po pierwsze, przez **świadomą symbolizację form**, przy czym stosowane symbole są niekiedy równie nieodgadnione, jak tajemnicze są sprawy, do których się odnoszą, w rezultacie trudno jest zgadnąć czego symbolem są zastosowane formy,



– po drugie, przez **inność**, tradycyjną cechą przypisywaną każdemu bytowi świętemu, która w omawianym tu kontekście powoduje pojawienie się form będących pewnym eksperymentem w tradycji chrześcijańskiej (prościej można to wytłumaczyć przez raczej nieoczekiwane stosowanie form, np. piramid, kopców czy surrealistyczne nastroje),

– po trzecie, przez **wartości estetyczne**, takie jak piękno, pewna szczególna umiarowość czy uzyskanie doskonałego zastosowania modnej stylistyki (o takim podejściu decyduje tradycja uznania piękna za atrybut Boga, czy może uznania, iż użycie piękna jest szczególnie właściwym sposobem podniesienia duszy do Boga),

– po czwarte, przez **odwołanie się do tradycji czy form kanonicznych**, co uwidacznia się np. w odwołaniach do dawnych stylów, zwłaszcza znanych zabytków

dawnej architektury sakralnej lub zastosowaniu pewnego charakterystycznego typu dawnej architektury sakralnej, np. jednonawowego kościoła wiejskiego, z wieżą zawierającą wejście (tu należy zwrócić uwagę, iż w odwołaniu się do przeszłości tkwi także pewna chęć zaprzeczenia biegowi czasu ludzkiego, znalezienia się poza jego przymusem, wręcz powrotu do źródła czasu);

– po piąte, przez **wartości nastrojowe**, a więc m.in. przez odwołania do architektury regionalnej, stosowanie we wnętrzu drewna, tworzenie nastroju intymności itp., co uznać można za świadectwo odrodzenia szacunku dla uczuciowości człowieczej, wszelkich wzruszeń i poruszeń serca, w tym także odrodzenia szacunku dla roli uczuć w przeżyciach religijnych [23, s. 329–372], [24, s. 321–329], [25, s. 33–34].

### Zakończenie

Odpowiedź na pytanie czy architektura kościołów jest sakralna jedynie przez swe przeznaczenie lub czy może być także nośnikiem świętości nie jest możliwa. Współczesna mentalność i posoborowa teologia są raczej przeciwne uznawaniu świętości przed-

miotów. Z drugiej zaś strony *spiritus flat ubi vult* (J 3,8) i trudno jest ograniczać Boga w jego postępowaniu. Może zatem w budowlach kościelnych tkwi jakaś świętość, której przeżycie ułatwia pojawianie się przeżyć religijnych?

### Bibliografia

- [1] Blachnicki F., *Świątynia czy zbór? Wnętrze kościoła w świetle rozdziału V „Wprowadzenia ogólnego” do „Mszału Rzymskiego, „Collactanea Theologica”* 1975, nr 3, s. 67–69.
- [2] Bogdan M., *Altarz – centrum przestrzeni sakralnej*, Gliwice 1993.
- [3] Chmiel J., *Rozwój pojęcia sanktuarium*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1984, nr 3, s. 200–208.
- [4] Chenu M.D., *Koniec ery konstantyńskiej*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, Warszawa 1971.
- [5] Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, Warszawa 1986.
- [6] Grzybek S., *Świątynia znakiem obecności Bożej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1982, nr 4, s. 243–251.
- [7] Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Domus-ecclesia-aedes. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998.
- [8] Kłoczowski J.A., *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, „Znak”, 1991, nr 12, s. 5–11.
- [9] Nadrowski H., *Altarz – jego charakter koncentrujący i funkcjonalny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1972, nr 25, s. 316–329.
- [10] Nyga J., *Architektura sakralna a ruch odnowy liturgicznej na przykładzie obiektów diecezji katowickiej*, Katowice 1990.
- [11] Olszewski A.K., *Architektura sakralna w nurcie nowych stylów, kierunków i tendencji artystycznych*, „Ateneum Kapłańskie”, 1989, nr 1, s. 25–36.
- [12] Olszewski A.K., *Próba typologii współczesnych kościołów w Polsce*, [w:] *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989.
- [13] *Paweł VI do artystów* [fragmenty przemówienia papieża Pawła VI do artystów wygłoszonego w Kaplicy Sykstyńskiej oraz zamieszczonego w „L'Osservatore Romano” z 10 maja 1964 r.], „Znak”, 1964, nr 12, s. 25–26.
- [14] Popiel J., *Sakralny wyraz dawnych i współczesnych form architektury sakralnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1984, nr 3, s. 225–229.
- [15] Rombold G., *Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen*, [w:] *Kirchen für die Zukunft bauen*, red. G. Rombold, Wiedeń 1969.
- [16] Rosier-Siedlecka M.E., *Odpowiedź przestrzenna na nowe założenia liturgii i duszpasterstwa. Przegląd kościołów Europy Zachodniej*, [w:] *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989.
- [17] Rydiger M., *Najnowsza architektura sakralna w Polsce – główne tendencje i problemy. Pluralizm form współczesnych kościołów*, „Teka Komisji Urbanistyki i Architektury”, 1988, nr 22, s. 81–88.
- [18] Schnell H., *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung*, Monachium 1973.
- [19] Snela B., *Sacrum i profanum w przestrzeni kościelnej*, „Collactanea Theologica”, 1971, nr 41, s. 61–79.
- [20] Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sacrum i sztuka*, red. Nawojka Cieślińska, Kraków 1989, s. 23–37.
- [21] Świerżawski W., *Przestrzeń sakralna i misterium liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1982, t. 35, nr 4, s. 269–276.
- [22] Szymiski A., *Kanon formy architektonicznej w kościele katolickim – współczesna koncepcja przestrzeni sacrum*, t. 1–2, „Prace Naukowe Politechniki Szczecińskiej”, nr 410, Szczecin 1990.
- [23] Węclawowicz-Gyurkovich E., *Polska architektura sakralna. Tradycja i współczesność. Kierunki poszukiwań twórczych w najnowszej architekturze*, „Nasza Przeszłość”, 1992, nr 78, s. 329–372.
- [24] Węclawowicz-Gyurkovich E., *Współczesna polska architektura sakralna w twórczości krakowskich architektów. Wybrane zagadnienia*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1996, nr 2–3, s. 321–329.
- [25] Węclawowicz-Gyurkovich E., *Postmodernizm w polskiej architekturze*, Kraków 1998.

### Sanctity in architecture

The notion of “sacral architecture” used with reference to Christian buildings is not fully correct, because in Christianity is not a material but a personal category. However, such a univocal doctrinal stand was in practice ignored, and in the history of Christianity it was often possible to come into contact with the opinion that sanctity is an attribute of works of art of the church. This kind of comprehension of sacredness, which finds its counterpart in the notion of sanctity, may be sought in the material components of

works of art, in the substance of the work or in its aesthetical values. Besides sacredness being understood as sanctity there also exists, sacredness comprehended as “sacrificing”, i.e. separating from the real world such features, which are reserved for God. In the history of Christianity buildings of cult attained this dimension of sacredness in many ways. The article presents the theory and history of sacredness of buildings of cult, from the time of the Old Testament to the end of the 20<sup>th</sup> century.