

PETER HÜNERMANN:

UOMINI SECONDO CRISTO OGGI.

L'ANTROPOLOGIA DI PAPA FRANCESCO

(Roma: Libreria editrice Vaticana,
2017, 112 stran,
ISBN 978-88-266-0053-6)

Německý katolický teolog Peter Hünermann (1929) je zastáncem věcných reforem církve. Po tzv. Kolínském prohlášení (1989) se značně zhoršily jeho vztahy s kard. J. Ratzingrem. Ozvěnou toho byla i reakce emeritního papeže Benedikta XVI. ohledně Hünermannovy účasti v knižní řadě v nakladatelství Libreria Editrice Vaticana s názvem *Teologie papeže Františka* (*Teologia di Papa Francesco*).

I. Uvedení do problematiky (s. 11–26). Podle Hünermanna je nejdříve nutné dobře pochopit adresáta teologické práce papeže Františka. Učení svého magisteria adresuje všem, dokonce u *LS* se obrací ke světové veřejnosti. I proto je jeho styl narativní a obrazný. Sám papež doporučuje určitý způsob četby, a to v závislosti na smyslu textu jako takového (*EG* 18). Teologie papeže Františka není teologií Benedikta XVI. z prostého důvodu: nebyla formována akademickými střety, tak typickými pro teologii německou. Podle autora jsou pro teologická studia Bergolia důležité roky 1965–1969,

kteřé byly zcela ve znamení koncilu v prostředí Latinské Ameriky. Otázky pro teologii vycházely ze situace chudoby, sociální vyloučenosti a zkušenosti neschopnosti liberalismu řešit politické i hospodářské problémy. Církev v Latinské Americe se pokouší o pastorační komplexnost (*pastoral de conjunto*), která by na ně odpovíděla. V Argentině se rodí hnutí *kněží pro třetí svět* (Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo), v Chile *křesťané pro socialismus* a skupiny, které se nechají vést *teorií závislosti* Gustava Gutierrezze (s. 12–16). Druhá latinskoamerická synoda v Medellínu (1968) chce uskutečnit evangelizaci ve světle koncilu a z tohoto podnětu vzniká *teologie osvobození*. Zaměření reforem se dotýká nejen církve, nýbrž i společnosti. Velký vliv na utváření teologie má lidová zbožnost, která se stává hnací silou reforem. V Argentině se soustřeďuje skupina teologů na Teologické fakultě v Buenos Aires kolem Lucia Gera, ke kterým byli jezuitští teologové spíš v opozici.

II. Základní charakteristiky teologické antropologie ve spisech magisteria papeže Františka (s. 27–40). Východiskem současné filosofické antropologie je *bytí ve světě*. Způsob, jímž je kladena otázka po člověku, formuloval Max Scheler († 1928) ve dvacátých

letech minulého století, kdy vůči Diltheyho († 1911) pojetí dějinnosti člověka a niterné psychologii postavil otázku nově: „Po desetiletí, jimž vládly dějiny, je naše doba první, v níž se člověk stal sám sebou a stal se problematický. Neví, kdo je, ale ví, že to neví!“ (s. 27). V dějinách byl člověk středem a metafyzika (odkaz na přesáženost) jej vymaňuje z přírody a staví do metafyziky. Změna světa spočívá v tom, že jeho středem již není člověk, středem není zájem o člověka, ale zájem člověka, který se stává středem a kterému má vše sloužit: věda, hospodářství, technika, (s. 29). Hünermann se ptá, jak se tento vývoj antropologie zrcadlí v teologické antropologii papeže Františka. Co pro papeže Františka znamená *byť ve světě*?

Již samotný název apoštolské exhortace *Radost evangelia* je vysvětlen slovem *hlásaného v dnešním světě*. Nejedná se o jedno ze čtyř evangelií, nýbrž o Boží slovo, radostnou zvěst, kterou „Bůh slíbil už předem ústy svých proroků ve svatém Písmě o svém Synu“ (Řím 1,2). Je to slovo o Božím Synu mezi námi. Jeho Slovo. Pro papeže je důležité, jak toto slovo zprostředkovat vírou, která dosahuje k člověku žijícímu v tomto světě. V jeho pohledu se dnešní člověk nachází v nové fázi: Je nutné proto nastoupit „novou etapu evangeli-

zace vyznačující se radostí z evangelia a ukázat putující církvi cesty příštích let“ (EG 1). Podíváme-li se na pastorální konstituci GS, vidíme, že odráží témata, která nacházíme u Gabriela Amenguala. Rozhodující je dívat se na nová témata antropologie *ve světle víry* (s. 34; LF 4). Proto je primární setkání s Kristem (EG 1). Základní premisa antropologická je tedy v takovém bytí ve světě, které je osvětleno evangeliem. Jen tak se filosofická antropologie proměňuje v antropologii teologickou (s. 35–36). Je odpovědí na absolutní ztrátu domova, kterou člověk prožívá (*Heimatlosigkeit*, M. Heidegger). Proto je dnešní svět hledání posvátného. Smrtelníkem je člověk, protože umírá, zvíře hyne, zajde nebo pojde. To, co se děje uvnitř umírání, je jiné u zvířete a jiné u člověka. Smrt je schránkou ničeho, ale tuto schránku drží v rukou člověk, který si je vědom svého umírání. Odchází z tohoto světa. Úkolem člověka – a to je jeho největší stupeň důstojnosti – je „naslouchat Božímu hlasu“ a „zakoušet radost z jeho lásky“ (srov. EG 2), tím se nikdy neunaví (EG 3). Tato radost je však jiná, než za co radost obvykle člověk považuje (EG 10). Hünermann shrnuje: Víra je způsob bytí, jímž člověk přebývá ve světě a přesahuje jej. Víra dává nové porozumění ději-

nám. Navíc je vírou člověk směřován k tomu stát se *bytím s ním*. Víra přináší obohacení člověku a zároveň mu dává uspokojivou životní dynamiku garantovanou Bohem (s. 40–41). Vírou je spojen jeho život s životem druhých.

III. Tělesnost (*corporalidad*) jako druhá základní charakteristika moderní antropologie (s. 41–60). Masivní nárůst empirických dat týkajících se vývoje člověka poznamenává antropologické přístupy k obecným teoriím vývoje. Fyzická podoba těla je součástí zkoumání kosmického vývoje. Otázka živého těla z hlediska biologického zařazuje tělesnost člověka do oblasti živých vyšších organismů a z tohoto hlediska je tělo zkoumáno, ať už v podobnostech nebo rozdílnostech od raných stadií vývoje nebo jejich modifikací, které mají programovat podobu budoucího těla. Tělesnost je zkoumána z hlediska filosofického (jako dějin filosofie těla; před-tělesná existence duše a existence duše po smrti těla: koncepce aristotelsko-tomistické či stoicko-platónské). Z moderních proudů je třeba zmínit především zkušenost člověka se sebou samým prostřednictvím fenomenologie tělesnosti (člověk je tělo a zároveň člověk má tělo¹).

Zde se rodí výraz *vzít do vlastnictví tělo, vlastnit tělo, mít tělo* jako skutečnost, kterou formujeme, kultivujeme, vychováváme a zosobňujeme (s. 45). Takto pojatá tělesnost je základem rozvoje různých podob dimenzí prostoru, jako místa pro člověka. Poslední diferenciací tělesnosti je rozlišení člověka v jeho mužství a ženství. Sexualita v tomto pojetí se stává nositelem svobody. Tělo je rovněž chápáno ve významu *blízkosti*, která umožňuje komunikaci, setkání a vztahy.

Tato východiska filosofické antropologie dneška nachází svoji odezvu i v textech současného magisteria (s. 46–54). Svojí šíří přesahuje antropologii, tak jak ji chápala teologická tradice od středověku až po neoscholastiku. Tyto texty neobsahují všechna témata, která jsou současné filosofické antropologii vlastní. Zde je možné uvést jen některé příklady: planeta Země jako místo přebývání má rysy osoby (personifikace země je tématem sv. Františka z Assisi; *LS 2*; s. 48; *LS 202*). Proto je třeba překonat „účelové uvažování“ (*LS 210*) a moderní mýty. Základem změny postoje je přijetí těla jako daru, stejně jako všeho tělesného, především v lidských a sociálních vztazích v duchu sociálního

1 Srov. Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner, 1955, § 47 a 48, s. 59–60.

paktu velké transformace.² Vize víry je onen prostředek, kterým analyzuje současnou krizi. Tím se mívá s očekáváním některých vědců, sociologů a světových vůdců, kteří ve své argumentaci odkazují na „fakta“ pro ně připravených týmů, které pro ně ve skrytosti pracují. Proto z jejich úst zaznívá námitka, že Františkovy vize jsou metaforou. Jsou to novodobí teisté, kteří se stávají největšími kritiky konkrétního vidění spásy očima papeže Františka. Papež podle nich překračuje jimi daný rámec, a proto nachází důvody, proč jeho přístup odmítají. Existují však i vědci a politici, kteří rozumějí dobře, o co se papeži jedná, a jeho přístup chápou jako inspiraci.³

Velmi zřetelně se dotýkají oblasti teologické antropologie ty části textů magisteria, které konkretizují podobu aktivity a angažovanosti ve prospěch světového společenství (činnost, praxe, práce a technologie, volný čas, kultura a příroda a technika, rozdílnost kultur a tradic, stavba společnosti, solidarita) (s. 54). Podle Hünermanna niternost Boha v lidské tělesnosti vyvolává nový typ od-

povědnosti vůči tělu, která je však v příkrém rozporu s nabízenými možnostmi s tělem manipulovat (s. 57–59). Tělesnost člověka se tak stává způsobem existence člověka z jedné strany a z druhé strany svědectvím vnímání vírou. Spiritualita (jako přítomnost Ducha, který je darován) pak harmonizuje i zachovává tyto dvě protikladné tendence v novém člověku.

IV. Zakládající charakteristiky v lidském bytí, v jeho tělesnosti: afektivita, jazykový projev, duchovní bytí a osoba ve stávání se lidským (s. 61–90). Afektivitu nahlíží Hünermann jako základní modalitu lidského bytí (s. 61–65). Filosofie objevuje afektivnost (*Befindlichkeit*) na počátku 20. století objevem světa citů, vnímání, smyslů a citlivosti. Kant považuje emoce samy o sobě vždy za nemoudré.⁴ Zároveň vyzdvihuje princip *apatie*, protože vášnivost „je největší překážkou svobody“, „je nemocí, které se hnusí každý lék“.⁵ Je to právě Max Scheler, který emoci našel místo ve filosofické reflexi. Heidegger hovoří o *emotivní situaci* (*Befindlichkeit*), o bytí člověka *naladěném emotivně* (*Gestimmtsein*), jež tvoří jeho *existenciální konstituci*. Na nich pak

2 *Welt im Wandel, Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin: WBGU, 2011.

3 Srov. *Laudato si' – Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franciskus*, ed. Wolfgang George, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2017.

4 IMMANUEL KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 207, § 75.

5 IMMANUEL KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 226, § 80.

zakládá svůj výklad existence ve světě (s. 62). Paul Ricoer († 2005) navíc jeho pohled prohloubil (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950; *Finitude et culpabilité*, 1960). Gabriel Amengual se odkazoval spíše na José Ortegu y Gasset († 1955) a Josefa Piepera († 1997).

Papež o afektivitě hovoří nejvíce v *AL*, a to ve vynikajícím exegetickém rozboru *Písně písní* a *Prvního listu Korintťanům*. Odvolává se na Tomáše Akvinského, který se táže, zda je v Bohu nutnost nebo láska, slavnou větou: *primus motus voluntatis et cuiuslibet appetitiva virtutis est amor* (I., q. 20. a. 1). Emotivita je součástí lásky (*AL* 143–146). Manželství je zde vymezeno jako Boží povolání dvou lidských bytostí uzavřít vzájemně smlouvu pro život, a to tím, že se vzájemně sobě otevrou, a to poutem, které je nerozlučitelné a úplně a podobá se vztahu Krista a církve. V této životní úmluvě dostávají příslib Boží pomoci (s. 64).

Primární pole filosofického bádání se nachází v jazyku a lingvistice (s. 65–75). Zatímco v 17. a 18. stol. byl jazyk považován za „výraz myšlení prostřednictvím libovolně zvolených znaků“⁶, počátkem 19. stol. se setkáváme s fi-

losofickou reflexí jazyka, která se stává v moderní filosofii stěžejní. Pro Heideggera je jazyk „podstatnou syntézou existence a je klíčem k její otevřenosti“. Důležitým se stává studium funkce a struktury jazyka. Z tohoto hlediska lze podle Hünermanna ukázat některé prvky teologického pochopení jazykového uschopnění člověka, jak jej podává moderní lingvistika jako věda. Hünermann klade následující otázku: Odráží se tato bezpříkladná kvantita nových koncepcí, vztahů, rozdílných přístupů v teologické antropologii v textech magisteria papeže Františka? Odpověď hledá ve třetí kapitole *EG*: *Zvěst evangelia*.

Již nadpisy jednotlivých podkapitol (Veškerý Boží lid zvěstuje evangelium; Homilie; Příprava na kázání; Evangelizace, která prohlubuje *kérygma*) podle něj ukazují na důležité otázky lingvistiky. Slovo Boží se obrací na každého člověka a ve víře nachází odpověď (*DV* 2–3). Jazyk zvěstování je projevem víry a tak byla ustanovena první komunita věřících jako cíkev.

Další formou ohlašování evangelia jsou *mystagogické katecheze*. Zde se rodí krása jazyka církve. Je *cestou krásy* (*via pulchritudinis*) (*EG* 167). Na tyto tři základní podoby zvěstování navazuje proces *osobního doprovázení* (*EG* 169–173).

6 Jochem HENNIGFELD, „Sprache. II., Philosophisch,“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr, 2008, s. 1608.

V něm se jedná o dosažení *pravé svobody* v podmínkách dnešního světa. Poté je možné plně rozvinout další podoby četby Slova, které slouží k růstu celého společenství věřících a prohloubení víry, jako jsou studium bible, katecheze o bibli a biblické katecheze, komunitní duchovní četba (*lectio divina*) a exegeze.

Tématem teologické antropologie je otázka bytí člověka jako osoby (s. 75–89). Hünermann nejdříve představuje panoráma celé této otázky v současné filosofické antropologii. S otázkou *vědomí* přichází do moderní filosofie nutnost pojednat o *duchu člověka*. Amengual se odkazuje na Searlovo *Mente, language y sociedad*⁷ a Kennyho *La metafísica de la mente*.⁸ Duch (*espíritu*) je ztotožněn s *mens*, schopností člověka rozvíjet své intelektuální postoje. Protože pojem osoby odvisí bezprostředně od fenoménu ducha, Hünermann rekapituluje pojednání na toto téma. Je třeba rozlišit *vědomí* od *vědomí sebe sama*. Vědomí je vědomím něčeho, nelze je definovat, protože *vědomí něčeho* nese v sobě rysy toho, co nazýváme axioma. Vědomí něčeho ústí do *zkušenosti*, která vyvolá-

vá *pozornost vůči zkušenosti*, proces, jenž vede k *pochopení zkušenosti*.

S těmito základními koncepty lidské subjektivity autor s odvoláním se na Amenguala seznamuje se současnými filosofickými reflexemi nad otázkou *mens* člověka (s. 79). V závěru této části shrnuje výsledky svých zjištění. Především rozporuje tvrzení: *Já jsem moje tělo*, popřípadě tvrzení *Mám tělo*. Navrhuje formulaci, která sleduje celistvost člověka: *Člověk je duch*, popřípadě *Člověk má ducha*. Uvádí následující argumenty:

a) Duch (nebo spiritualita [*espiritualidad*] ve smyslu *duchovní ráz*) člověka nedefinuje určitou nezávislou část člověka, ale jeho úplnost a celistvost: duch je vtělený a začleněn do těla.

b) Duch definuje onen rozměr člověka, jímž je specificky lidský: jeho rozum, vůle, svoboda, vědomí, *mens*, jejichž uskutečnění se vždy odehrává v těle a prostřednictvím těla.

c) Duchem je definován ten princip činnosti v člověku, který nemůžeme připsat jeho biologii, i když jedná díky ní a ve spojení s ní; jsou procesy, které nemohou vycházet čistě z přirozenosti, protože se setkávají s rozumem, vědomím, svobodou, zvolenými hodnotami, tvořivostí.

d) Duchem se obrácíme k sobě samým, ke své intimitě, k tomu, co

7 John R. SEARLE, *Mente, language y sociedad*, Madrid: Alianza, 2001.

8 Anthony KENNY, *La metafísica de la mente*, Madrid: Grupo Planeta, 2000.

je definováno subjektivně a osobně. Člověk jako duch je ten, kdo může tvrdit, že má tělo, a tedy že „Já jsem moje tělo“.

e) Tak duch vymezuje onu radikální otevřenost člověka ke skutečnosti a k bytí, které propůjčuje charakteristickou schopnost poznávat, svobodně se rozhodovat a otevírat se pravdě a dobru (s. 79–80).

Hünemann konečně odkazuje na podrobné pojednání o dějinách a významu pojmu *osoba* od starověku přes biblický pohled, patristické a scholastické hledisko až po moderní dobu.⁹ Zde podává intelektuální panoráma, jímž byla ovlivněna akademická sféra v Argentíně. Její diskuze byla součástí toho, o čem přemýšlel Jorge Mario Bergoglio. Zde se nachází také pojmy, které se staly pro teologickou antropologii papeže Františka důležité, jako například rozdíl mezi bytím totožným se sebou samým (*mismadad*; lat. *idem*) a bytím sám sebou – *ipseitou* (*ipsedidad*; lat. *ipse*).

Základní témata současné filosofické antropologie jsou reflektována v zásadě dvojím způsobem: buď v popsání utrpení a zla v osobním a sociálním životě

člověka nebo v popisu současných výzev, které vyrůstají z evangelia nebo z života společenství církve (s. 87). Papež rád odhaluje rizika, se kterými se dnešní společnost a současná církev potýkají. Tak například hovoří o *duchovním zesvětštění* (výraz Voltairův [† 1778]), kde „se skrývá za zdáním religiozity, a dokonce lásky k církvi (...), lidská sláva a osobní blahobyť“ (EG 94).

V. Pohled na současné situace, který vychází ze základních charakteristik lidské existence (s. 91–103). V páté kapitole Hünemann upozorňuje na změnu svého metodologického přístupu. Odklání se od komparace filosofické a teologické antropologie, kterou doposud s odkazem na práci G. Amenguala užíval. Chce spíše ukázat na značnou rozdílnost jeho přístupu od způsobu argumentace papeže Františka v EG, LS a AL. Pojmy *peníze* a *ekonomie* používá papež František v mnohem radikálnějším významu a rámuje je do teologického pojednání teologii vlastním způsobem, takže témata pojednávána ve filosofické antropologii se jeví z této perspektivy jako nedostatečně zakotvena v empirické skutečnosti, z které vychází teologické analýzy papeže Františka. Proto dochází papež František k radikálnějším stanoviskům, jako například „Ne peně-

9 Max SCHELER, *El puesto de l'hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 1981; Peter F. STRAWSON, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid: Taurus, 1989.

zům, které vládnou, místo toho, aby sloužily“ (EG 57–58), „Ne ekonomii vyřazování“ (EG 53–54), vyjádření k ekologické krizi (LS, třetí kapitola) nebo sociálním a ekonomickým deformacím, které ovlivňují život rodiny (AL, druhá kapitola).

Podle papeže Františka teologické zhodnocení současné sociální situace vyžaduje popis „kontextu, ve kterém žijeme a jednáme“ (EG 50). Je si vědom toho, že se pohybujeme na půdě *přemíry diagnóz*, které neumožňují ve své podstatě vstup evangelia do života lidí, protože si chtějí zachovat „svoji metodologii způsobem, který je neutrální a sterilní pouze hypoteticky“ (tamtéž). Papež dává přednost *evangelnímu rozlišování* a rostoucímu uschopnění číst *znamení doby*.

Rozlišování duchů je termín, který je užíván v mnišské duchovní tradici a přejal jej sv. Ignác do svých *Duchovních cvičení*. Zde se jedná o rozhodování ve věci života věnovaného slávě Boží, a to podle vlastního osobního povolání, a to v rozlišení, které se týká velmi konkrétních životních situací a okolností. Rozlišování vnesl do dokumentů Druhého vatikánské-

ho koncilu Jan XXIII. (GS 4). Papež František ukazuje, co to znamená pro něj *nyní a zde* (s. 98–99). Je si vědom historického zlomu, který prožíváme (EG 52). Tváří v tvář moci, která stojí za využíváním technologií až k vyřazení člověka ze společnosti (EG 53).

Autor sám vidí svoji práci jako součást kritické reflexe, která má v evropském civilizačním okruhu své místo již od dob Platona, Aristotela a sv. Tomáše Akvinského. Tyto souvislosti, ke kterým dochází filosoficko-teologická reflexe v nastolovaných antropologických otázkách, neviděla tak zřetelně ani doba osvícenská, ani barokní scholastika nebo pozdější neoscholastika. Nová teologická antropologie se odlišuje od té předchozí. Více se zabývá tématy dogmatickými a tematizuje kerygmatickou roli teologie. To jsou dva základní komponenty změny pastoračního paradigmatu církve *dnes a zítra*. Zde, podle Hünermanna, však stojíme na pouhém začátku. V textech současného magisteria jsou ukázány velmi dobře směry, kterými je možno se ubírat dále.

Pavel Ambros

PETR ČORNEJ:

JAN ŽIŽKA: ŽIVOT A DOBA
HUSITSKÉHO VÁLEČNÍKA

(Praha: Paseka, 2019, 853 stran,
ISBN 978-80-7432-990-6)

Dlouho očekávané dílo dnes patrně největšího českého odborníka na husitskou epochu a problematiku, Petra Čorneje se dostalo do rukou čtenářů několik týdnů před Vánocemi roku 2019. Autor a patrně i editor tímto způsobem směřují k roku 1420, kdy si budeme mimo mnoho jiného připomínat šesti sté výročí známé bitvy na Vítkově, vzniku čtyř pražských artikulů a mnohem většího vojenského střetu na pankrácké pláni poblíž Vyšehradu. Snad se sluší podotknout, že právě v onom roce 1420 se někdy v dubnu narodil také budoucí český panovník Jiří z Poděbrad (srov. s. 243).

Kolega Čornej začíná svým způsobem bez úvodu, přímo nás jakoby bere za ruku a provází Trocnovem, tedy místem pravděpodobného narození Jana zvaného Žižka. Některé klíčové informace týkající se autorových pohnutek se nacházejí svým způsobem skryty nikoli na konci textu knihy, nýbrž až za opravdu velmi pěknou obrazovou přílohou pod titulem „Závěrečné slovo“ (srov. s. 658–659).

Myšlenku napsat knihu o nepřemožitelném českém vojevůdci pojal kolega Čornej již jako chlapec, a proto lze tvrdit, že jeho šedesát let staré předsevzetí nyní došlo naplnění. Dovolím si podotknout, že studium pramenů není jediným předpokladem hlubšího porozumění odhalované postavě, protože nikoli zanedbatelnou složkou tohoto procesu je životní zkušenost. Dalo by se říci, že badatel může hlouběji proniknout do tajů Žižkovy mysli, až když dosáhne věku jeho obrácení, věku, kdy vstoupil jako protagonista na scénu velkých dějin. To ale není všechno, s nitrem hluboce věřícího Žižky může chápatvé souznít pouze ten, kdo má sám obdobnou náboženskou zkušenost. Všechny tyto předpoklady kolega Čornej splňuje. Sám autor přiznává, že se na uvedené dovršení svého životního díla poctivě připravoval po několik desetiletí. To, co jsem doposud konstatoval, by mělo probouzet hlubší zájem nejenom ze strany historiků, ale také teologů.

Ten, kdo monografii poctivě přečetl, bude souhlasit s autorovým tvrzením, podle něhož zásadně zamítl jakoukoli projekci současných problémů do husitské tematiky a snažil se vše vyložit tak říkajíc zevnitř. Jedná se tudíž o velmi poctivý pokus očistit historickou paměť národa od nejrůz-

nějších nánosů z doby obrození, vznachu první republiky a také z epochy rudé totality. Jako recenzent mohu opět jenom potvrdit, že dílo je napsáno čtivě, takže strhne i neodborníka. Kdo někdy psal odborný text, ví velmi dobře, že právě tento způsob prezentace výsledků vlastního bádání klade na autora značné nároky. Po pravdě řečeno, ne jeden z nás si po přečtení této velmi obsáhlé monografie povzdechne: Kdybych tak dokázal pracovat s rodným jazykem jako Petr Čornej. Jeho jazyk je po výtce literární, zajímavě a formulačně překvapivě tvůrčí. S tím ovšem souvisí také další záležitost, na niž nás kolega Čornej v závěrečném slovu neupozorňuje, totiž to, že nezůstává pouze na rovině poctivé historiografické práce, ale jako muž, který dosáhl věku moudrosti, odvážně vstupuje i na rovinu filosofie dějin. Čornej sice nepromítá naše problémy do doby velkého husitského válečníka, nicméně to neznamená, že by z nabytého poznání nedokázal vyvozovat nic, co by nás dnes nepřivádělo k hlubšímu zamyšlení.

Jestliže Petr Čornej poznamenává, že musel text zkracovat a že mnoho odborných titulů se do velmi obsáhlé použité literatury nemohlo vejít, dovolil bych si vyslovit neskromné přání, totiž zda by v příštích letech nemohl spatřit

světlo světa jakýsi dodatek, případně druhý díl této velmi vzácné monografie. Asi nebudu sám, kdo by po přečtení tohoto svazku podobnou výzvu vyslovil.

Popisovat krok za krokem všechny jednotlivosti, jimž Petr Čornej věnuje svou badatelskou pozornost, by evidentně vedlo k textu, který by svým rozsahem překračoval rámec nikoli recenze, ale spíše velmi obsáhlé studie. Omezím se proto na to nejpodstatnější, přičemž kritérium výběru nemůže nebýt do značné míry subjektivní, neboť půjde o věci, které hlouběji oslovily pisatele předkládané recenze.

Petr Čornej poctivě přiznává, že o Janu Žižkovi před rokem 1419 toho moc nevíme. Datum jeho narození lze klást do počátku šedesátých let čtrnáctého věku, tedy někam mezi léta 1361–1363 (srov. s. 17–18). Byl tedy zhruba o deset let starší než Jan Hus. Trocnovští zemaní byli vlastně většinou svobodnými sedláky. Označení „Žižka“ se s vysokou mírou pravděpodobnosti vztahuje k nehoďě, která budoucího velkého vojevůdce postihla někdy v adolescenci a v jejímž důsledku ztratil jedno oko. Zda to byla levá nebo pravá zřítelnice, to s jistotou nevíme (s. 33–36). Vyobrazení blízka jeho době upřednostňují pásku na levém oku. Víme také, že jako voje-

vůdce jezdil na bílém koni, což lze chápat jako obyčej, který má kořeny hluboko v antice.

Jak již bylo řečeno, o prvních zhruba sedmapadesáti letech Janova života toho opravdu moc nevíme. Pramenný materiál je vskutku notně útržkovitý. Relativně malý statek, konkrétně asi dvacet hektarů nepříliš úrodné půdy, mohl dávat výnos kolem tří až pěti kop grošů, což na uživení rodiny nestačilo. V letech 1389–1405 se Žižka pravděpodobně věnoval vojenské námezdní službě mimo hranice Českého království. Možná působil na Moravě. Žižka se poté v roce 1405 objevuje vrodném kraji jako člen bojové skupiny Matěje Vůdce (s. 48). Tato bratrstva se nechávala najímat v lokálních šlechtických válkách, zatímco v dobách „nezaměstnanosti“ se její členové živili, jak se dalo, leckdy také přepadáním kupeckých vozů. V této době ulpěla na Žižkových rukou krev jednoho rožmberského služebníka. Víme také, že občas si přilepšil na úkor kupců, kterým odebral zboží, které chtěli prodat. Roku 1409 se jihočeská skupina rozpadla a Žižka se ocitl na seznamu psanců. Hrozilo mu setkání tváří v tvář s českobudějovickým mistrem popravčím. Z uvedeného důvodu se odebral zase na Moravu, tentokrát jako bo-

jovník v družině známého harcovníka Jana Sokola z Lamberka.

Panovníci sice museli dbát na dodržování práva, nicméně osmí hoši byli také vítanou posilou řádných armád, a tak není divu, že pan Sokol – možná i s ohledem na blížící se velkou válku mezi Polskem a Litvou na jedné straně a Řádem německých rytířů na straně druhé – požádal v témže roce Václava IV. o milost pro bratra Žižku. Prosbě bylo vyhověno a do Budějovic putoval panovníkův list, v němž se nařizovalo, aby Českobudějovičtí přestali Žižku považovat za psance hodného stětí. List je datován 25. dubna 1409 a vznikl na hradě Žebrák. Zatímco vůdce bratrstva skončil s hlavou na špalvu, Jan Žižka díky konexím vyvázl bez úhony. Sluší se snad připomenout, že právě v této době začalo prudce eskalovat napětí kolem postavy mistra Jana Husa.

Velká válka proti Řádu německých rytířů se odehrávala v letech 1408–1411 a Jan Sokol se jí zúčastnil na polské straně, za níž pod jeho velením srdnatě bojoval také Jan Žižka. Čeští bojovníci většinou stáli na polské straně, nechyběli ale ani jejich soukmenovci v žoldu Řádu. Nevíme, co bylo s Žižkou v letech 1411–1419. Nejpozději v roce 1419, ale asi o nějaký rok dříve, byl v Praze a sloužil jako ostraha králova sídla na Starém

Městě. Mohl ale být v Praze už v roce 1411. Zda se setkal s Janem Husem jako kazatelem v Betlémě, anebo nikoli, je tudíž více než sporné. Velkou otázkou je také značně rozšířené mínění, podle něhož by Žižka měl být osobní ochranou královny.

Žižka pravděpodobně zakoupil jeden dům, který pak prodal a následně si pořídil levnější a menší stavení. Navázal kontakty s členy Václavových rádců z řad nižší šlechty, mezi nimiž bych rád připomenul Jana Řitku z Bezdědic,¹ který od roku 1416 působil jako vyšehradský purkmistr a následně pak v letech husitské revoluce jako domažlický hejtmán. Vždy byl s Žižkou v dobrých vztazích.

Zajímavá je také informace, podle níž v západních Čechách nejeden šlechtic stál již v letech 1414–1417 na straně Zikmunda proti králi Václavovi. Žižka již tehdy mohl bojovat za svého panovníka proti těm, kteří následně

vytvořili plzeňský landfrýd a vojensky vystupovali proti husitům po roce 1420.

Po Husově a Jeronýmově upálení to v Čechách vřelo. Právě v oné době dochází k Žižkovu obrácení. Z nelítostného námezdního bojovníka se stává horlivý zastánce reformního hnutí. Důvody jeho konverze vystihuje Petr Čornej následovně: „Stárnoucí dvořan se bál pekla, a dobře věděl proč“ (s. 132). Byla to obava o spásu vlastní duše, která pohnula Žižku k nastoupení nové životní cesty. Není vyloučeno, že v oněch měsících našel dobrého kněze v Janu Želivském (s. 146), s nímž se také podílel na organizaci první pražské defenestrace v roce 1419. Právě při této příležitosti vystupuje tak říkajíc ze stínu jako bojovník revoluce tak říkajíc z lidu.

Zda Žižka podlehl adventistické mentalitě konce roku 1419, tedy očekávání Kristova druhého příchodu, nevíme. Každopádně je zajímavé, že se uchýlil do Plzně, Města Slunce, které bylo prohlášeno jako jedno z útočištných míst. Tehdy zde měla rozhodující slovo husitská menšina v čele s knězem Korandou. Možná i otrlý voják tedy očekával brzký druhý příchod Páně. V okolí Plzně také Žižka svedl první větší bitvu pod praporem kalicha, a to u Nekmíře proti Bohuslavovi ze Švamberka.

1 Otázkou je, zda jeho rod byl vázán původně na Lhotu – Řitku u Prahy, anebo na dvorec Bezdědice poblíž Hostomic pod Brdy. Není vyloučeno, že právě ve zmíněných Bezdědicích se nacházejí v hloubce asi jeden a půl metru pod povrchem u domu č. 2 zbytky zdíva nějaké původní tvrze. Narazil jsem na ně někdy v roce 1983 při výkopových pracích, protože v té době patřilo ono stavení mým rodičům.

Došlo k tomu v lednu nebo v únoru 1420.

V březnu 1420 byla husitská Plzeň obležena. Žižka věděl, že hájit město s početnou pátou kolonou uvnitř nedávalo vojensky smysl, a proto vyjednal příměří, které umožnilo asi čtyřem stům příznivců pod obojí opustit Plzeň. Dlužno podotknout, že obdobný postup se v dalších letech několikrát opakoval. Bylo to zanedlouho v Praze, později například v Hradci Králové. Válečník Žižka upřednostňoval výběr terénu mimo městskou fortifikaci.

Dne 25. března se pak odehrála bitva u Sudoměře. Filmové znázornění boje, jak ho známe z pověstného zpracování z roku 1955, nesmíme brát příliš vážně (s. 211). Zkrátka a dobře, Žižka se svými vydržel na bojišti až do druhého dne, a proto byl považován za vítěze. Každopádně mu šlo hlavně o to, aby své lidi dostal do rodícího se Tábora, a to se vojevůdci zdařilo. Mimochodem, pověstné válečné střetnutí pomyslného Davida s Goliášem se odehrálo v den svátku Zvěstování. Husitští kronikáři viděli v těchto souvislostech prst Boží, případně jakýsi Boží soud, vítězství vnímali jako Boží zázrak. Kolega Čornej podotýká, že, prakticky viděno, to do jisté míry určitý zázrak byl,

vezmeme-li v potaz vojenskou sílu bojujících stran (s. 213).

Následují děje kolem založení Tábora a především vzrušené události kolem první křížové výpravy v roce 1420. Ve svatém týdnu, tedy ve dnech 1. až 7. dubna došlo k volbě tábořských hejtmanů, mezi nimiž figuroval také Jan Žižka. Záhy na to táboritě dobývali Sezimovo Ústí, následně Sedlec, kde došlo k děsivým ukrutnostem. Dlužno ovšem podotknout, že upalování duchovních opačné strany jako první praktikovali odpůrci husitské reformy. Podobných hororových skutků se dopouštěli například Kutnohorští, převážně němečtí horníci a měšťané, kteří byli tvrdými odpůrci strany pod obojí. Taková byla doba, tak se nakládalo s protivníky. Pokud by někdo chtěl vytýkat podobné záležitosti Žižkovi a jeho vojákům, měl by si uvědomit, že tutéž výtku musí adresovat také protistraně.

Zároveň si dovoluji podotknout, že silně zakořeněné názvosloví označující husity jako protivníky katolíků není z teologického hlediska zcela adekvátní. Nevidím důvod, proč názorově umírněné husitské skupiny ostře vykazovat z katolické církve, jejíž součástí se mimochodem cítily, jak na to ukazuje další historický vývoj, duch kompaktát a existence

utrakvistické složky české katolické církve. Přimlouval bych se, aby se do budoucna strany definovaly důsledně jako ta pod obojí a ta pod jednou. Umírněný utrakvismus, který se nakonec projevil jako jediná nosná platforma pod obojí, patří k historické identitě české katolické církve, s čímž může leckdo nesouhlasit, protestovat proti tomu, nicméně to je tak všechno se s uvedeným holým faktem dá dělat.

O Žižkovi a jeho vojácích platí, že zpravidla neušetřili duchovní pod jednou, když odmítli přistoupit na podávání krve Páně laikům. Pokud se jedná o ženy a děti do patnácti let, tak v naprosté většině případů byly tyto osoby ušetřeny, což o řádění vojáků pod praporem kříže bohužel často neplatilo. Někdy se ale zřejmě ani velkému vojevůdci nepodařilo zamezit běsnění jeho bojovníků zachvácených během krvavé řeže. Pověstné jsou děsivé scény z tehdejšího Německého, dnes Havlíčkova Brodu. Mimochodem, Žižka sám si tento masakr vyčítal a v jednom ze svých listů vybízel své spojence k tomu, aby se v onom městě znovu sešli, modlili se a káli za prolitou krev. Jan Žižka měl určitě svědomí. Jeho postupy proti nepřátelům mají svůj základ ve starozákonních biblických textech, které v dané souvislosti kolega Čornej uvádí

(srov. např. s. 338 – Dt 20,10–14). Nespornou předností Čornejova zpracování je úcta k víře našich předků a také uctivost k teologii a krystalická konfesní korektnost, což bohužel není u našich historiků pravidlem.

Obležená pravobřežní Praha v polovině roku 1420 představuje rozhodně velké téma. Hrad, Malá Strana a Vyšehrad byly v Zikmundových rukou. Střet na Vítkově, kde na malém opevnění Žižka s asi třemi desítkami osob hájil přístupovou cestu do Prahy, která umožňovala přisun potravin, nebyl velkou bitvou, nicméně to bylo velmi důležité měření sil. Došlo k němu 14. července 1421 na den Pán, tedy v neděli. Čornej odhaduje, že Zikmund měl u Prahy k dispozici nanejvýš třicet, možná pětatřicet tisíc vojáků. Větší počet je vyloučen především z logistického hlediska, k němuž přistupuje také ekonomický zřetel takového podniku. Na Vítkov² mohlo zaútočit kolem dvanácti set bojovníků. I zde lze hovořit o jakémsi zázraku, uvažíme-li počet bojovníků na jedné a druhé straně. Výsledek zmíněné bitvy však nezměnil nic

2 Tendence pojmenovat vrch Vítkov jako Žižkov jsou patrné již v patnáctém století. Definitivně pak byl název příslušné pražské čtvrti stvrzen v sedmdesátých letech předminulého století, a to v souvislosti s novým kultem husitství.

na tom, že o čtrnáct dní později byl Zikmund na Hradě slavnostně korunován za českého panovníka.

Zajímavá je politická stránka první křížové výpravy, protože čeští páni pod jednou si rozhodně nepřáli zničení hlavního města Českého království. Také tak zvaní legitimisté, páni pod obojí, kteří stáli na jedné straně se Zikmundem, neboť si přáli nastolení pořádku, dělali vše pro to, aby odvrátili drancování města. Zikmund sám neměl nejmenší zájem na zpusťování svých dědičných z tehdejšího hlediska velkoměst. Chápal, že kruté drancování hlavního města by proti němu postavilo celý národ, jemuž chtěl vládnout. Není tedy divu, že došlo k jednáním. Zikmund by klidně čtyři artikuly přijal, nemohl ale jít proti rozhodnutí církevní instituce, jejíž zástupci byli ochotni diskutovat o třech artikulech, přičemž přijímání pod obojí laiky vnímali jako praxi z dob prvotní církve, nicméně také jako záležitost spadající do kompetence nynější církevní hierarchie, která jasně řekla, že ne. Přijetí této výjimky by tudíž v jejich očích znamenalo podkopání centralisticky vnímané církevní autority, a proto neexistovala jakákoli střední cesta. Není vyloučeno, že část svatováclavského chorálu, v níž zaznívá ono „nejde zahynouti nám, ni budoucím“,

vznikla právě v době obležení uvnitř pravobřežní Prahy (s. 284).

Žižka pak z částečně osvobozené Prahy obrátil své kroky do jižních Čech, takže velké bitvy u Vyšehradu dne prvního listopadu, tedy na Všech svatých, se osobně neúčastnil. Nejenom podle Čorneje byla právě tato bitva onou rozhodující, která znamenal krach první kruciáty proti zastáncům podobojí. Padlo zde několik set šlechticů. Následovalo „čištění“, tedy dobývání hradů a tvrzí kolem Prahy, které byly na straně Zikmunda. Mimo jiné v této době došlo také k vyvrácení Nového hradu u Kunratic a ke zničení velké části rozsáhlé knihovny Václava IV. U hanobení těla Václava IV., uloženého tehdy na Zbraslavi, Žižka s velkou mírou pravděpodobnosti nebyl osobně přítomen. Jen těžko si lze představit, že by dovolil takové nakládání s tělem svého bývalého chlebodárcem; jen těžko si lze představit, že by něco takového dopustil muž, který dbal na svou vojenskou a rytířskou čest.

Dlužno podotknout, že taktiku vozové hradby Jan Žižka nevynalezl, protože se používala již v dobách před husitskou revolucí (s. 210). Český vojevůdce ji ale zdokonalil a zejména schopností zvolit výhodný terén tvořivě dovedl k dokonalosti. Velmi důleži-

tým opěrným bodem Žižkových vojsk bylo město Písek, řada horlivých husitů se rekrutovala z Klattovska. Žižka měl zřídka více než 2000 bojovníků, významná však byla tak zvaná tekutá složka, tedy místní sympatizující sedláci, kteří se příležitostně přidávali k pevnému jádru tábořského vojska.

Začátkem roku 1421 Žižka operoval na jihu a bojoval proti plzeňskému landfrýdu. Táhl také Podbrdskem a dobyl Rokycany. Zikmund se na to stáhnul z Plzně. V březnu došlo k dobytí Chomutova, při vpádu do města prý bylo zabito na tisíc tři sta lidí. Následně se vzdaly Louny a město Slaný. Zajímavé je, že Žižka se vyhnul Mostu s převážně německy mluvícím obyvatelstvem pod jednou. Zdá se, že v pozadí tohoto počínu byl dřívější Žižkův slib Mosteckým, že proti nim nebude bojovat, když ho propustí ze zajetí. Dodržování slibu patřilo k rytířské cti, na niž vojevůdce velmi dbal (srov. s. 364).

Zajímavá je epizoda týkající se tábořských odpadlíků, které tábořská obec vnímala jako heretiky. Asi tři sta z nich se usadilo poblíž Příběnic. Žižka je zajal. Ti, kteří se nesprávných názorů odmítali odříci, byli v Klokotech upáleni. Jednalo se o dvacet až padesát osob. Lze bez jakéhokoli

uzardění říci, že Jan Žižka, člověk prosté a velmi pevné víry, se vlastně choval jako horlivý inkvizitor, který vymycoval herezi násilnými prostředky. Podobal se tak, zcela paradoxně, mnoha mužům, kteří totéž dělali jako představitelé oficiální církve před ním i po něm. Zmíněný násilný řez způsobil na Táboře jednak úlevu, jednak hrůzu a děs. Právě tady začíná roztržka mezi Žižkou a Tábořem.

V dané souvislosti bych rád zvýraznil velmi zajímavý Čornejův postřeh. Platí, že Petr Chlečický byl proti násilí, a tudíž se jeví jako vyhraněný protipól nesmlouvavého válečníka Žižky, nicméně i v jeho spisech se projevuje touha po zničení odpůrců kalicha, takže ona protikladnost v sobě tají také nemalou mentální podobnost (srov. s. 603).

Celý rok 1421 se odehrávaly lokální boje, při nichž táborité i pražské křídlo husitství posilovali své pozice v jednotlivých městech Českého království. Na Moravě ovšem Zikmund pány pod obojí notně zatlačil do kouta. Velmi důležitý byl tak zvaný Časlavský sněm počátkem června 1421, na němž figurovali nejenom páni pod obojí, ale také někteří páni pod jednou. Snahou bylo nastolit pořádek v zemi a spojit se proti zahraniční intervenci, která neustále hrozila.

Po sněmu Žižka vyrazil na jihozápad a dobýval hrad Rabí, kde přišel i o druhé oko. Zda oslepl nadobro, anebo mu nějaký zbytek zraku přece jen zůstal, nevíme. Pokud bylo zranění oka způsobeno střelou z kuše, musela být notně zbrzděna hledím přilby, protože jinak by musela vojevůdci způsobit smrt (s. 400). Hejtman polních vojsk se pak léčil v Praze. Kolega Čornej se v dané souvislosti vyslovuje k pravosti tak zvané časlavské kalvy, tedy zbytku horní části lebky, která je mnohými považována za Žižkův ostatek. Český historik projevuje v dané věci velkou kritičnost a vyslovuje vážné pochybnosti o pravosti této relikvie (s. 401). Na jiném místě podotýká, že již v sedmnáctém století došlo ke spálení údajných Žižkových ostatků právě v Čáslavi.

V této době Jan Želivský, konkrétně 30. června 1421, provedl v Praze převrat a na radnice Nového i Starého Města dosadil své straníky (s. 409). V této souvislosti se v české literatuře vyskytuje slovo „teokracie“, což osobně nepovažuji za adekvátní, protože se nejedná o „bohovládu“, nýbrž pouze o určitou „kněžovládu“, a proto bych upřednostňoval výraz „hierokracie“. Použití tohoto výrazu by navíc korespondovalo s požadavkem jednoho ze čtyř pražských artiklů, který se přece

staví proti světskému panování duchovních, nikoli však proti vládě Božího zákona, tedy Boha samotného. Upřímně řečeno, Želivského počínání v nejednom člověku vyvolalo otázku, zda se zde charismatický kazatel vlastně nezpronevěruje právě tomuto zásadnímu ujednání. Není vyloučeno, že právě tehdy začíná pronikat pomyslný písek do soukolí jménem Žižka – Želivský.

Ve dnech 4. až 7. 7. 1421 se v Praze konala kněžská synoda. Arcibiskup Konrád z Vechty se formálně připojil ke straně pod obojí. Došlo k potvrzení autority Jakoubka za Stříbra, zásadním pramenem pravd víry je Písmo a učení prvních koncilů. Stvrzeno bylo také udělování sedmi svátostí, přičemž byl rozhodně odmítnut eucharistický remanentismus, s čímž Žižka horlivě souhlasil, protože právě na víře v reálnou přítomnost Kristovu v eucharistii stála jeho naděje na spásu a také celý zápas, který s takovou horlivostí vedl od roku 1419 (s. 412). Již v této době měl vojevůdce zřejmě velmi blízko ke královéhradeckému knězi Ambrožovi.

Nedlouho poté pražské oddíly pod vedením Želivského vytáhly do severních Čech a oblehly Most, který záhy nabídl kapitulaci, již Želivský z nepochopitelných důvodů odmítl. Následně pátého

srpna, shodou okolností na svátek Panny Marie Sněžné, utrpěly pražské oddíly potupnou porážku. Želivského vlivu v Praze to pochopitelně nepřispělo.

Následovala krátká epizoda tak zvané druhé křížové výpravy, která byla odražena v západních a severních Čechách v září roku 1421 (srov. s. 421). Žižka v té době likvidoval adamy poblíž Veselí nad Lužnicí (s. 429). Komunistická ideologie v nich chtěla vidět představitele chudiny, dokonce jakýsi zárodek ateismu (s. 432), což byla evidentně účelová deformace historické skutečnosti. Ve skutečnosti se jednalo o sektu, která neuznávala duchovenstvo a chovala se velmi svérázně. Potravu si její členové opatřovali loupežemi a měli na svědomí také vraždy. Jejich likvidací si Žižka vysloužil uznání nejenom ze strany pod obojí, ale také od nejednoho příslušníka strany pod jednou (s. 431).

V prosinci roku 1421 pobýval Zikmund v Jihlavě a chystal se na další vpád do Českého království. Prvního prosince Praha slavnostně vítala Žižku a jeho vojáky. Osmého prosince, na svátek Neposkvrněného početí, pak vojevůdce vyrazil směrem na východ, aby učinil přítrž Zikmundovu vpádu. Velel nejenom táboritům, ale také některým příslušníkům pražské strany. U Kolína se Žižkovi obra-

na nezdařila, a proto se se svými bojovníky stáhnul do Kolína.

Husitské šiky posilovaly o nově přišedší skupiny i o již zmíněnou tekutou složku, a tak se karta obrátila. Kutná Hora je obtížně hájitelná, a proto Zikmund ustoupil k Německému Brodu, kde se devátého ledna 1422 odehrála velká bitva. Po dobytí města následoval strašlivý masakr, jemuž padlo za oběť snad až tisíc pět set osob. Část husitů porušila respektované normy, z čehož Žižka rozhodně nebyl nadšený. Jeho list ze dne 26. března 1423 obsahuje výzvu k pokání na místě, kde husité zhřešili. Nicméně po slavném vítězství následovala husitská vojenská paráda a Žižka byl pasován na rytíře Božího (s. 450). V Praze zanedlouho poté padl Želivský, kterého jeho odpůrci vylákali na radnici, kde ho nechali s několika jeho stoupenci setnout. V Praze propukly bouře, které vedly ke ztrestání osnovatelů zmíněného komplotu. Praha byla nábožensky rozdělena po dalších sto let, v nichž převrat stíhal převrat.

Peripetiím s požádaným českým králem Zikmundem Korybutovičem v této recenzi nebudu věnovat větší pozornost. Každopádně Žižka byl proti kompromisům stran kalicha. Dohoda umírněných husitských proudů s tolerantnějšími pány

pod jednou byla pro radikální husity velmi nebezpečná, protože by je uvrhla do izolace, v jejímž důsledku by je čekal krutý konec přisouzený vzbouřencům a škůdcům zemského míru.

V následujících měsících Žižka operoval především na jihu, kde trval boj mezi Tábořem a panem Oldřichem z Rožmberka a také s plzeňským landfrýdem. Možná zavítal také na svůj vlastní hrad Kalich v severních Čechách. Víme každopádně, že Žižka svolal na sedmého dubna 1423 sněm do Německého Brodu, kterého se zúčastnili jeho straníci a také zbytky orebitského hnutí, které procházelo vážnou krizí. Za tím vším byl Žižkův rozchod s Tábořem. Tamní kněží se totiž začali klonit k remanentistické koncepci eucharistie, ke knězovládě, což vše se Žižkovi hnusilo stejně jako tábořská liturgická praxe zcela bez ornátů. Jako voják byl Žižka určitě husitský radikál. Z teologického hlediska byly jeho názory mnohem méně vyhraněné než ty, které shledáváme u tábořských duchovních. Jeho pevná víra v reálnou Kristovu přítomnost v eucharistii pro věřícího katolíka představuje něco navýsost pozitivního. Každopádně právě počátkem dubna 1423 v Německém Brodu se zrodila nová východočeská platforma husitství s Žižkou v čele (s. 498). Petr Čornej

se domnívá, že při této příležitosti také vznikl tak zvaný Žižkův vojenský řád, ve skutečnosti programové prohlášení nového východočeského Žižkova husitského svazu (s. 524).

Nové bratrstvo okamžitě napadlo statky pana Čenka u Vartemberka, který byl sice pod obojí, nicméně následně se přiklonil na stranu krále a císaře Zikmunda. U Hořic v dubnu 1423 Žižkovi bojovníci pana Čenka na hlavu porazili. Na tomto místě, konkrétně u kostela svatého Gotharda, byl také roku 1873, čtyři sta padesát let poté, vztyčen první pomník Jana Žižky na našem území (s. 505).

Pražané a jejich východočeští spojenci vytáhli na pomoc moravským husitům. Žižka dané situace využil, či spíše zneužil, a za pomoci kněze Ambrože se zmocnil Hradce Králové. Nejenom z tehdejšího, ale i z dnešního hlediska se jednalo o chování, které asi nebudeme hodnotit jako vzor vojenské cti. Po zprávě o Žižkově převratu v Hradci se u města záhy objevili bojovníci předtím odědší na Moravu. Žižka je porazil před městem u Strauchova dvora. Bylo to poprvé, co se střetly dvě husitské strany. Žižka měl dokonce osobně roztržiti lebku pražskému knězi, který před znepřáteleným vojskem nesl eucharistii (s. 515). Zda přitom skutečně řekl: „Musel

jsem toho kněze přece posvětit“, je otázka. Z hlediska pražské strany bylo Žižkovo jednání nečestné (s. 518). Pánové z Kunštátu patřili k Žižkovu uskupení, nicméně nejsou uváděni písemně jako takoví pod oním vojenským řádem (s. 529). Dovolím si podotknout, že vojevůdce důrazně vyžadoval, aby jeho vojáci před bojem obrátili mysl k Bohu a prosili jej za pomoc.

Žižka následně vstoupil do Kutné Hory, Čáslavi, na Kolín si ovšem netroufnul. V Čáslavi Žižku oblehli Pražané, jimž se ale dokázal ubránit. Nová síla ve spektru husitských myšlenkových proudů byla definitivně na světě. Zakladatelská role charismatické osobnosti Jana Žižky, který dokázal v lidech vzbuzovat důvěru i nadšení pro společný zápas, je evidentní. Po jeho smrti to pozůstali bojovníci stvrdili tím, že si začali říkat sirotci (s. 529). O následujícím Žižkově výpadu směrem na Moravu toho mnoho nevíme, rozhodně se ale nedostal do horních Uher, jak si to dříve myslel například František Palacký (s. 533–540).

V tehdejším vnitropolitickém spektru Českého království Žižka působil jako rušivý element. Většina zúčastněných si přála zklidnění celkové atmosféry a postupný návrat k normalitě. Země trpěla nedostatkem potravin, dovozového

zboží, protože na České království bylo uvaleno embargo. Velmi svízelná situace panovala zejména ve spojitosti s kritickým nedostatkem soli. Tábor od velkého vojevůdce dával také ruce pryč. Dne 16. října se konal zemský sněm v Praze, na němž se podíleli nejenom pod obojí, ale také pánové pod jednou. Projevuje se budoucí duch kompakť, konkrétně šlo o smír s katolickou církevní organizací pod podmínkou tolerance laického kalicha (s. 544). Jako teolog si nemohu odpustit poznámku, že to s sebou nese evidentní odklon o vnímání přijímání pod obojí jako nutné podmínky spasení, což představuje nastoupení cesty k věroučně přijatelné formě utraktivismu. Žižku tehdy považovali zúčastnění jako vážnou překážku kýženého smíru. V dané souvislosti dokonce došlo k pokusu o Žižkovu likvidaci prostřednictvím nájemného vraha. Celý podnik byl ale odhalen, a tak nakonec vojevůdce touto cestou odstraněn nebyl (s. 546).

V květnu 1424 Žižka operoval s velkou vojenskou silou snad až sedmi tisíc mužů a tři set vozů v jižních Čechách a na území plzeňského landfrýdu. Praha v této době zaznamenala vzestup nové kazatelské hvězdy, žáka Husova a Jakoubkova, Jana z Rokycan.

Počátkem července se Žižka dostal vojensky do úzkých u Kostelce nad Labem. Opět jako mnohokrát předtím se mu podařilo téměř zázračně vyváznout. Jeho strategická dovednost a vynalézavost v kritických situacích byla obdivuhodná. V červnu u Malešova Žižka porazil pražské vojsko posílené o oddíly z plzeňského landfrýdu. Jednalo se o vrcholný projev jeho strategické geniality. Následně dobyl města Kouřim, Český Brod a Nymburk. V září se Žižkovy ozbrojené síly objevily pod Prahou. Dne 14. září, na svátek Povýšení svatého kříže, z města vyšel Jan Rokycana a zřejmě i Korybut, aby se Žižkovi omluvili, na což vojevůdce reagoval kladně, a tak byl obnoven smír mezi nepřátelenskými husitskými frakcemi.

Následovalo společné tažení na pomoc moravským kališníkům. Od šestého října Žižka obléhal Příbyslav. O pět dní nato zemřel. Z výroku, že to bylo na hlízu, nevyčteme pravou příčinu smrti. Mohla to být rakovina, mohla to být otrava krve z jakéhokoli důvodu. První pohřeb se konal v Hradci Králové. Následně za velmi nejasných okolností měly být Žižkovy ostatky přeneseny do Příbyslavi. Opustíme-li romantické představy, nezbyváá než konstatovat, že velký vojevůdce v letech 1423–1424 spíše rozděloval, než

spojoval, že byl překážkou celkového zklidnění neutěšené situace (s. 578).

Jaký tedy byl nejslavnější český vojevůdce? Neznáme jeho vzhled, nevíme, jaké měl vlasy, oči, hlas, jak byl vysoký. Každopádně jeho podniky a přesuny svědčí o nebývalé fyzické kondici více než šedesátiletého dobrodruha. Každopádně to byl muž prosté, nespekulativní a velmi pevné víry (s. 589). A právě zde nachází Petr Čornej základní klíč k interpretaci této kontroverzní hodnocené osobnosti. Dovolím si říci následující: Mrtvý hrdina, dobrý hrdina. Zaživa byl na obtíž, po smrti se však velmi záhy projevuje tendence k jeho účtě. Táborité i sirotci si ho nechali vymalovat. Existoval dokonce kališnický kostel zasvěcený svatému Žižkovi. V šestnáctém století v listinách ke všem svatým v rámci korunovačního rituálu nacházíme invokaci: „svatý Žižko – oroduj za nás“ (s. 607).

Je evidentní, že Palacký byl vůči Žižkovi značně kritický. Naproti tomu Tomek vytvořil idealizovanou, ba mýtickou podobu velkého mistra bitev. Právě Tomkův Žižka se pak objevuje ve filmové trilogii z padesátých let minulého století. Pekařův Žižka je blíží Palackého pojetí a staví se proti Tomkově idealizaci. Mezi tyto velikány

české historiografie se nyní řadí také Petr Čornej, jehož zpracování působí jako balzám léčící naši národní paměť, balzám vymývající ideologické sebeprůměty minulých dob do velkého vojevůdce, který před námi nyní stojí se vším, co o něm nevíme a trochu také s jistotou známe. Je to člověk pevné víry, nesmírně odvážný a rozhodný, člověk, který kvůli svému přesvědčení jde i proti obrovské přesile s vírou ve svého Pána. Podle mne právě tento rys Žižkova charakteru je fascinující a inspiřující, i když zároveň nebudeme přejímat dobové násilnictví krutost. Dle mého soudu právě ona statečnost, rozhodnost, ochota jít proti přesile ve jménu vlastního přesvědčení, to všechno oslovovalo legionáře za první světové války i mnohé statečné syny našeho národa za druhé světové války.

Autor tohoto zásadního historického díla správně podotýká, že jak katolíci, tak nekatolíci by měli už jednou provždy opustit svá stará ideologická klišé a pohledět do tváře skutečnému Žižkovi, vnímat jeho slabosti, jeho hříšnost, ale také kajcnost a jeho nespornou velikost. Je to krok, který po nás vyžaduje poctivý ekumena, která na synchronní rovině nevyhnutelně předpokládá, abychom se poctivě vyrovnali s problémy na diachronní rovině. Snad bychom

si už jednou provždy měli uvědomit, že naši společní předkové tehdy nepochybně patřili jak mezi Žižkovy bojovníky, tak mezi jejich odpůrce a soupeře. Nu a bratr Petr Čornej, byť člen ČČSH, jako poctivý historik projevuje v celém svém díle vzorovou ekumenickou korektnost, za což mu patří nemalé uznání a dík.

Ctirad Václav Pospíšil

MAREK ŠMÍD:

*VATIKÁN A NĚMECKÝ NACISMUS
1923–1945*

*(Praha: Triton, 2019, 331 stran,
ISBN 978-80-7553-668-6)*

Předložená monografie představuje součást pomyslného triptychu. První, již vydaná kniha byla věnována problematice poměru Vatikánu k italskému fašismu,¹ třetí, připravovaná badatelská publikace, bude sledovat linii poměru Vatikánu k totalitnímu komunismu. Určitý problém představuje dostupnost archivních materiálů, které mají badatelé k dispozici ve vatikánských studovnách zatím pouze do února 1939. Předeseílám,

1 Srov. Marek Šmíd, *Vatikán a italský fašismus*, Praha: Triton, 2017.

že uvedená historická práce přináší velmi mnoho jednotlivin a detailů, které v následující prostorově limitované recenzi není možno prezentovat v plném rozsahu.

V úvodu autor vymezuje téma a upozorňuje na tisíce a tisíce materiálů, které musel prostudovat. Jak jsme již zvyklí, kolega Šmíd věnuje svou pozornost především materiálům diplomatického rázu, které mají vcelku pochopitelně někdy také zpravodajskou povahu. Dále jsme informováni o odborné literatuře věnované danému tématu a důsledně upozornění na dva extrémy, z nichž jeden spočívá v nemilosrdném odsuzování pasivních postojů Pia XII., zatímco druhý nekriticky obhajuje chování tohoto římského pontifika v době druhé světové války. Autor se distancuje od obou svým způsobem předsudečných přístupů a snaží se vnímat historické dění nikoli černobíle, což je evidentně jediný přístup, který působí věrohodně.

První kapitola, která ovšem nese číslo II, protože úvod je označen číslem I, což nepovažuji z metodologického hlediska za právě šťastné, nás seznamuje s politickými a náboženskými poměry v Německu před rokem 1933. Jsme uvedeni do příběhu, který počíná vznikem Německého císařství

v roce 1871, protože bez tohoto historického kontextu není možno porozumět následujícím dějům.

Následně se pojednává o poměru Vatikánu k Německu v počátečních dvou desetiletích minulého století, což pochopitelně zahrnuje dobu první světové války. Vzhledem k dalšímu historickému vývoji je podstatné, že v roce 1917 se E. Pacelli stal papežským nunciem v Mnichově, takže budoucí papež Pius XII. velmi dobře poznal německou kulturu a problematiku spjatou s německou politikou. Měl možnost jednat s rakouským císařem a uherským králem Karlem I., s německým generálem, který se později stal německým prezidentem Hindenburgem. Postoj Vatikánu v I. světové válce se vyznačoval neutralitou a snahou o nastolení spravedlivého míru. V roce 1919 musel mnichovský nuncius čelit rudým, kteří násilně porušili exterritorialitu jeho nunciatury, kterážto zkušenost bezesporu přispěla k vyhraněně antikomunistickým postojům pozdějšího Pia XII. V roce 1920 byla nunciatura přenesena do Berlína. Mnichovská nunciatura byla uzavřena až v roce 1934. Řeč je také o Hitlerově pivnicovém puči, o nábožensko-politických poměrech Výmarské republiky a o pozadí Hitlerova nástupu k moci.

Druhá kapitola (III, s. 94–198) je věnována problematice poměru Svatého stolce k Německu od nástupu nacistů k moci po vypuknutí II. světové války. Jsme tedy v chronologické oblasti, do níž má kolega Šmíd hlubší vhled díky prostudování dostupných materiálů ve vatikánských archívech. Autor před námi vykresluje postavu papežského nuncia v Německu v inkriminovaném období Cesara Orseniga. Problém poměru k nacismu nejenom u církevních představitelů a věřících nevyhnutelně kolísal, protože nacismus byl přitažlivý svým antikomunismem. Na druhé straně znepokojení vyvolával antisemitismus, vyhrocený nacionalismus, neupřímná a klamavá prohlášení směrem ke katolické církvi, již Hitler a většina čelních nacistů bytostně nenáviděli, byť byli často jejími matrikovými příslušníky. Hovoří se pochopitelně také o zrodu encykliky *Mit Brennender Sorge* z roku 1937. Jsme zpraveni rovněž o Anšlusu Rakouska, vůči němuž se v době, kdy se připravoval, italští fašisté stavěli odmítavě. Itálie postoj změnila v roce 1937 po Hitlerově návštěvě Apeninského poloostrova. Mimochodem, bezprostředně po zabrání Rakouska byli uvězněni četní rakouští biskupové a kněží (s. 168). Určitě velmi zajímavá je

informace o encyklice proti rasismu připravované Piem XI., která nebyla zveřejněna kvůli jeho odchodu z tohoto světa. Jeho nástupce Pius XII. nebyl bojovník, spíše se jednalo o opatrného diplomata, který měl obavy, aby otevřeně konfrontační postoje k nacistické diktatuře nevedly ke zhoršení beztak již těžko únosné situace katolíků v Německu a Rakousku.

Třetí kapitola (IV, s. 198–285) líčí problematiku postojů Vatikánu k nacismu v době druhé světové války. Dozvídáme se, že v Německu bylo na počátku války zhruba 33 procent obyvatelstva katolického vyznání. Kolega Šmíd nepojednává o protektorátu Čechy a Morava, nicméně obecně poznamenává, že česká katolická církev byla v této době sražena na kolena a mnoho duchovních přišlo o život (s. 217). Velmi zajímavé je, že Vatikán neakceptoval trvalé začlenění území Sudet do německých diecézí.

Již v roce 1940 došlo k vyhnání jezuitů z Německa, protože nacisté je pokládali za své úhlavní nepřátele. Papež považoval německé katolíky za první oběť nacismu. Němečtí biskupové byli v opravdu svízelné pozici. Na jedné straně jim konvenoval antikomunismus, nemohli se stavět ostře proti národovectví, na druhé straně vníma-

li s velkými obavami potlačování církve, likvidaci svobody a pronásledování Židů. Velmi odvážně protestoval proti pronásledování řeholníků, eutanazii a antisemitismu münsterský biskup C. A. von Galen. Nacisté uvažovali o jeho násilném odstranění, nicméně kvůli veřejnému mínění od toho ustoupili.

V prvním válečném období se Vatikán stavěl do nadstranické pozice a usiloval o ukončení bojů a návrat hranic před Anšlus Rakouska. Vatikán si přál obnovení předválečného Rakouska, Československa, Polska, Maďarska, Francie a Belgie. Podotýkám, že není divu, když výrazně antiklerikální prezident E. Beneš se snažil v době svého exilového působení o uznání ze strany Vatikánu. S postupem válečného dramatu došlo k velmi důležitému kroku na poli postoje Vatikánu k demokracii, která se nyní jevila jako mnohem přijatelnější alternativa vzhledem k nelidským diktaturám, tedy vzhledem k hrůznému nacismu a nelidskému komunismu.

Podkapitola (IV. 4) je věnována postoji Vatikánu k otázce pronásledování Židů v Německu. Do popředí vstupuje postava probošta z berlínské katedrály sv. Hedviky Bernarda Lichtenburga (1875–1943), který jako kazatel nemilosrdně antisemitistické prakti-

ky třetí říše kritizoval. V roce 1941 byl zatčen a o dva roky v koncentračním táboře zemřel. Tento odvážný duchovní byl svatořečen v roce 1996. Zostření postoje nacistů k Židům přinesl rok 1941, kdy se profiluje jejich masové vyvražďování. Proti tomu se vyslovil ve vánočním proslovu z roku 1942 Pius XII., když odsuzoval masové a rasově motivované bezpráví (s. 251–252). Zároveň je třeba vysvětlit opatrnost Pia XII., který měl obavy, že jeho otevřené vystoupení by stálo životy mnoha lidí v Německu, jiných okupovaných zemích, a v případě kritiky Sovětského svazu také na území zmíněné velmoci. Papež ovšem poměrně odvážně odmítl vyhlásit křížovou výpravu proti komunismu a požehnat tažení do Sovětského svazu.

Po roce 1941 Pius XII. sice neopustil pozici neutrality, nicméně Vatikán dával stále jasněji najevo, že stojí na straně protinacistických sil. Američtí katolíci velmi těžce nesli do jisté míry nevyhnutelné válečné spojení USA se Sovětským svazem. Velmi důležité byly přátelské kontakty mezi Piem XII. a americkým prezidentem F. D. Rooseveltem, který vyslal ke Svátému stolci svého osobního zplnomocněnce. Řádné diplomatické vztahy mezi USA a Vatikánem byly nastoleny až v osmdesátých letech za prezidenta R. Reagana.

V souvislosti s postupem spojenců z jihu směrem k Římu došlo 24. 7. 1943 k pádu Mussoliniho vlády a následně německé ozbrojené síly okupovaly zbytek ještě neosvobozené Itálie. Existoval dokonce plán na internaci Pia XII., jenž o tom byl zpraven, a pro jistotu podepsal abdikaci, která by vstoupila v platnost v okamžiku jeho deportace. Pius XII. se zasloužil o záchranu tisíců italských Židů, kteří se skrývali v církevních objektech. Výrazně přispěl k prohlášení Říma za otevřené město, a tak se mu podařilo uchránit ho od větších válečných pohrom.

V závěru (s. 286–291) kolega Šmíd dle mého soudu zcela po právu konstatuje, že Pia XII. rozhodně nelze označovat jako „Hitlerova papeže“. Zároveň zůstává otevřena otázka, zda opatrná strategie, jejímž účelem bylo nezhoršovat situaci katolíků pod nacistickou hrůzovládou, byla ta nejlepší možná. Hovoří se také o pomoci církevních struktur při útěku řady nacistických zločinců z Evropy.

Zde kolega Šmíd podotýká, že pomáhat pronásledovaným patří k vlastní povaze Kristovy církve.

Kniha Marka Šmída je prvním takto rozsáhlým odborným zpracováním dané problematiky v českém jazykovém prostředí. Je nesporně velmi užitečná i proto, že zejména starší generace v naší zemi namnoze podlehly komunistické propagandě, která prezentovala Němce jako nepřátele a nacisty. Povinností nejenom historika je prolamovat bludný kruh kolektivního obviňování a poukazovat na skutečnost, že miliony Němců, zejména Židů a křesťanů, byly prvními oběťmi nelidské diktatury. Kniha obsahuje pochopitelně také řadu odborných přínosů, které se týkají detailů z oblasti dokumentace diplomatické stránky poměru Vatikánu ke třetí říši. Dílo je napsáno velmi přehledně, Šmídův jazyk je kultivovaný, četba knihy je proto příjemným zážitkem. Monografii hodnotím jako velmi kvalitní a nesporně přínosnou.

Ctirad Václav Pospíšil