

1. Svět Středomoří kolem roku 1095

Geografické představy pozdního 11. století se od dob starověku takřka nezměnily. To je potřeba si uvědomit, než začneme podrobněji zkoumat dobu křížových výprav. Na konci této epochy, v jejímž průběhu došlo k tolika různým zvrátům, se totiž změnila i tato zažitá představa: nadále sice platilo učení Alexandrijce Ptolemaia, učenci se nicméně stále intenzivněji zabývali jeho spisy a jejich zájem vedl k opětovnému prosazení učení o kulatosti země, které původně vytvořili Řekové, v raném středověku však vlivem encyklopedisty Isidora ze Sevilly takřka upadlo v zapomnění. Především se však v době kruciát výrazně východním směrem rozšiřují znalosti obydlené Země. A to ve smyslu skutečného, zčásti mapujícího popisu, a nikoliv prostého opakování starší tradice. Naopak v období mezi největším rozmachem římské říše a křížovými výpravami se geografický horizont Evropy vlivem christianizace podstatným způsobem rozšířil pouze v římsko-německé říši, Skandinávii a v některých oblastech východořímské říše.

Z evropského úhlu pohledu leželo těžiště světa kolem roku 1095 ve Středomoří. Zde sídlil papež, zde ležela hlavní města východořímské i západořímské říše, Konstantinopol (Byzanc) a Řím. Císařská koruna Západu byla sice vázána na německého krále, německý (nebo, jak se tehdy říkalo římský) král ji však mohl obdržet pouze v Římě a jen z rukou papeže. Pokud odhlédneme od Španělska, tvořilo Středomoří dělicí čáru mezi oběma velkými monoteistickými náboženstvími, křesťanstvím a islámem. Zhruba řečeno drželi severní pobřeží křesťané a jižní muslimové. V místech, kde muslimové tuto hranici severním směrem překročili (s. 12), se je dařilo vytlačit, jako ve Francii (kolem roku 973) a na Sicílii (1091), nebo se o to křesťané alespoň pokoušeli, jako v případě Španělska.

Mohli bychom očekávat, že v době příprav na rozhodnou odvetu proti islámu, který na Starém kontinentu od 8. do 10. století způsobil tolik neštěstí, byla Evropa jednotná. Kontinent se úspěšně vypořádal s bezprostředními následky těchto invazí, které ještě zhoršily vpády Normanů a Maďarů a byl znovu na vzestupu. Chyběl však jakýkoliv byt' jen náznak jednotné politické vůle, již kdysi představovala říše Karlovců. Soudobá Evropa byla naopak zmítána řadou vážných vnitřních konfliktů. Reformované papežství, posílené v 11. století, se v tzv. boji o investituru snažilo setřást poručnictví světské moci, jehož nejviditelnějším symbolem byl obřad investitury, v němž král prstenem a berlou uváděl biskupy a opaty říšské církve do jejich církevních úřadů, u nichž si **na základě práv vlastnického kostela** nárokoval výsostná práva. Právě císař byl v tomto zápasu přirozeně hlavním protivníkem papeže. Císař Jindřich IV. (1056–1105) se zcela odvrátil od stávajícího papeže a uznával pouze vzdoropapeže a svého chráněnce Wiberta z Ravenny (Klement III., 1080–1100). Boj o investituru sice po kající pouti Jindřicha IV. do Canossy (1077) a následném pádu císařova papežského protivníka Řehoře VII. (1073–1085) již překročil svou vrcholnou fázi. Císař byl nicméně stále v církevní klatbě a dohoda, dosažená nakonec konkordátem uzavřeným v roce 1122 ve Wormsu, se ještě dlouho ani nezačala rýsovat. Jakýkoliv papež, který by za těchto okolností plánoval křížovou výpravu, musel každopádně ze svých úvah vynechat císaře. Něco podobného však platí i pro krále Francie a Anglie. Filip I. Francouzský (1060–1108) byl totiž v roce 1094 exkomunikován za to, že před několika lety zapudil svou ženu a anglický král Vilém II. Ryšavý (1087–1100), potomek Viléma Dobyvatele, který v roce 1066 dobyl anglosaskou Anglii, byl příliš zaměstnán konsolidací normanské moci a nadto vedl většinou výrazně proticírkevní politiku. Severní Itálie byla zapletena do bojů mezi papežstvím a císařstvím a jižní část Itálie před nedávnem dobyli Normané, kteří odtud vyhnali Byzantince a Saracény. Z Pyrenejského poloostrova se Asturie-León, Navarra a Aragonie společně s Portugalskem snažili vyhnat muslimy, což se jim definitivně podařilo až v roce 1492.

Od roku 1054 nebyla jednotná již ani křesťanská církev.¹ Dodnes nezhojený církevní rozkol zdánlivě vyvolala západní vsuvka do vyznání víry, kterou Východ nehodlal bez odporu přijmout, společně s liturgickým sporem, zda při slavení eucharistie užívat kvašený či nekvašený chléb. Podobně důležitou roli však hrály i církevně-politické a politické otázky jako byl problém primátu Říma, rivalita mezi východořímským a západořímským císařstvím, mimoto i rostoucí odcizování v ritu a teologii mezi oběma větvemi křesťanské církve, řeckým Východem a latinsky hovořícím Západem. Kulturní odlišnosti obou světů byly příliš výrazné na to, aby bylo možné trvale udržet křesťanskou jednotu. To však neznamená, že by v roce 1054 byly zpřetrhány veškeré vazby mezi Východem a Západem. Právě naopak: snaha o dosažení církevní unie prolíná papežskou politikou v průběhu celého středověku a výrazným způsobem ovlivnila i dějiny křížových výprav. V Římě si byli dobře vědomi, že schizma nezbavuje Západ zodpovědnosti za křesťanské bratry na Východě. Již v roce 1074, v předvečer křížových výprav, plánoval Řehoř VII. tažení na Východ, aby byzantské říši poskytl pomoc proti seldžuckým vpádům (níže s. 32), i když podle všeho ne zcela nezištnou. V roce 1078 zcela změnil svou politiku, jakmile se dozvěděl, že smlouva mezi jihoitalským normanským vévodou Robertem Guiscardem a byzantskou princeznou, na jejímž uzavření se krátce předtím podílel, se v důsledku palácové revoluce v Byzanci stala zcela bezpředmětnou. Papež exkomunikoval nového byzantského císaře a své opatření rozšířil i na Alexia I. Komnena (1081–1118), který se po další palácové revoluci zmocnil trůnu. Byzantská říše tak po dlouhém období zmatků konečně získala v každém ohledu schopného panovníka. Na unii obou církví za těchto okolností přirozeně prozatím nebylo ani pomyslení.

Normané, kteří již v roce 1071 dobyli Bari a připravili tím Řeky o jejich poslední opěrný bod na Apeninském poloostrově, zaútočili ve stejném roce, kdy na trůn nastoupil Alexios, rovněž na byzantský Epiros. Alexiovi Komnenovi se s pomocí Benátek podařilo Normany vyhnat, Robert Guiscard se navíc kvůli nepokojům v jižní Itálii musel vrátit do svého panství, kde roku 1085 zemřel. Nejvíce z toho výtěžily Benátky, jež se nechaly odměnit rozsáhlými obchodními privilegii, které narušily tradiční obchodní systém Byzance. Tento úspěch byl i základem trvalého politického vlivu Benátek na jaderském pobřeží a zároveň odrazovým můstkem pro další expanzi na úkor Byzance do východního Středomoří a oblasti Levanty.

Mnohem nebezpečnější než Normané však pro byzantskou říši byla situace na území islámu. Již záhy po Muhammadově smrti se ukázalo, jak nesmírná politická průbojnost se skrývá v novém náboženství. S křídly, jež jim poskytla idea džihádu, (tedy svaté války, která se od své křesťanské varianty zásadně odlišovala především v tom, že od samého počátku se jak v teorii tak v praxi jednalo o útočný podnik) postupovali Arabové v doslova dechberoucí expanzi východním i západním směrem. Ve druhé polovině 7. století ovládli celou západní Afriku. Roku 711 se Umajjovec Tárik přeplavil přes Gibraltarskou úžinu a porazil vizigótskou říši. Arabskou expanzi se podařilo zastavit až Karlovi Martellovi v roce 732 v bitvě u Poitiers. Arabské výboje nicméně směřovaly i do jiných částí Evropy. Zatímco na Východě vážně ohrožovali byzantskou říši, na Západě obsadili Sicílii a usadili se v jižní Itálii. Zde uštědřili roku 982 velmi citelnou porážku římskému císaři Otovi II. Ze svých opěrných bodů na provensálském pobřeží pustošili ničivými nájezdy jižní Francii a Švýcarsko. Ovládali alpské průsmyky a v jednom náhlém útoku, který vzbudil velké pozdvižení, se jim v roce 972 v průsmyku sv. Bernarda podařilo zajmout všeobecně uctívaného clunyjského opata Majoluse. Karta se však od té doby začala obracet a křesťané se postupně zmohli na řadu energických protiúderů. Arabové byli vytlačeni z Francie a Normané je vypudili i z Itálie a Sicílie. Ve Španělsku se jim samozřejmě podařilo usadit se

¹ S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford 1955.

mnohem pevněji a *reconquista*, tedy křesťanské znovudobývání poloostrova, zde trvala až do konce středověku.

Z náboženského hlediska byl rovněž islám rozpolceným náboženstvím, rozděleným na sunnity a ší'ity. Vývoji této roztržky je nutné v následném výkladu věnovat poněkud detailnější pozornost, protože právě v době křížových výprav výrazně ovlivnila dějiny islámu.² Oba náboženské směry vznikly v návaznosti na situaci, jež nastala po Muhammadově smrti. Zatímco jedna skupina uznala za chalífu (tj. náměstek Proroka) Abú Bakra, jenž patřil k úzkému okruhu Muhammadových druhů, jiní muslimové byli přesvědčeni o tom, že mnohem lepšími nároky disponuje Alí, Muhammadův bratranec a zeť, který se později skutečně stal čtvrtým chalífou. Jeho stoupenci sami sebe nazývali ší'ité (Ší'at Alí, tj. strana či přívrženci Alího) a za chalífy uznávali pouze jeho potomky. Druhá strana naproti tomu zvolila za označení vlastních řad výraz sunnité, neboť její zástupci byli přesvědčeni o tom, že zachovávají pravověrnou tradici (tedy sunnu, tj. ústně tradované výroky Muhammada). K sunnitskému směru se klonili zejména abbásovští chalífové v Bagdádu, kteří se povznesli k moci pouze díky vyhlazení právoplatných chalífů z rodu Umajjovců, což je nutilo zaujímat obzvláště ortodoxní postoje. Vzhledem k tomu, že Alí měl několik manželek, bylo jen otázkou času, kdy se ší'ité rozpadnou na více skupin. Všechny směry nicméně sdílely hlavní učení, podle něž musí být souvislá řada imámů (nástupců Alího) v určitém okamžiku přerušena, protože poslední imám působil ve skrytu a posléze se měl objevit jako mahdí, eschatologická postava spasitele, která naplní celou zemi spravedlností a obrátí jí na ší'itský islám. Panoval však spor o tom, kterým imámem končí jejich souvislá řada. Jednotlivé ší'itské směry se podle počtu uznávaných imámů dělily na zastánce pátého, sedmého či dvanáctého imáma, přičemž tzv. dvanáctníci tvořili umírněné křídlo, zatímco stoupenci sedmého imáma, kteří považovali za mahdího Ismá'íla, představovali extrémní odnož, jejíž příslušníci byli označováni za ismá'ílity. Díky svému sociálně revolučnímu zaměření a pevné vazbě na cechovní společenství se ismá'ílija rozšířila a v roce 909 byl touto odnoží v severní Africe založen fátimovský chalífát (od roku 973 se sídlem v Káhiře), který konkuroval Abbásovům v Bagdádu. Fátimovský chalífa byl považován za zjeveného mahdího. Ani to mu však nepomohlo a podobně jako jeho rival v Bagdádu velmi záhy upadl do závislosti na vojsku a byrokracii. Když egyptský vezír al-Afdal roku 1094 prosadil do funkce chalífy mladého a poddajného al-Mustalího místo nejstaršího syna předešlého chalífy Nizára, ztratili Fátimovci přízeň ismá'ílitů, kteří se nyní rozhodli podporovat především extrémní křídlo nizáritů, jejichž perská odnož proslula jako asasíni. Toto označení vzniklo zkomolením slova hašiš v latině. Prostřednictvím zmíněné drogy se asasíni měli údajně uvádět do opojného stavu. Tuto radikální skupinu, jež povýšila vraždu na náboženskou povinnost a politickou zbraň a zároveň se vyznačovala velmi přísnou disciplínou, vedli tzv. „velmistři“, jak bychom je asi mohli nejuvýstižněji nazvat. Na počátku 12. století se usadili rovněž v severní Sýrii. Byli krvavě pronásledováni sunnity a do oblastí vnášeli prvek nejistoty a teroru, jenž ohrožoval jak místní sunnity tak křesťany, jejichž strachu propůjčili ve 13. století dosti výmluvný výraz trubadúři z evropského Západu. Svou činností se radikální frakce snažila především zabránit vzniku jednotné sunnitské fronty, jež se utvářela nejen proti křížáckým státům, které se zrodily postupně v průběhu první křížové výpravy, ale rovněž proti ší'itům, což bylo ku prospěchu nových křížáckých panství.

² B. LEWIS, *The Isma'ílites and the Assassins*, in: *A History of the Crusades* 1, ed. M. W. Baldwin, Madison–London 1969, s. 99n. M. G. HODGSON, *The Order of the Assassins*, Haag 1955.

Z politického hlediska byl svět islámu 11. století stále doménou Arabů, jedním z jeho určujících prvků však bylo i postupné pronikání Turků do střední Asie.³ Původní šamanistickou víru vyměnili Turkové v průběhu 10. století za sunnitský islám. Čerstvý příliv bojovného nomádského živlu fakticky zachránil islám, neboť Arabové právě v této době začali výrazně ztrácet na politické průbojnosti. Zejména to platí pro Seldžuky, turecký kmen, jehož vládci dokázali za dobu nepřesahující výrazně 50 let vytvořit obrovskou říši, jež se rozkládala na území od Chorásánu, přes Irák až k hřebenům Kavkazu, na západě a jihu zahrnovala Dolní a Horní Mezopotámii a zasahovala až do Sýrie, Palestiny a Hidžázu, kolébky islámu. Pravověrní chalífové, kteří byli osvobozeni od dosavadní ší'itské nadvlády íránských Bújovců, byli pouhými nástroji v rukou seldžuckých sultánů. Sultán Alp Arslan (1063–1073) pronikl ještě dále na západ a v roce 1071 u Mantzikertu ve východní Anadolii porazil byzantské vojsko. Od té doby začali Turkové takřka nepozorovaně pronikat do Anadolie a pomalu ale jistě narušovat byzantské správní struktury. Proces vytlačování Řeků z vlastního mocenského centra Byzance, který byl fakticky dokončen za vlády sultána Malikšáha (1073–1092), sice ohrožoval anatolskou církev a zároveň ztěžoval podnikání poutí do svatých míst po pozemní trase, starší bádání však význam všech těchto překážek bezpochyby výrazně přeceňovalo. Ztráta Anadolie znamenala skutečnou katastrofou pouze pro byzantskou říši. Nelze prokázat, že by Turci utiskovali východní křesťany, jak uvádějí prameny latinského Západu a údajně i Urban II. v Clermontu. V dobytých oblastech se s místními křesťany zacházelo obdobným způsobem jako ve všech jiných případech islámské expanze: Byli považováni za podmaněné obyvatelstvo, jež však požívalo ochranu islámského práva a zároveň představovali náboženskou menšinu s omezenou kulturní autonomií, jež musela platit příslušnou daň. Vše, co křesťany postihlo v průběhu výbojů, souviselo s probíhající válkou a týkalo se to bez výjimky všech vrstev obyvatel. Zejména všechny ne-melkitské církve Východu (jakobité a nestoriáni jiného než řeckého jazyka), které byly kvůli svým monofyzitským i jiným kacířským sklonům potlačovány řeckou ortodoxní církví, neměly žádný důvod se rmoutit nad změnou vrchnosti. Autoři těchto církví, podobně jako muslimští kronikáři, nadšeně oslavovali Malikšáha, jehož nástup pro ně po dlouhém období válečných zmatků symbolizoval návrat k řádu. Až na pronásledování křesťanů chalífou al-Hakímem (1009) nelze v průběhu 11. století doložit žádné další pogromy proti křesťanům. Cílem pronásledování, jež v roce 1078 v Jeruzalémě vyvolal Atsiz ibn Uvak, který byl turkického původu, byli totiž nepochybně Fátimovci, což znamená, že bylo zaměřeno proti Arabům a křesťané nejspíše zůstali ušetřeni. Je jistě příznačné, že se východní křesťané neobrátili s prosbou o pomoc na své západní souvěrce. Pokud Urban II. a s ním i křížácká propaganda kladli důraz na pronásledování východních křesťanů, dělo se tak buď z neznalosti skutečné situace, nebo se snahou vzbudit v Evropě určitou konkrétní odezvu.

Byzantský císař se ale s Turky musel potýkat i v Evropě. Pečeněhové, jeden z kmenů tureckého původu usazený na Dunaji, se totiž spojili s maloasijskými Seldžuky, s nimiž v letech 1091–1092 vedli válku proti Řekům, kteří se ocitli v kleštích a museli se bránit nebezpečnému útoku na dvou frontách. Alexios však v dubnu roku 1091 prokázal svůj příslovečný důraz a Pečeněhům připravil natolik rozhodnou porážku, že takřka zmizeli z dějin. To se mu však nemohlo podařit v případě Seldžuků, kteří byli již příliš pevně usazeni v Malé Asii. V roce 1092 se tedy musel spokojit pouze s uzavřením dohody se sultánem Kiličem Arslanem (1092–1107). Když se po smrti

³ C. CAHEN, *Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture ca. 1071-1330*, New York 1968. TENTÝŽ, *La première pénétration turque en Asie Mineure*, Byzantion 18/1946–1948, s. 5n. TENTÝŽ, *En quoi la conquête turque appelait-elle la croisade?*, Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg 29/1950, s. 118n.

Malikšáha (1092) rozpadla říše Velkých Seldžuků, převzal Kilič Arslan z obrovského území vládu nad částmi Anatólie, z kterých postupně vznikl rúmský sultanát Seldžuků se sídlem v Ikoniu (rúm, tj. [východo-]římský). Smlouva uzavřená s Alexiem zajistila císaři dočasnou ochranu před dalšími útoky Seldžuků, kteří se soustředili na upevnění svého postavení v Malé Asii. Po smrti Malikšáha se rovněž v Sýrii objevily velmi vážné projevy rozkladu, které se nepodařilo vyřešit po více než jedno desetiletí. V důsledku tohoto vývoje vznikl na Blízkém východě politický systém, jenž musel být i při drobných mocenských změnách neustále reorganizován, neboť byl založený na velmi křehké politické rovnováze mezi jednotlivými seldžuckými emiráty. Právě nastíněnou politickou strukturou regionu, jejíž integrální součástí se jako další mocenský prvek velmi záhy stala i nově vzniklá křižácká panství, lze vysvětlit velmi nepřehledné a ustavičné proměny spojeneckých aliancí v Sýrii první poloviny 12. století.

Ke změnám mezitím došlo i na Západě. V roce 1085 zemřel Řehoř VII. a po krátkém pontifikátu Viktora III. dosedl na svatopetrský stolec Urban II. (1088–1099). Byl mnohem uvážlivějším diplomatem než Řehoř a pokusil se zlepšit vztahy s Byzancí.⁴ V roce 1089 vyslal poselstvo k Alexiovi, aby se s ním usmířil. Rovněž zrušil jeho exkomunikaci. Alexios reagoval vstřícně a i díky tomu panovaly mezi císařem a papežem přátelské vztahy, jež ani jedna ze stran nechtěla narušit přílišným zdůrazňováním teologických sporů. Pokud by Urban v určité lhůtě poskytl uspokojivou formulaci kréda, byl Alexios ochoten Urbanovo jméno opět zanést do diptychů (seznamu patriarchů čtených při liturgii), jak bývalo zvykem v dřívějších dobách. Z toho však nakonec sešlo, neboť Urban nebyl k podobnému kroku připraven. Vzniklá situace přesto nevyvolala žádné nepříznivé následky, neboť ani v Římě ani v Konstantinopoli neprosazovali svůj postoj nijak důrazně. Urbanovi stačilo, že Alexios, který se zbavil normanského nebezpečí a dosáhl snesitelné shody s papežem, upustil od dřívější horlivé snahy o vyjednávání s císařem Jindřichem IV. Naopak Alexios se nyní mohl soustředit na reorganizaci byzantského vojska, jež od drtivé porážky u Mantzikertu postupně upadalo. Doufal, že úspěchu dosáhne mimo jiné i s pomocí námezdních vojáků ze Západu. Jeho snaha asi byla jedním z důvodů, proč souhlasil s Urbanovým návrhem obnovit vyjednávání o církevní unii. Žoldnéřské jednotky ze Západu nebyly v Byzanci ničím nezvyklým. Již v předešlých staletích působila v Konstantinopoli cizí elitní jednotka, tzv. varjažská žoldnéřská garda. Rovněž obávané normanské oddíly, jež prosluly svou bojovností, válčily navzdory tradičnímu nepřátelskému vztahu normanských panství k Byzanci v řadách císařského vojska. Přestože se od roku 1092 dočasně nebojovalo, Alexios se

⁴ W. HOLTZMANN, *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, Historische Vierteljahresschrift 22/1924–1925, s. 176n. TENTÝŽ, *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II im Jahre 1089*, Byzantinische Zeitschrift 28/1928, s. 38n. F. L. GANSHOF, *Robert le Frison et Alexis Comnène*, Byzantion 31/1961, s. 57n. List císaře Alexia Robertovi I. Flanderskému vyvolal rozsáhlou diskuzi. Zatímco Ganshof jej datoval na přelom let 1089/90, ERDMANN *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, s. 365n. (srov. rovněž anglický překlad M. W. Baldwina a W. Goffarta z roku 1977, doplněný o novější literaturu a dodatečně poznámky reflektující následný vývoj křižáckého bádání) jej společně s JORANSONEM (*American Historical Review* 55/1950, s. 811n) považovali za falzum z roku 1105, jež vzniklo jako součást propagandy antiochijského knížete Bohemunda I., který se snažil prosadit křížovou výpravu proti Byzanci. C. CAHEN, *La politique orientale des comtes des Flandre et la lettre d'Alexis Comnène*, in: *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel par ses collègues, ses élèves, et ses amis* 1, ed. P. Salmon, Leiden 1974, s. 84n, nicméně proti roku 1105 vznesl natolik zásadní pochybnosti, že je možné jej z veškerých úvah vyřadit. Nelze souhlasit ani s M. DE WAHA, *La lettre d'Alexis Comnène a Robert I^{er} le Frison*, Byzantion 47/1977, s. 113n, který v rozporu se svědectvím pramenů prosazoval názor, že pramen je v jádru pravý a jedná se o list hraběti Robertovi II. Flanderskému, který již vyrazil na křížovou výpravu. Srov. rovněž D. C. MUNRO, *Did the Emperor Alexios I ask for Aid at the Council of Piacenza 1095?*, *American Historical Review* 27/1921–1922, s. 731n. P. CHARANIS, *Byzantium, the West and the Origin of the First Crusade*, Byzantion 19/1949, s. 17n.

přirozeně nehodlal těchto námezdních oddílů vzdát. O žoldnéře požádal například flanderského hraběte Roberta I., který se s císařem osobně setkal během své pouti do Jeruzaléma. A když Urban v březnu 1095 pořádal koncil v Piacenze, věnovaný především obecným otázkám reformy, hodilo se, že jsou přítomni i vyslanci byzantského císaře, kteří mohli přítomným naznačit, jak vítaná by pro Alexia byla pomoc západních žoldnéřů. Je zřejmé, že své líčení o nebezpečné situaci říše poněkud nadsadili, což v některých kuriálních kruzích vedlo k prosazení názoru, že byzantské říši (a tedy i východní křesťanské církvi a sjednocení od roku 1054 rozdělených církví, přirozeně pod patronátem Říma) lze prospět pouze s využitím těch nejdrastičtějších prostředků. Příslušné místo v kronice Bernolda z Kostnice, který je naším zdrojem informací o koncilu v Piacenze, bylo sice již mnohokrát podrobena velmi ostré kritice, nikdy však nebylo jeho podání přesvědčivými argumenty vyvráceno a současným bádáním je všeobecně přijímáno. Mimoto potvrzuje svědectví Bernolda i jedna byzantská kronika. Byla sice sepsána až ve 13. století, její autor však své informace, jak se zdá, čerpal ze spolehlivých soudobých pramenů. V kronice je uvedeno, že Alexios ve své žádosti o pomoc, kterou jeho poslové přednesli papeži v Piacenze, přednostně zmiňuje především pomoc pro Jeruzalém, od čehož si sliboval kýžený propagandistický účinek v Evropě. Jeho skutečným cílem však bylo znovudobytí Anatólie. Křížová výprava byla pochopitelně to poslední, o co by usiloval. Měl na mysli především malé oddíly námezdních vojáků, které mohl snadno ovládat a nikoliv několik početných rytířských vojsk, jež se vydala na první kruciátu. Pokud by věděl, co se chystá, byl by patrně mnohem zdrženlivější. Slovo nicméně padlo a události se již nedaly zdržet. Ani ne půl roku po pronesení prosby o pomoc v Piacenze vyzýval Urban II. v Clermontu k účasti na křížové výpravě.

2. Počátky křížových výprav

Dne 18. listopadu 1095 zahájil papež Urban II. v Clermontu jednání církevního koncilu, kterého se účastnili vesměs francouzští biskupové a jenž do dějin vstoupil jako počátek křížových výprav.⁵ Již od léta tohoto roku papež konal okružní jízdu oblastí jižní a jihovýchodní Francie a

⁵ Obecně k této kapitole: A. BECKER, *Papst Urban II.* Bd. 2, Stuttgart 1988. C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, zvláště ke svaté válce. Kriticky se k tomuto dílu vyjádřil J. GILCHRIST, *The Erdmann Thesis and the Canon Law 1083-1141*, in: *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, ed. P. W. Edbury, Cardiff 1985*, s. 37n. TENTÝŽ, *The Papacy and War against the Saracens. 795-1216*, *The International History Review* 10/1988, s. 174n. Na diskuzi navázal H. E. J. COWDREY, *Canon Law and the First Crusade*, in: *Horns of Hattin*, ed. B. Z. Kedar, London 1992, s. 41n. Na Gilchristovu revizionistickou tezi navázal C. TYERMAN, *Were There any Crusades in the Twelfth Century?*, *English Historical Review* 110/1995, s. 553n. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de Croisade 1-2*, Paris 1954-1959. CH. TYERMAN, *The Invention of the Crusades*, 1998 London. TYERMAN přichází s obrazoboreckým podáním, které je však zároveň inspirativní. P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945. TENTÝŽ, *Histoire d'une idéologie. La croisade*, Lausanne 1983. J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Philadelphia-London 1986, pochybuje o tom, že by papež považoval pomoc východním církvím za zásadní. Domnívá se, že i pro něj (a nejen pro prostý lid) byl rozhodujícím Jeruzalém. K tomuto názoru se kloní rovněž COWDREY [srov. rovněž studie citované v následující poznámce]. Srov. k této problematice také recenzi H. E. MAYER, in: *Deutsches Archiv* 43, s. 276n. B. LACROIX, *Deus le volt! La théologie d'un cri*, *Etudes de civilisation médiévale (IX^e- XII^e siècles)*, Mélanges Edmond-René Labande, Potiers 1974, s. 461n. E. DELARUELLE, *L'idée de croisade dans la littérature clunisienne du XI^e siècle et l'abbaye de Moissac*, *Annales du Midi* 75/1963, s. 419n. společně s H. E. J. COWDREY, *Cluny and the First Crusade*, *Revue bénédictine* 83/1973, s. 285n. velmi zásadními argumenty otřásl názorem staršího bádání, jež především na příkladu svatých válek ve Španělsku příliš zveličovalo podíl Cluny na procesu vzniku křížových výprav. Cluny nicméně podporovalo křížovou výpravu, kterou vyhlásil původně clunyjský mnich Urban II a ani Cowdrey nijak nepopírá skutečnost, že působení Cluny ve prospěch hnutí Božího míru a vytváření etických norem

dne 15. srpna v Le Puy obeslal koncil. Přestože si Urban projednávání křížové výpravy na církevním shromáždění předem velmi pečlivě připravil, zpočátku nic nenavštěvovalo tomu, že by se zde mělo odehrát něco výjimečného. Koncil jednal v první řadě o vnitřních problémech církve, jež se týkaly zejména francouzského duchovenstva, věnoval se také otázkám církevní reformy, laické investitury či simonistickému kupčení s církevními úřady případně cizoložnému vztahu francouzského krále k jedné šlechticně. Diskutovalo se i o Božím míru, tedy zákazu bojovat v určitých dnech v týdnu, který zároveň zajišťoval nedotknutelnost určitých osob, míst a statků. Přítomnost papeže znamenala souhlas papežství s hnutím božího míru, jehož prozatím pouze regionální platnost tím byla rozšířena na celou církev. Pouze jediný ze všech koncilních výnosů se týkal křížové výpravy. V něm byla stanovena duchovní odměna, jež v případě splnění určitých předpokladů čekala účastníky kruciáty.

Zcela převratný význam propůjčila koncilu až událost, jež se odehrála dne 27. listopadu, tedy v jeho samotném závěru. Na tento den byl plánován důležitý proslov papeže, jenž musel být kvůli početnému zástupu tisíců duchovních a laiků přeložen na volné prostranství mimo město. Dochovaly se nám čtyři zprávy o Urbanově řeči v Clermontu, přičemž žádnou z nich nelze s jistotou označit za autentickou, další verze byly sepsány až po přelomu století. Přestože se jednotlivá podání proslovu od sebe výrazně liší a není možné rekonstruovat doslovný obsah Urbanovy řeči, lze s určitou mírou přesnosti vyvodit alespoň její hlavní myšlenky.⁶ Zdá se, že Urban, který jako Francouz disponoval znamenitými řečnickými schopnostmi, v živých barvách vyličil údajnou tíseň východních křesťanských církví. Seldžukové okupovali Malou Asii, kostely a svatá místa křesťanů byly zničeny a znesvěceny pohany. Dobyta byla rovněž Antiochie, město sv. Petra. Právě zde čekaly křesťanské rytířstvo, jehož aktivity omezoval Boží mír, velké úkoly. S pomocí křesťanským souvěrcům na Východě, ke které papež naléhavým tónem vyzýval bohaté i chudé, byla spojována víra v návrat míru do křesťanstva latinského Západu, kde ustane dosud zuřící bratrovražedný boj a vdovy, kostely a kláštery již nebudou ohrožovány loupeživou šlechtou. Podle podání Roberta Mnicha zdůvodňoval Urban jím kritizovaný stav podobný občanské válce všeobecnou chudobou a nevyhovující kultivací půdy, jež není schopna poskytnout všem dostatek obživy.

Řeč slavila zcela mimořádný úspěch. Dav skandoval *Deus lo volt*, Bůh to chce a tato bojová výzva se velmi rychle rozšířila až na Pyrenejský poloostrov, kde král Petr I. Aragonský v roce 1097 pojmenoval jednu ves u Saragossy Deuslovol. Jako první přijal v Clermontu kříž Adhémar z Le Puy, jenž byl nepochybně již delší dobu zasvěcen do papežových plánů. Mnoho dalších přítomných jej napodobilo. Oděvy musely být rozstříhány na látkové kříže, jež si jednotlivci při přijímání kříže jako symbolu následování Krista (Mt. 10, 38) připevňovali na rameno.

rytířstva připravilo půdu pro kruciátu. Nejednalo se však o záměrnou snahu clunýjských mnichů. V tomto smyslu pojednává o problematice rovněž G. CONSTABLE, *Cluny and the First Crusade*, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23.-25. juin 1995)*, Roma 1997, s. 179n. K Božím míru srov. především H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964.

⁶ D. C. MUNRO, *The Speech of Pope Urban II at Clermont*, *American Historical Review* 11/1906, s. 231n. Teze MATZKEHO, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Sigmaringen 1998, který se domníval, že pisánský arcibiskup Daibert v době před koncilem i po Clermontu výrazně ovlivňoval Urbanovy křížácké plány, není udržitelná. K diskusi mezi Cowdreyem a mnou (výše s. 20n.): H. E. J. COWDREY, *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, *History* 55/1970, s. 177n., a její další prohloubení ve studii COWDREY, *The Gregorian Papacy: Byzantium, and the First Crusade*, in: *Byzantium and the West c. 850-c. 1200*, ed. J. D. Howard-Johnston, Amsterdam 1988, s. 145 n. také COWDREY, *Pope Urban II and the Idea of Crusade*, *Studi Medievali* 3. Serie 36/1995, s. 721n. Cowdreyho studie svým významem výrazně přesahují problematiku křížových výprav. Pokud jsou jeho závěry správné, je potřeba provést výraznou revizi stávajících interpretací papežské východní politiky v 11. století.

Dne 1. prosince dorazili vyslanci mocného hraběte toulouského, Raimonda IV. ze St.-Gilles, aby ohlásili, že jejich pán je připraven připojit se ke křížové výpravě. Jelikož se Raimond v době, kdy vysílal své posly, ještě nemohl dozvědět o Urbanově clermontské řeči, musel jej papež o svém záměru informovat s předstihem. Nadšení nezůstalo omezené pouze na Clermont. Urban se ve Francii zdržel řadu dalších měsíců a kázal kruciátu. Mimo jiné i v Limoges. Vydával rovněž písemné výzvy. Dochovaly se nám výzvy **Flanderským**, Bologneským a mnichům z Vallombrosy. Také episkopát se ujal nového hnutí a pověřil kazatele rozšiřováním výzvy mezi lid. Mohutná odezva se dostavila zejména v jižní Francii, ale také v kraji Mâconnais, Lotrinsku, západních oblastech římsko-německé říše, Champagni, Normandii či Flandrech. Jistě byla mnohem větší, než mohl Urban II. předvídat v Clermontu. Cestu do Jeruzaléma totiž neplánovali uskutečnit pouze bojovníci .

Úspěch clermontského apelu dodnes nebyl plně objasněn a tento fenomén zcela objasněn snad ani být nemůže. Vzhledem k tomu, že důvody přijetí kříže se případ od případu značně lišily, nebude na tomto místě učiněn pokus o výklad tohoto fenoménu. Lze se pouze detailněji zaměřit na řadu rozličných duchovních a hmotných pohnutek, jejichž společnému působení je možné přičíst nejen jedinečný a spontánní úspěch clermontské výzvy, ale také úspěch právě zrozené křížácké ideje, již zároveň uchránily před osudem zapálené otepi slámy.

I kdyby původní smysl Urbanovy kruciáty v souladu s jeho slovy, jež však neodpovídaly skutečné situaci, spočíval v poskytnutí pomoci východním církvím, velmi záhy se papež zaměřil na zcela konkrétní cíl: osvobození Svaté země, zvláště Jeruzaléma a Svatého hrobu a svržení jha vlády pohanů. Urban II. patrně ve své clermontské řeči neužil slovo Jeruzalém. V každém případě o tom nic neví Fulcher ze Chartres, který byl ze všech svědků nejbližší událostem v Clermontu. Mnohem autentičtější než rétoricky příkrášlená podání clermonske řeči jsou však tři Urbanovy křížácké listy. V dopise **Flanderským** z konce roku 1095 se sice ještě zmiňuje především o osvobození východních církví a Jeruzalému je věnována pouze okrajová zmínka. V dopise Bologneským v září následujícího roku je však již Jeruzalém výslovně zmíněn jako cíl. Naopak v druhém kánonu clermontského koncilu, podobně jako v dopise do Vallombrosy z října roku 1096, se výslovně mluví o pochodu do Jeruzaléma s cílem osvobodit křesťanské církve. Erdmann se možná až příliš sofisticky pokoušel tento rozpor vyřešit tím, že rozlišoval mezi osvobozením východní církve jako cílem války a Jeruzalémem jako cílem pochodu. Jeruzalém byl však příliš účinným podnětem na to, aby mohl být využit jen jako návnada. Již pouhé zmínění tohoto jména muselo okamžitě vést k přesměrování cíle podniku na Svaté město. Fakt, že Urban v Clermontu nezmiňoval Jeruzalém, v průběhu roku 1096 však kapituloval před veřejností, jež se samostatně snažila hledat konkrétní cíl podniku, mluví spíše pro všeobecný nedostatek jasného plánu při organizaci křížové výpravy.

Cowdrey však ve své působivé studii viděl celou záležitost jinak a s využitím různých dosud nezohledněných pramenů, zejména pak tzv. *Fragmentum historiae Andegavensis* z února 1096 a několika listin, argumentoval, že Jeruzalém hrál v Urbanových křížáckých úvahách zcela zásadní roli. Podle Cowdreyho považoval Urban Jeruzalém za centrum východní církve, kterou chtěl osvobodit, jeho dobytí bylo tedy nevyhnutelné. Již dříve jsem proti této tezi namítal, že Cowdrey sice může mít pravdu, nelze nicméně pominout fakt, že pokud by papež z vlastní iniciativy usiloval o dobytí Jeruzaléma, čelil riziku vytvoření nového rivala pro Řím (Jeruzalém), místo eliminování toho tradičního (Konstantinopole). Navíc nelze doložit, že by bezprostředně po koncilu v Clermontu byla řeč pouze o Jeruzalému a nikoliv, jako v případě druhého kánonu clermontského koncilu a papežského listu **Flanderským** (jediným pramenům k této otázce ještě z roku 1095), o Jeruzalému v rámci otázky východní církve. Rovněž v prameni *Fragmentum* je Jeruzalém zmíněn pouze v souvislosti s jinými záležitostmi a jeho autor nabádá k cestě do

Jeruzaléma a ke zničení pohanů, kteří se zmocnili „tohoto města a celé země až do Konstantinopole“. Stejný papež, v jehož myšlení měl údajně Jeruzalém hrát zcela zásadní roli, se od května roku 1098, kdy křížová výprava uvízla před Antiochií, o Jeruzalému již nezmiňuje, ale pouze o tom, že v současné době je naléhavě nutné porazit Turky v Asii a Maury v Evropě (*in Asia Turcos, in Europa Mauros*). Cowdrey rovněž shromáždil vskutku působivý počet listinných dokladů, aby doložil, že Jeruzalém byl cílem plánovaného tažení, což je však v bádání pro rok 1096 obecně přijímaným názorem. Jeho doklady navíc zdaleka nejsou nesporné. Právě v jedné z listin, vystavené pro opatství Sauxillanges v Auvergne, tedy v oblasti kde se konal koncil v Clermontu, jež mimoto zcela jednoznačně odkazuje na první křížovou výpravu, se tvrdí něco zcela jiného: „Nedlouho poté, kdy barbari začali stupňovat své pronásledování, aby zbavili svobody východní církve, vybídl papež všechny západní národy, aby zbožně a odvážně přispěchaly na pomoc zničenému náboženství.“ Situace tedy byla složitá a nejasná, proto cítím potřebu výslovně poukázat na jiné pojetí Cowdreya, přestože v dalším líčení zastávám názor, že na Jeruzalém se soustředil obecný lid a nikoliv Urban.

Již na tomto základě bylo možné navázat na duchovní i hmotné tradice. Prostý zvuk slova Jeruzalém si člověk 11. století musel spojovat s tak silnou magickou září a nadějí, že jejich intenzitu dnes již nemůžeme věrně procítit.⁷ Jeruzalém byl klíčovým slovem, které vyvolávalo zcela určité psychologické reakce a vzbuzovalo určité eschatologické představy. Ne vždy se středověkému člověku vybavilo konkrétní město v Palestině, kde trpěl, zemřel, byl pohřben a vstal z mrtvých Ježíš Kristus. V mnoha případech před ním totiž vyvstal obraz Nebeského Jeruzaléma, se svými bránami ze safíru, zdmi a ulicemi zdobenými drahými kameny, popsaného v Apokalypse (21, 10 n.) a v knize Tóbit (13, 12 n.). Ten byl centrem duchovního světa, podobně jako byl skutečný Jeruzalém podle Ezechielových slov (5, 6) středem světa. Místo kde se shromáždí mnohé pronárody odvedené do zajetí a cíl velké pouti obyvatel všech končin země (Tóbit 13, 14; Izajáš 2, 2), kde sídlí Král nebes a kam budou povzneseni vyvolení, konečné místo, místo pobytu spravedlivých, město ráje a stromu života, který vyléčí všechny národy.

Podobné představy musely pracovat ve prospěch kruciáty, neboť mnozí křížáci, kteří nedokázali odlišit pozemský od nebeského Jeruzaléma, se domnívali, že přímým cílem jejich pochodu jsou právě ona místa nekonečných radostí. Obraz Jeruzaléma se stal krystalizačním bodem apokalypticko-eschatologické zbožnosti především tzv. *pauperes*, tedy chudých nemajetných vrstev. Eschatologizaci mas detailně zkoumal Alphandéry, který na jedné straně přispěl řadou pozoruhodných a originálních myšlenek ke vzniku křížových výprav, zároveň však přecenil působení eschatologických vlivů. Výskyt těchto vlivů, jejichž nejsilnějším viditelným výrazem byla různá vidění, však nejsme schopni doložit v průběhu celého podniku. Provázely především dobu odchodu vojska a následně se výrazněji projevují až od dobytí Antiochie. Mezi lety 1096 a 1098 se takřka neobjevují. Zdá se tedy, že eschatologizace byla výsledkem určitého typu

⁷ S. MÄHL, *Jerusalem in mittelalterlicher Sicht*, Die Welt als Geschichte 22/1962, s. 11n. R. KONRAD, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken*, in: Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. Festschrift Johannes Spörl, ed. C. Bauer–L. Boehm–M. Müller, Freiburg i. Br. 1965, s. 523n. C. AUFFARTH, *Himmlisches und irdisches Jerusalem*. Zeitschrift für Religionswissenschaft 1-1/1993, s. 25n.; 1-2/1993, s. 91n. (zajímavá studie, jež je však ovlivněná metodologií školy Annales). V islámu se mystiky propagovaná idea svátosti Jeruzaléma prosadila až poté, kdy Zengí v roce 1144 dobyl Edessu. Až od té doby se dobytí Jeruzaléma stalo politickým programem. K tomu srov. E. SIVAN, *Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam au XII^e-XIII^e siècle*, Studia islamica 27/1967, s. 149n. a A. NEUWIRTH, *The Significance of Jerusalem in Islam*, in: Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni. Atti del Colloquio Internazionale tenuto presso la Pontificia Università del Laterano 10-12 aprile 1996, ed. K. Elm–C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, s. 141n.

podnětů, jež stimulovaly davovou psychiku, tato nálada se však opět ztrácela, jakmile se křížová výprava vracela k „normálu“. Přitom je potřeba zohlednit skutečnost, že některá vidění zcela evidentně vznikala a byla řízena na popud shora s cílem pozvednout klesající morálku. Nejpozoruhodnějším případem ze všech bylo nalezení Svatého kopí (níže s. 73). Zahájení tažení, především se to týká odchodu prostého lidu, doprovázely výrazné známky eschatologického vnímání aktuálních událostí. „Znamení“ jež se objevila před křížovou výpravou (kobyly, hvězdný déšť z nebe) měla apokalyptický charakter (Zj 9, 3; 6, 13) a apokalyptická nálada se šířila nezávisle na biskupských kázáních kříže, jak nás ujišťuje Balderich z Dolu. Zmíněným *pauperes* aktuálně vyhovovala tato atmosféra, podněcovaná proměnlivými pobídkami podobnými kázáním, neboť po neúrodných letech před rokem 1096 pro ně bylo mnohem snazší opustit dům a půdu a nastoupit cestu k vykoupení a lepší budoucnosti, s níž teologicky nevzdělané masy, naplněné neurčitými, vágními a nedokonale zpracovanými eschatologickými nadějemi, nepochybně spojovali také zcela hmotné představy. Zčásti tito *pauperes* věřili, že oni jsou těmi vyvolenými, na které se vztahují slova žalmisty (Ž 147, 2): „Hospodin buduje Jeruzalém a shromažďuje rozehnané z Izraele.“ Z tohoto duševního rozpoložení nepolevili ani později během kruciáty a občas vyvíjeli nátlak na vůdce výpravy. S těmito pocity počítali vůdci typu Raimonda z Toulouse a dokázali jich i využít. Účinnost eschatologických idejí by však neměla být přeceňována, především s ohledem na to, že kronikáři, kteří nám poskytují příslušné doklady, psali svá díla až po kruciátě, někteří z nich až s výrazným časovým odstupem a právě oni byli těmi prvními, kteří vytvářeli křížáckou doktrínu. Nebylo by rovněž správné podsouvat apokalyptické a eschatologické motivy výlučně *pauperes* a naopak je upírat rytířům, jejichž hlavním podnětem k účasti byla podle Alphanďeryho spíše idea svaté války ve službách církve.⁸ Není možné nahlížet celou křížovou výpravu pouze z eschatologického hlediska. Neboť rovněž k roku 1033, přesně tisíc let po Kristově umučení, líčí Radulf Glaber časté pouti do Jeruzaléma, které proběhly v eschatologickém ovzduší a předcházela jim nadpřirozená znamení. Současníkům se zdálo, že ohlašují příchod Antikrista, k němuž mělo podle 2Te 2, 3–12 dojít před druhým příchodem Páně. Přesto se však tato pouť nestala křížovou výpravou. A hlavně se nevyvinula v podobně masové hnutí jako v letech 1095/1096. Rozhodující tehdy nebyl eschatologický duchovní rozměr, o jehož přítomnosti nikdo nepochybuje, ale ozbrojení poutě a myšlenka duchovní odměny, obsažená v křížáckém odpustku. Vedle vylíčených představ dětinsky-mystické víry však na dlouhou tradici navazovala rovněž pouť do Jeruzaléma.⁹ Již v roce 333 putoval prokazatelně jeden poutník z Bordeaux do Palestiny.

⁸ Alphanďeryho teze zčásti relativizoval již vydavatel jeho díla A. DUPRONT, *La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la première croisade*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a crociata*, Todi 1963, s. 456n. Následně je mnohem rozhodněji odmítl BLAKE in: *Journal of Ecclesiastical History* 21/1970, s. 14. Naproti tomu A. VAUCHEZ, *Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade*, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23.-25. juin 1995)*, Roma 1997, s. 233n, který obhajoval Alphanďeryho teze proti skeptickému názoru, jenž zastává Riley-Smith.

⁹ B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Die Wallfahrten der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Münster 1950. E. D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, A. D. 312–460, Oxford 1982. S. BACHRACH, *The pilgrimages of Fulk Nerra, count of the Angevins*, in: *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages*. Studies in honor of Richard E. Sullivan, ed. T. F.X. Noble–J. J. Conrani, Kalamazoo 1987, s. 205n. A. GRABOIS, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, Paris 1998. R. HIESTAND, *Ein Zimmer mit Blick auf das Meer. Einige wenig beachtete Aspekte der Pilgerreisen ins Hl. Land im 12. und 13. Jahrhundere.*, in: *East and West in the Crusader States: kontext–contacts–confrontations 3*. Acta of the Congress held at Hernen Kastle in September 2000, ed. K. Ciggaar–A. Davids–H. Teule, Leuven 2003, s. 139n. H. LECLERCQ, *Pèlerinages aux Lieux Saints*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 14/1939, s. 65n. C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, *Revue des sciences religieuses* 38/1964, s. 113n. A. KÜLZER, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam*.

Nedlouho po něm navštívila svatá místa Východu i španělská dáma jménem Egeria, jejíž písemné svědectví je prvořadým dokladem podoby latiny v době přechodu od antiky ke středověku a také zásadním pramenem k topografii svatých míst (*loca sancta*). Na sklonku století (386) se natrvalo v Betlémě usadil sv. Jeroným, o padesát let později se do jeruzalémského ústraní uchýlila císařovna Eudokia. Vznikaly kláštery a špitály, jež se ujímaly příchozích poutníků, které do Palestiny přivedla „nová poutnická móda“, jak můžeme novou zálibu v cestování trefně nazvat. Od té doby směřoval do Svaté země stálý proud poutníků, a na tom nic nezměnilo ani dobytí Palestiny v 7. století Araby. Poutníky motivovala touha, jež našla výraz v jednom z citátů Knihy Žalmů, který byl často užíván v křížácké propagandě (132, 7, jen Štěpán z Blois jej užívá třikrát, *Passio Reginaldi*): „Vstupme do jeho příbytku, klanějme se před podnožím jeho nohou“. Jistou roli hrála také vzrůstající obliba obchodování s ostatky mezi Východem a Západem, jež vzbuzovala a udržovala zájem o svatá místa. Mnohem důležitější však byl v tomto ohledu postupný vývoj kající pouti, jež se stala kanonickým trestem za nejvážnější provinění typu bratrovraždy a mohla být uložena až na dobu sedmi let a do všech velkých poutních center: Říma, baziliky San Michele na Monte Garganu, Santiaga di Compostela a především Jeruzaléma a Betléma. Od 10. století se výrazně zvýšila popularita a zintenzívnila víra ve spásný účinek poutě. Sv. Jan z Parmy vykonal pouť do Svaté země ne méně než šestkrát, což je pozoruhodným dokladem jeho energie, uvážíme-li tehdejší podmínky cestování. Pokud je tížilo svědomí kvůli hanebným činům, jimiž způsobili újmu církvi či klášterům, vydávali se vášniví a temperamentní současníci jako byl Fulko Nerra z Anjou a Robert zvaný Čert z Normandie na pouť do Jeruzaléma, a někteří z nich ji vykonali hned několikrát. Fulko po svém návratu založil u Loches opatství Beaulieu, jemuž jako hlavní relikvii daroval kamenný úlomek, který údajně během modlitby v extatickém stavu odkouzl z Božího hrobu. Nový a mocně se vzdávající clunyjský řád využíval své rozsáhlé sítě kontaktů a veškerého organizačního talentu k tomu, aby usnadnil vnější průběh poutí a povzbudil věřící k jejich konání. V průběhu 11. století se pouť do Jeruzaléma pro mnoho poutníků postupně proměňuje v mnohem intenzivněji prožívanou náboženskou zkušenost. Současníci ji považovali, jak nás ubezpečuje clunyjský mnich Radulf Glaber, za dosažení nejvyššího náboženského cíle člověka a svou poslední cestu. Kdo jednou dorazil až ke svatým místům, chtěl zde setrvat až do smrti.

Je nesporné, že od poloviny 11. století museli poutníci čelit stále větším obtížím. To však nesouviselo pouze s oblibou anatolské trasy poutníků, po níž bylo od dob seldžucké invaze mnohem nesnadnější cestovat (neboť vedla v těsné blízkosti Konstantinopole), ale také s rostoucím počtem poutníků, o které se musely postarat muslimské úřady v Malé Asii a Palestině. Podobným problémům ostatně čelili i Řekové v jižní Itálii, kteří se zde museli vypořádat s početnými skupinami Normanů, jež se zde až příliš snadno natrvalo usazovali. Historici sice poukazovali na ekonomický prospěch, který poutě přinášely muslimům, jejich zisky nicméně (snad s výjimkou Jeruzaléma) nemohly být vysoké, protože jak známo, patřila k ideálu poutníka chudoba. Z tohoto hlediska tedy nebyl žádný důvod poutě nějak ulehčovat. Podmínky cestování přirozeně nebyly tak špatné jako v dobách pronásledování křesťanů za vlády šíleného chalífy al-Hakima, na jehož příkaz byl v Jeruzalémě v roce 1009 zcela zničen chrám Božího hrobu, na druhé straně však nebyly ani tak příjemné, jako v dobách císaře Karla Velikého, který projevoval velmi živý zájem o poutě do Palestiny, či v době rozkvětu byzantské říše. Přes občasné nesnáze však počet poutníků neustále rostl. Bamberský biskup Gunther vedl na přelomu let 1064/65 do Svaté země skupinu přes 7000 lidí. V Palestině nedaleko Ramly se tento

početný zástup poutníků musel po několik dní bránit muslimskému útoku. Jak boje probíhaly, není zcela jasné, neboť poutníci zpravidla vyraželi na cestu neozbrojeni.

Tím se dotýkáme rozdílů a společných prvků poutě a křížové výpravy. Křížák se od poutníka odlišoval tím, že nosil zbraň, křížová výprava totiž v zásadě nebyla ničím jiným než ozbrojenou poutí, jejíž účastníci požívali specifická privilegia a jež byla považována za mimořádně záslušnou. Křížová výprava byla zároveň zcela logickým vyústěním vývoje konceptu poutě. Nikoho by jistě nenapadlo, podniknout tažení k dobytí Božího hrobu, pokud by na toto místo již po celá staletí neputovali poutníci. Kvůli jejich stálému proudu vzklíčilo v křesťanstvu přání držet Kristův hrob. Ne proto, aby došlo k vyřešení rostoucích překážek, jež bránily pouti, ale z toho důvodu, že představa Svatých míst, „dědictví Krista“, v rukou pohanů (srv. Pl 5, 2) se pro křesťany stávala čím dál tím nesnesitelnější. Souvislost mezi poutí a křížovou výpravou je zcela zřejmá. Zásluhu za spojení obou konceptů lze připsat Urbanovi II. Přestože historici v současné době raději nepoužívají rostoucí překážky poutě jako argument pro vysvětlení původu kruciátů, neznamená to, že by význam pouti pro vznik křížových výprav nebyl zcela rozhodující. Urbanovi „se podařilo oblíbenou, ale v zásadě neplodnou myšlenku poutě využít pro účely války proti pohanům“ (Erdmann). Je příznačné, že současníci zpočátku nebyli schopni od sebe oba fenomény jednoznačně odlišit. Ve středověké latině vzniklo slovo pro výraz „křížová výprava“ (*cruciata*) až ve velmi pozdním období (polovina 13. století) a užívalo se velmi zřídka. Rovněž v případě němčiny (*der Kreuzzug*) je slovo používáno až od dob Lessinga. Ve středověku se pro tento fenomén zpravidla užívaly opisné výrazy typu *expeditio* či *iter in terram sanctam* (cesta do Svaté země) a – především v počátcích hnutí – *peregrinatio*, tedy termín užívaný pro pouť. Proměna významu přitom probíhala zcela plynule. Výraz *crucesignatus* ve významu křížák se začíná častěji objevovat až přibližně od roku 1180, mnich Bernard Itier († 1225) z Limoges nicméně používal *crozatus* a pro akt přijímání kříže nepřilíší výstižný slovní obrat *facere crucem* (doslova „dělat kříž“).¹⁰

Idea ozbrojené poutě musela vyvolat strhující odezvu zejména v řadách rytířstva, jež se vlivem hnutí za obnovu církve postupně sbližovalo s koncepty náboženské války, boje za církve a boje proti pohanům, což byly oblasti, jež zkoumal především Carl Erdmann. Postoj církve k světskému boji představuje z pochopitelných důvodů velmi delikátní otázku, neboť válku, jež byla považována za nevyhnutelné zlo, bylo nutné nějakým způsobem uvést v soulad s mírumilovným a nenásilným učením Krista. Ve východní jazykově řecké části římské říše teologové válku jednoznačně zavrhlí, což se samozřejmě nijak výrazně neprojevovalo v praxi. V latinské západní části někdejšího římského impéria však chyběla vůle k podobně radikálním a v zásadě i neúčinným postojům. Pro celý latinský středověk zůstal směrodatným Augustin, který vytvořil *doktrínu* svaté války (*bellum iustum*).¹¹ Přípustná byla pouze obranná válka případně

¹⁰ M. MARKOWSKI, *Crucesignatus: its origins and early usage*, Journal of Medieval History 10/1984, s. 157n. J. L. LEMAÎTRE, *Le combat pour Dieu et les croisades dans les notes de Bernard Itier*, in: "Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto - 1 settembre 1989, s. 740n.

¹¹ R. W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de St. Augustine à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris 1934. C. ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935. F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975. E. D. HEHL, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980. J. FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris 2001, považuje za zásadní pro vznik kruciátů především svaté války, opačný názor zastává M. BULL, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: the Limousin and Gascony, c. 970 - c. 1130*, Oxford 1998, který naopak vztahuje počátek kruciátů pouze k poutím.

válka, jejímž cílem bylo získat uloupené území. Přitom druhá možnost přirozeně poskytovala dostatečný prostor k velmi benevolentní interpretaci politických faktů.

Obliba obranné války jistě výrazně vzrostla zejména v průběhu 9. a 10. století, kdy byla křesťanská Evropa neustále vystavena pohanským vpádům. Větší i menší skupiny Normanů, maďarských kmenů a Arabů podnikaly velmi prudké útoky na země křesťanů, jejichž zle tísnění obyvatelé museli po zhroucení Karlovské říše obstát asi v nejtíživějším období celého středověku. Drancující vetfelci se zajímali hlavně o majetek kostelů a klášterů, není tedy překvapivé, že církev neodrazovala od boje, naopak jej podporovala, zvláště když se jednalo o skutečnou obrannou válku. Pro vznik myšlenky křížových výprav bylo velmi důležité, že všichni nájezdníci byli pohané. Vždyť i Normané byli úspěšně christianizováni až po roce 911, kdy se podařilo je usadit v Normandii a od této doby také postupně ustávaly normanské nájezdy. Koncept *bellum iustum* byl tedy využíván především v případě války proti pohanům. Papežové Lev IV. s Janem VIII. slíbili v 9. století věčný život každému, kdo padne v boji proti Arabům či Normanům. Podobné sliby se objevují i později v souvislosti s křížovými výpravami, neznámá to však, že by tato papežská prohlášení předjímalá pozdější křížáckou ideu. V tomto případě byl totiž jejich zdrojem proslulý španělský biskup Isidor ze Sevilly, který v 6. století formuloval své myšlenky takto: „hrdiny jsou totiž nazýváni mužové, kteří jsou pro svou moudrost a statečnost nebe hodní.“ Význam slibu obou papežů spočívá především v rozhodnosti, jež zaznívá z jejich souhlasu s obranou proti pohanům. Válka proti pohanům byla totiž doménou králů a zejména císaře, který v očích současníků plnil mimořádný úkol nejen ochrany církve zevnitř, ale i rozšiřování jejího vlivu navenek. Postupem času se z obrany před nájezdy stal útok, stále byl však užíván Augustinův koncept spravedlivé války, a to především ve smyslu opětovného dobytí neprávem uchváceného majetku. Není příliš složité vykonstruovat důvod k válce, na straně jedné ani válečnou vinnu, na straně druhé. Právě s ohledem na tento poznatek je potřeba chápat všechny pozdější (asi od třetí křížové výpravy) středověké kroniky, papežské výzvy a křížácká kázání. Jejich autoři totiž považovali Svatou zemi za „dědictví“ Kristovo, jež patří křesťanům, a proto je nutné jej znovu dobýt resp. bránit. Tato taktika znamenala zároveň okamžité ospravedlnění křížové výpravy.

Mimo obrany před nájezdy pohanů ovlivnilo výrazně církevní postoj k válce také hnutí Božího míru. Zpočátku se jednalo do značné míry o svépomocnou reakci církve. V důsledku rozpadu Karlovské říše totiž zanikla státní moc, jež udržovala řád, což se projevilo i všeobecným úpadkem mravů. V 10. století sice u vrstvy válečníků již začal postupný proces přerodu v rytíře, nejokřídlenějším projevem této sociální skupiny však nadále zůstávalo násilí. V napadání církevních či soukromých majetků si družiny bojovníků nijak nezadali s někdejšími maďarskými a normanskými nájezdníky. Jelikož se stát jejich řádění nedokázal účinně bránit, stala se situace neudržitelnou a v mnoha případech nemohla být ani řeč o řádu, míru a bezpečnosti. Přestože církev zasahovala v první řadě kvůli obavám o vlastní majetek, nelze přehlížet ani celospolečensky pozitivní účinek, jenž byl výsledkem právě reakce církve. V regionálních mírových dohodách, hojně doložených od konce 10. století, byla místní šlechta nejprve donucena přísahat, že nenaruší bezpečnost duchovenstva, prostých věřících ani nezcizí majetek církve. Zhruba od roku 1040 přibýval počet nařízení, jež ve stanovených dnech zakazovala konání záští, tato snaha pak vrcholila intenzivním úsilím, jehož cílem bylo zcela potlačit zášť a nahradit je rozhodčími výroky práva. Hnutí prosazovaly především osoby spojené s clunyjskou reformou. V roce 910 byl v lokalitě Cluny nedaleko Mâconu v Burgundsku založen klášter, jenž se pod vedením energických opatů stal jedním z nejvýznamnějších mnišských společenství středověké Evropy. Odsud vzešlo reformní hnutí, prosazující v první řadě mnohem důslednější dodržování a prohloubení benediktýnské mnišské řehole a osvobození klášterů od vnějších vlivů šlechty.

Mimoto však byla reforma zaměřená i na prosté laiky. Reformátoři v rámci svého chápání role církve usilovali o prohloubení a zniternění víry laiků, kteří měli ve zvýšené míře podléhat umravňujícímu působení církve. Cílem reformních snah se stalo především zhrublé rytířstvo a právě Boží mír se ukázal být jedním z prostředků, jenž mohl být účinně uplatněn v případě této skupiny. To však znamenalo, že církve se musela nejen rozhodně přiklonit k válce, ale také se na ní aktivně podílet. Pouhá přísaha šlechty nestačila, bylo potřeba naplánovat nucená opatření proti rušitelům míru a v případě nouze je i uplatnit. Jelikož toto hnutí vedla církve, mohlo se jednat pouze o trestní expedice výslovně nařízené církví. A tyto výpravy byly také realizovány.

Podobná církevní válka, jež se později v jiné souvislosti stala běžným jevem, byla považována za „svatou“ válku, schválenou církví a vedenou v jejich službách. Postoje jednotlivých kleriků se však v tomto bodě lišily, neboť výklad Augustinova učení vyvolával spory. Od konce 10. století se však tato doktrína začala rozhodně uplatňovat v praxi. „Svatou“ válku obhajovali především nositelé klášterní reformy, ale také všeobecné církevní reformy, prosazované papežstvím v 11. století. Bezpochyby i proto, že v tomto prostředí spatřovali významný politický nástroj, který se nově nabízel církvi. Stejný okruh osob, který se tak výrazným způsobem podílel na přeměně vrstvy válečníků v rytíře, přenesl koncept svaté války postupně z krále – jenž byl v dřívějších dobách považovaný za jediného nositele války – na širokou vrstvu rytířů, což byl velmi důležitý předpoklad vzniku myšlenky křížových výprav.

Rovněž reformní papežství bylo příznivě nakloněno svaté válce. Již dvěma papežům z doby před církevní reformou byly připisovány „křížácké plány“.¹² Ve sbírce listů Gerberta z Remeše, pozdějšího papeže Silvestra II. (999–1003), se nám dochovala encyklika z doby, kdy ještě nebyl papežem. Její pravost je sice sporná, v zásadě ji však lze zcela zpochybnit jen velmi těžko. V ní měl Gerbert podle názoru některých badatelů vyzvat věřící k poskytnutí ozbrojené pomoci jeruzalémské církvi. Erdmann však ukázal, že se fakticky jednalo o hlasitou výzvu k poskytnutí almužen a přestože se objevila myšlenka ozbrojené intervence, byla Gerbertem okamžitě zavržena jako nevhodná. Mnohem významnější byla v tomto ohledu encyklika Sergia IV. (1009–1012), v níž papež skutečně vyzýval k jakési křížové výpravě. Pod dojmem zprávy o zničení kostela Svatého hrobu chalífou al-Hakimem (1009) papež prohlásil, přičemž v úvodní pasáži své encykliky zcela zřetelně odkazuje na tradici jeruzalémských poutí, že se hodlá postavit do čela flotily, vyplout do Sýrie, porazit muslimy a znovu postavit chrám Božího hrobu. Význam tohoto listu pro vznik křížových výprav by byl zcela neoddiskutovatelný, pokud by ovšem Gieysztor ve své studii velmi důvtipně a se značnou pravděpodobností neprokázal, že encyklika je falsum, jež vzniklo v roce 1096 v návaznosti na clermontský koncil v jihofrancouzském klášteře **sv. Petra v Moissacu** nedaleko Toulouse. Později se však Schaller rozhodně vyslovil ve prospěch pravosti listu, a přestože se mu nepodařilo vyvrátit všechny historické anachronismy pramene, na které upozorňoval Gieysztor, podařilo se mu zpochybnit argumenty polského historika z oblasti latinského jazyka a teologických předloh. V konečném součtu je tedy nutné trvat na nepravosti listu, který se tím řadí mezi tzv. *excitatoria*, neboli propagandistické výzvy, s jejichž pomocí bylo verbováno na první křížovou výpravu. Řada z nich se dochovala ve formě listů.

¹² C. ERDMANN, *Die Aufrufe Gerberts und Sergius IV. für das Heilige Land*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 23/1931-32, s. 1n. A. GIEYSZTOR, *The Genesis of the Crusades. The Encyclical of Sergius IV*, Mediaevalia et Humanistica 5/1948, s. 3n.; Ibid, 6/1950, s. 3n. H. M. SCHALLER, *Zur Kreuzzugsencyklika Papst Sergius' IV.*, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, Tübingen 1991, s. 135n.

Až v reformní období 11. století posílilo papežství natolik, že mohlo vážně pomýšlet na tažení na Východ. Aktivní politika těchto papežů bylo příčinou změny postoje k válce. Již Lev IX. (1084–1054), jeden z prvních reformních papežů, se v roce 1053 osobně postavil do čela tažení do jižní Itálie proti Normanům, kteří byli řazeni takřka mezi pohany, od nichž se svým řáděním také příliš neodlišovali. Bojovníkům z římsko-německé říše výhledově slíbil za účast na tažení beztrestnost a prominutí uložených trestů za pokání, což se mnohem více blížilo slibům z roku 1095 než formulace Lva IV. či Jana VIII. S konečnou platností se normanské nebezpečí pokusil odvrátit papež Mikuláš II. (1058–1061), který v roce 1059 uzavřel v Melfi spojenectví s normanskými knížaty Richardem z Capuy a Robertem Guiscardem. Oba Normané si v rámci nově uzavřeného spojenectví nechali od papeže udělit svá území v léno a stali se tedy vazaly církve. Podobně jako jiní vazalové byli svému lennímu pánovi zavázáni poskytnout vojenskou pomoc, jež však byla v tomto případě omezena mimořádnými církevními účely. V každém případě však církev nyní disponovala lenním vojskem k ochraně církevního panství, jež mohla využít k vedení svaté války. Podobně jako duchovní i Normané si uvědomili užitečnost svaté války. Dobyť severní Sicílie (1061–1072), které Robert Guiscard ohlásil již ve své melfské přísaze v roce 1059 a jež tedy schválila i církev, probíhalo zcela ve stylu svaté války a s využitím náboženských motivů, především války proti pohanům. Tyto boje však není možné považovat za svého druhu křížovou výpravu, jak se domníval Erdmann. Aktivní účast papežství na dobytí Sicílie ostatně nelze prokázat, o tichém souhlasu však nemusíme nijak pochybovat.

Ještě mnohem výrazněji než u Normanů byl „křížácký charakter“ bojů proti pohanům zdůrazňován na Pyrenejském poloostrově.¹³ Zejména v případě dobytí Barbastra v roce 1064, kterého se účastnila celá řada Francouzů, byla snaha povýšit jej na předstupeň kruciáty. Rovněž v tomto případě však není možné doložit aktivní účast papežství, jež je pro kruciátu nezbytná. Alexander II. tuto válku pouze podpořil a schválil jakousi formou odpustků, které nabídl účastníkům. Fakt, že boj proti pohanům ve Španělsku byl považován za záslužný čin a přilákal proto určitý počet francouzských rytířů, ještě nedokazuje, že se jednalo o křížovou výpravu. Boj proti pohanům byl totiž všeobecně považován za záslužný, naopak postupně mizela tradiční církevní doktrína, jež ukládala vojákům činit pokání i v případě, že zabijí ve službách spravedlivého knížete a ve spravedlivé válce. Ve Španělsku tedy ve skutečnosti probíhala „běžná“ svatá válka, zdejší boj proti pohanům mimoto patřil do dlouhé tradice obrany proti islámu. Jako součást celoevropského odporu proti islámu španělské boje přirozeně ovlivnily vznik křížových výprav v tom smyslu, že veřejnost ve Francii, kde tyto boje zaznamenaly zvláště silnou odezvu, zůstávala ve stálém dotyku s ideou boje proti pohanům. Vnitřní spojitost mezi obranou proti Arabům a křížovými výpravami, jakkoliv byla pouze volnější povahy, je zcela zřejmá. Válka ve Španělsku však nebyla křížovou výpravou, až v pozdějším období se stala náhradním podnikem pro francouzské rytíře, kteří si netroufali podniknout velmi obtížnou výpravu do Jeruzaléma a místo toho bojovali proti islámu ve Španělsku. Papežové jejich službu následně uznali za stejně záslužnou jako křížová výprava a podporovali je. Je ovšem nutné trvat na tom, že tzv. španělské „prvotní křížové výpravy“ byly pouze svatou válkou. Až v myšlení Urbana II. vzešel ze Španělska rozhodující vliv na vytvoření konceptu křížové výpravy. To platí i pro námořní expedici, kterou v roce 1087 podnikli Pisánci a Janované do tuniské Mahdíje, kterou Pisánci spojili s poutí do Říma, a proto bylo mnoho z nich ještě v Africe vybaveno poutnickou mošnou. Jednalo se však o pouhou shodu okolností. Erdmann tedy zašel příliš daleko, když

¹³ M. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, Paris 1949. H. E. J. COWDREY, *The Mahdia Campaign of 1087*, *English Historical Review* 92/1977, s. 1n. Mnohem zdrženlivěji se vyjádřil M. BULL, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony*, Oxford 1998.

prohlásil, že tažení bylo „provedeno zcela jako křížová výprava“. Urban byl nicméně opět upozorněn na možnost ozbrojit poutníky.

Urban II. mohl ve svých křížáckých plánech navázat na svého předchůdce Řehoře VII., jenž své jméno propůjčil celému reformnímu období dějin papežství. Ten byl jedním z neenergičtějších a nejbojovnějších mužů, kteří kdy zasedli na stolec sv. Petra. Nyní už se nejednalo jen o svobodu církve na světské vládě, ale naopak byl vyhlášován nárok na svrchovanou vládu papeže. Jediným možným vyústěním podobné politiky byl boj o investituru. Důležitou zbraní se v obou táborech staly polemika a publicistika a vzhledem k urputnosti, s níž byl boj veden, bylo takřka přirozené, že všichni autoři publicistických spisů se v té či oné formě vyjadřovali k problému svaté války. O to více, o čtení intenzivněji se Řehoř VII. zajímal o vrstvu rytířských laiků, ve snaze získat je pro svatou válku ve službách církve. Využíval při tom tradičního konceptu Kristových rytířů (*militia Christi*), který původně zahrnoval duchovní bojující mírovými prostředky. Za Řehořova pontifikátu se tento pojem změnil v *militia sancti Petri*, rytíři sv. Petra, a nelze za ním již hledat žádný nenásilný postoj, neboť se jednalo o ozbrojené bojovníky církve. Nijak nepřekvapí, že právě biskup Bonizo ze Sutri, jeden z nejrozhodnějších stoupců Řehoře, ve svém díle „O křesťanském životě“ ve formě jakéhosi katalogu shrnul povinnosti křesťanského rytíře. Význam Boniza spočívá především v tom, že v jeho osobě se církev definitivně v pozitivním slova smyslu přiklání k prostředku války. Rytířstvo jako stav a profese obdrželo vlastní ethos včleněný do církevního vidění světa, jehož viditelným liturgickým vyjádřením se stalo **vysvěcení na rytíře**. Je důležité připomenout, že v předvečer křížových výprav již existoval plně rozvinutý stav válečníků, který byl napříč hranicím jednotlivých panství spojený společným mravním kodexem a tím i připraven a schopen podniknout společný podnik.

Idea boje proti pohanům se u Boniza neobjevuje, biskup jej totiž výslovně zavrhoval. A nebyl v tomto ohledu žádnou výjimkou, neboť v době zaníceně vedených bojů o investituru (a ve stejné míře v jaké opadlo někdejší přímé ohrožení Evropy pohany) se v církevní teorii války do popředí dostávaly jiné úvahy. Zatímco dočasně utichly diskuze o válce proti pohanům, začali se současníci o to intenzivněji zabývat válkou proti heretikům a schizmatikům, přičemž opět vycházeli z Augustina. Aniž bychom zde zacházeli do podrobností, lze velmi zhruba konstatovat, že příznivci Řehoře rezolutně obhajovali agresivní válku proti kacířům, zatímco císařská strana se vyslovovala proti.

Přesto však idea boje proti pohanům nebyla v žádném případě mrtvá. Obhajoval ji nejen Ivo z Chartres, zastánce kompromisního řešení v boji o investituru. Tažení do Orientu v průběhu celého roku 1074 neplánoval nikdo menší než Řehoř VII., který se chtěl dokonce postavit do čela podniku, jehož cílem bylo poskytnout pomoc Byzanci proti pronikajícím pohanům. Již tehdy zaznívala později **tak účinná výzva k cestě ke Hrobu Páně**, aniž by však bylo možné zpětně zjistit, zda Řehoř zamýšlel táhnout především do Jeruzaléma. Řehořův plán známe pouze z jeho listů, ale nevíme, jak papež na podobnou myšlenku přišel. Navíc jeho záměr dočasně získal natolik dobrodružně-fantastické rysy, že není možné se v celé záležitosti jasně zorientovat. Situace v byzantské říši byla samozřejmě dostatečně zoufalá na to, aby vyvolala pomocnou výpravu. V roce 1071 zničili Seldžukové byzantskou vojenskou moc nedaleko arménského Mantzikertu a Anatolie byla vystavena útokům tureckých kmenů. Současně s tím zaútočili na balkánskou část říše Pečeněhové a v jižní Itálii dobyli Normané město Bari. K tomu přistupovalo ještě schizma roku 1054. Jelikož se jak Řehoř VII. tak jeho nástupce Urban II. (a mnoho papežů po nich) snažili o sjednocení obou církví, není vyloučeno, že myšlenka církevní unie stála i u zrodu Řehořova plánu tažení do Orientu. Ten však od samého počátku nebyl uskutečnitelný. Papež nebyl v době začínajícího boje o investituru postradatelný, na účasti římsko-německé říše nebylo ani pomyšlení, Normané byli beztoho nepřáteli Řeků a francouzskou šlechtu Řehoř ve

stejně době nabádal, aby ve smyslu náboženské politiky působila proti svému králi. Orientální plán Řehoře je však přesto důležitý, protože se poprvé objevuje myšlenka tažení do prostoru východního Středomoří pod papežským vedením. Obsah Urbanova sdělení z Clermontu se příliš nelišilo od Řehořova záměru. Můžeme se domnívat, že i v tomto případě Urban II. zcela vědomě navazoval na plány svého předchůdce a dokončoval ty z nich, které se Řehořovi již nepodařilo uskutečnit. Křížová výprava Urbana II. však již nebyla službou sv. Petrovi, kterou požadoval Řehoř (jak soudí Robinson). Urban sice křížákům předával korouhve sv. Petra a v oficiální papežské biografii *Liber pontificalis* je zdůrazněna vůdčí role sv. Petra během výpravy. Riley-Smith však velmi přesvědčivě doložil, že pro šlechtu a prostý lid zde nevzniklo rytířstvo sv. Petra, ale rytířstvo Krista, jež v tomto případě vedlo boj skutečnými zbraněmi a nikoliv modlitbou po vzoru duchovenstva předgregoriánské doby.¹⁴

Koncept svaté války, jež se v církvi vyvinul do konce 11. století, byl v diskuzích o vznik křížových výprav možná poněkud přeceněn. Především Erdmann se klonil názoru, že právě zde je potřeba hledat rozhodující příčinu vzniku kruciátů. Jedno však ukázaly jeho výzkumy zcela jasně: až teorie svaté války a s ní spojené vytvoření rytířstva církvi a pro církve rozvířilo hladinu a připravilo půdu, na níž mohla vzniknout křížová výprava.

I přes předešlé, silně teoretické úvahy o konceptech poutě a svaté války není možné hledat motivy tak široké účasti rytířů na křížové výpravě pouze v oblastech religiozity, kolektivní psychologie a stavovského étosu. Roli zde hrály i zcela prosté ekonomické a sociální faktory, a to v mnohem větší míře, než jsme v minulosti byli ochotni připustit. Tyto důvody byly v úzce specializovaných odborných diskuzích zahrnuty na samotný okraj, pro danou problematiku se však vyznačují prvořadou důležitostí. Vždy se poukazovalo na dobrodružnou povahu rytířů a na jejich touhu po kořisti. Zdálo se, že na Východě je láká možnost rychlejšího dosažení úspěchu a významného postavení než bylo možné dosáhnout ve staré vlasti. Dobyť Anglie Normany v roce 1066 dávalo tušit, že tato myšlenka má naději na úspěch. Podobné smýšlení lze také skutečně předpokládat u některých vůdců první křížové výpravy, především u jihoitalských Normanů Tankreda a Bohemunda, ale také u Roberta Flanderského. Rovněž Urban II. slíbil v Clermontu těm, kteří vytáhnou, že budou moci nerušeně disponovat dobytým územím.

Dobrodružná povaha a dychtivost po kořisti jsou nicméně individuálními rysy. Z výzkumů, které provedli DUBY a Herlihy však víme o ekonomických a sociálních problémech, které zasáhly vrstvu rytířů jako celek a právě křížová výprava mohla za této situace být považována za vhodný únik.¹⁵ Herlihy zjistil, že se asi od roku 850 v jižní Francii a Itálii neustále vyostřovala zemědělská krize, jež dosáhla svého vrcholu kolem roku 1000. Právě k roku 1000 mnoho kronikářů velmi barvitým způsobem vylíčko stálé hladomory, které lze vysvětlit nedostatečnou

¹⁴ H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII's Crusading Plans of 1074*, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Josua Prawer*, ed. B. Z. Kedar–H. E. Mayer–R. C. Smail, Jerusalem 1989, s. 27n. I. S. ROBINSON, *Gregory VII and the Soldiers of Christ*, *History* 58/1973, s. 169n. J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and St. Peter*, in: *ibid.*, s. 41n. 'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII. *Atti della undecima Settimana internazionale di studio Mendola*, 28 agosto - 1 settembre 1989, Milano 1992.

¹⁵ G. DUBY, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953. TENTÝŽ, *Au XII^e siècle: les „jeunes“ dans la société aristocratique*, *Annales. Economies, Societes, Civilisations* 19/1964, s. 835n. Srov. také R. FOSSIER, *Le mouvements populaire en Occident au XI^e siècle*, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 115/1971, s. 261. G. DUBY, *Rytíř, žena, kněz. Manželství ve Francii v době feudalismu*, Praha 2002, přeložila Věra Dvořáková. Jinak podává J. RILEY-SMITH, *The motives of the earliest crusaders and the settlement of Latin Palestine, 1093-1100*, *The English Historical Review* 98/1983, s. 721n. Podobně též M. BULL, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: the Limousin and Gascony, c. 970 - c. 1130*, Oxford 1998. D. HERLIHY, *The Agrarian Revolution in Southern France and Italy*, *Speculum* 33/1958, s. 23n.

zemědělskou produkcí, jež nestačila k uživení rostoucího počtu obyvatel. Proti zvýšení agrární produkce působilo i stálé rozdělování majetku mezi všechny dědice, jež bylo odkazem karlovske epochy. Od roku 1000 se začala situace zlepšovat, zpočátku pozvolně, následně však s mnohem větší rychlostí. Tento vývoj však nelze přičíst ustoupení demografického tlaku, ale zejména vyřešení problému narůstajícího rozdrobování pozemkového majetku. Církevní i šlechtické skupiny začaly skupovat drobné pozemkové majetky a spojovaly je do životaschopných hospodářských jednotek. Byla prováděna opatření, jejichž cílem bylo zamezit dělení již jednou spojeného majetku. V laické vrstvě rytířů, jež nás zajímá jako hlavní nositel křížácké ideje, se prosadily různé prostředky. V severní Francii to byla primogenitura, tedy dědické právo prvorozeného. Mladším potomci si pak museli obstarat své živobytí vlastním přičiněním, ať už v církvi nebo ve vojenské službě. Je zcela zřejmé, že křížová výprava zde mohla pro narůstající vrstvu rytířů působit jako účinný ventil, v jednotlivých případech tedy rozhodně mohly sehrát velmi důležitou roli dobrodružná povaha a dychtivost po kořisti.

Aby se zabránilo rozdrobení půdního vlastnictví, vyvinuly se v Itálii a ve Francii na jih od Loiry, především v burgundském prostoru, různé formy společného vlastnictví. Velmi dobře jsme informováni zvláště o okolí Mâconu, kde byl jednotlivce velmi pevnými osobními vazbami vázán na rodinu. Rytířský alod, tzn. majetek v plném osobním vlastnictví, zde na konci 11. století většinou ve společném vlastnictví držela užší či širší rodina. Takto vytvořená právní kategorie byla označována výrazem *frérêche* (*fraternita*). Zůstávala většinou zachována až do druhé generace a měla zabránit rozkouskování alodu. V případě dědictví nebyl majetek rozdělen, ale spravován ve společné režii sourozenců a do tohoto zájmového společenství byli zapojeni rovněž strýcové a synovci, v některých případech dokonce i právnické osoby. Přestože podíl jednotlivce na společném majetku nebyl velký, prostředky celého společenství stačily k vyzbrojení dvou či tří bojovníků na koni. Rodině se tímto způsobem na jedné straně podařilo udržet si své postavení a na straně druhé se ti co zůstali, mohli nerušeně věnovat správě statků. Tato životní forma však fungovala pouze v případě, pokud se jednotlivce podřídil velmi přísné disciplíně. A skutečně se zdá, že na konci 11. století se jednotlivci museli podřizovat neobyčejně přísnému dohledu hlavy rodiny. To platilo zejména pro sňatkovou politiku, neboť případný úspěch *frérêche* závisel na počtu podílníků, jenž nesměl přesáhnout hospodářsky únosnou míru. Bylo tedy nutné vzepřít se všeobecnému demografickému růstu a snažit se udržet pokud možno konstantní počet potomků. Podle tehdejších znalostí existovalo pouze jediné účinné opatření a tím bylo záměrné omezování sňatků. Pokud se dospělosti dožilo příliš mnoho dědiců, bylo nutné část z nich svěřit církvi. V kraji Mâconnais lze tuto politiku také doložit na konkrétních případech.

Pouhé udržení ekonomického a sociálního postavení rodiny, jinými slovy životního standartu, tedy vyžadovalo po jednotlivci značné oběti. S podřizováním se přísné rodinné autoritě mohly mít nezávislejší povahy problém. Ne všichni byli ochotni se podříditi tvrdým požadavkům kolektivu, který je nutil rezignovat na vlastní svatbu. Jednu z únikových cest nabízela církev, tato cesta však vedla pouze do jiného kolektivu. Naproti tomu křížová výprava, další významný ventil 12. století, nabízela pro jednotlivce skutečnou možnost vymanit se z poručnictví *frérêche* a dosáhnout osamostatnění. Mimo snahy osvobodit se z nuceného rodinného společenství a přání vést nezávislý život však k účasti na křížové výpravě vedlo také dobrovolné rozhodnutí učiněné ve prospěch rodiny, jež mělo v případě příliš vysokého množství dědiců kolektivu umožnit udržet majetek a zároveň zabránit jeho rozdrobení. Jedním z příkladů je rodina z mâconnaiské rodiny Les Hongre, jež v roce 1096 čítala šest mužů. Dva z nich se stali mnichy a další dva se vydali do Jeruzaléma a nikdy se již nevrátili. Pozůstalý Humbert tak mohl zdědit celý alodiální majetek. V roce 1147 se Humbertův vnuk vydal na druhou křížovou výpravu a svému bratrovi dobrovolně zanechal celé dědictví. To byl také důvod, proč si tento rod dokázal udržet majetek až do začátku

13. století, kdy ostatní rodiny vlivem změněných hospodářských poměrů začaly postupně chudnout. Je rovněž pozoruhodné, že rané zákonodárství v latinském jeruzalémském království, které křižáci založili ve Svaté zemi, bylo zcela zjevně ušito na míru mužům s velmi silnými rodinnými vazbami, přesně takovými jaké známe z *frérêche*. V rytířských rodinách v Jeruzalémě disponovali na počátku dědickým právem nejen dcery, ale také nepřímí příbuzní, až v roce 1150 bylo následnictví omezeno na přímé potomky. Dřívější nařízení, jež zcela zjevně sloužilo k přilákání rytířů ochotných podílet se na kolonizaci, muselo vycházet vstříc zájmům *frérêche*. Pokud křižák zemřel, mohli pozůstali v Evropě vybrat nového člena rodiny, který převzal palestinské dědictví, čímž se zároveň uvolnily poměry v Evropě uvnitř *frérêche*. Sledování situace v Mâconnais je důležité především proto, že právě v této oblasti zaznamenala výzva Urbana II. zvláště silnou odezvu. Skutečnost, že z první poloviny 12. století známe jménem řadu křižáků z Mâconnais, není způsobena žádnými rozměry dochování pramenů. Jasně se v ní totiž odráží sociální a ekonomická situace skupiny, jež v křižové výpravě spatřovala mimo jiné prostředek vyřešení svých materiálních problémů či lze alespoň soudit, že jejich ochota účastnit se kruciáty, byla přinejmenším výrazně ovlivněna touto situací. Dobrovolné přijetí kříže ve službách rodiny jako motiv sice mírně zpochybnil Riley-Smith, který nedávno správně ukázal, že pro osídlení na Východě hrála výraznou roli rovněž vazalská věrnost, což tedy musí platit i pro přijetí kříže. Omezení sňatků k udržení ekonomické situace rodiny je navíc příliš drastickým prostředkem. Avšak poté co Duby v nedávné době prokázal, že na Loiře (Amboise) i na sever od ní byla praxe zcela obdobná jako na jihu, neboť se zpravidla povoloval sňatek pouze nejstaršímu synovi, který by beztak dědil, je důvodné předpokládat, že i zde se mladší potomci snažili využít každé možnosti, aby si usnadnili svůj úděl, třeba i prostřednictvím kruciáty. Zdůrazňování vazalské věrnosti by nás mimoto nemělo svádět k přehlížení těch účastníků první kruciáty, kteří nebyli v žádném vazalském poměru a jež lze doložit především v oddílu hraběte z Toulouse. Vedle již uvedených důvodů pro přijetí kříže existoval ještě jeden, který měl velmi záhy zastínit všechny ostatní: jednalo se o ideu zásluh, již ztělesňovaly křižácké odpustky.¹⁶ Podle dnešního učení katolické církve představuje odpustek završení zcela konkrétního postupu smazávání hříchu. Pokud kající hříšník v náležitě zpovědi a na ní navazující absoluci dosáhne zahlázení hříšné viny a přeměny věčného trestu hříchu v časné tresty (které jej mohou zasáhnout zde či na onom světě a zahrnují především očistec), odpustí mu církev některé či všechny – podle toho zda jde o částečný či plenární odpustek – kanonické církevní tresty za hříchy (trest pokání) stejně jako časné tresty. Musí však vykonat příslušné pokání. Církev může odpouštět na základě své moci klíčů a toto odpuštění probíhá v jurisdikčním aktu milosti mimo svátost pokání, přičemž Bohu je z „tesauru milosti“ nabídnuta náhrada za pokání. Tento thesaurus je studnicí nevyčerpatelných zásluh Krista a svatých, kteří je nevyčerпали pro sebe. Odpustek má tedy bezpodmínečný transcendentální účinek před Bohem (*in foro Dei*), v teologii je však sporné, zda

¹⁶ Edice příslušného koncilního výnosu R. SOMERVILLE, *The Councils of Urban II. Volume I Decreta Claromontensia*, Amsterdam 1972, s. 74. A GOTTLÖB, *Kreuzablaß und Almosenablaß. Eine Studie über die Frühzeit des Abblaßwesens*, Stuttgart 1906. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts 1-3*, Darmstadt 2000 (vydáno v nezměněné podobě podle prvního vydání 1922-1923 s doplněným úvodem a bibliografií; silně apologetické dílo). B. POSCHMANN, *Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte*, Bonn 1948. Podle mého názoru byly křižácké odpustky vyhlašovány bez autorizace výnosu koncilu v Clermontu a kanonická doktrína dodala potřebný teologický rámec až později. Této teorie se dotkl krátce pouze Vogel (C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, *Revue des sciences religieuses* 38/1964, s. 113n), aniž bych to zaregistroval při prvním vydání této knihy v roce 1965. Jeho názor je pro mě velmi vítaným potvrzením významného znalce církevního práva a dějin odpustků. Zástupci anglické školy (Riley-Smith a jeho žáci Housley und Bull) vehementně mojí teorii popírají. Srov. níže pozn. 125 a také mojí diskuzi s hlavním představitelem anglické školy H. E. MAYER, *The Crusades*, Oxford 1988², s. 294n.

jurisdikční akt skutečně zaručuje absolutní pozitivní účinek před Bohem či zda je jeho platnost vázána na božský souhlas a je tedy zajištěna pouze nepřímou a morálně. Jde o to, zda není účinek odpustku založen na předpokladu, že církev nabídne dostatečnou náhradu za smazání všech propadlých trestů. Hříšník by tedy tyto tresty již nemusel vykonat, pokud jejich důsledky plně splatil vykonaným pokáním. Pro posuzování raných odpustů, především to platí pro první křížácké odpustky, je ovšem rozhodující, že takto logicky vystavené učení bylo vytvořeno až dodatečně, s cílem teologicky zdůvodnit stávající praxi.

Teologové ve 12. století, jako první Hugo ze sv. Viktoru, se propracovali – alespoň fakticky, prozatím nikoliv formálně – ke stanovení rozdílu mezi vinou za hřích a trestem za hřích, což bylo zcela zásadní pro učení o odpustcích. K tomu však došlo až po první křížové výpravě. Rovněž principiální učení o církevním tesauru, jež představuje nutný ekvivalent pro odpuštění trestu, formuloval až kolem roku 1230 Hugo ze Saint-Cher. V mnoha případech byla oprávněnost i vlastní podstata odpustků v průběhu 12. a raného 13. století předmětem sporů a vzhledem k tomu, že ani teologové v některých otázkách neměli jasno, platilo to o to více pro obecné mínění. Tento aspekt je při výkladu křížových výprav potřeba zohlednit v mnohem větší míře než bylo zvykem ve starším bádání, neboť pro účinnost křížáckého odpustku nebyla až tak zásadní jeho skutečná podstata, jako spíše způsob jak současníci tento pojem chápali či co si mysleli, že si pod tímto výrazem smí představovat. Diskuzi o odpustcích, jež začala někdy kolem roku 1130, velmi výrazně ovlivnil fakt, že byla zahájena až v reakci na jejich zneužití. Dokud se odpustky nestaly obecně známým jevem, byly přijímány jako vítaná novota, jež nevyvolávala potřebu teologické diskuze. Je potřeba si uvědomit, že propagace prvních křížáckých odpustků probíhala ve sféře, která nebyla prejudikována rozhodnutím **žádné závazné věroučné autority** ani nebyla ovlivněna teologickou diskuzí. Toto novum bylo možné definovat pouze ve srovnání s dosavadní praxí pokání.

Ve skutečnosti však musely být odpustky odvozovány z ranějšího **kajícího řádu** v církvi. Jeho určujícím prvkem bylo původně rozdělení na tři části: vyznání – zadostiučinění – smíření (tzn. opětovné připuštění k přijímání). Zadostiučinění bylo přitom hodnoceno jako prvek, který smazával hřích a umožňoval smíření, přičemž tehdy ještě nebylo rozlišováno mezi smazáním vinny a trestem. V zásadě platilo, že vykonané pokání mělo odpovídat spáchaným hříchům, do jisté míry musely být tyto hříchy spláceny **postupným střádáním pokání**. Vzhledem k tomu, že nalezení adekvátního trestu pokání zcela evidentně podléhalo náhodě, byly časné tresty nutné, neboť je ukládal Bůh a zcela přesně tedy odpovídaly výši eventuální zbytkové vinny. Jelikož Bohem uložené časné tresty považovali současníci za mnohem hrozivější než pozemské kající skutky, vedl systém k drakonickému kajícímu řádu, neboť čím přísnější pokání činil hříšník na zemi, tím menší vinu si musel následně odpykat na onom světě. Přísnost kající praxe ještě zvyšovala skutečnost, že až do 6. století podléhaly církevnímu pokání pouze smrtelné, nikoliv však všední hříchy. Tento stav se následně z důvodů, jež zde nebudou do detailu rozebírány, změnil a také menší hříchy byly zahrnuty do pokání, zpočátku se však udržela původní praxe vysokých trestů a dlouhých pokání, po dobu jejichž vykonávání byl hříšník vyloučen ze svátostného společenství církve.

Vývoj pokání ale nutně směřoval k preciznějšímu vymezení a zmírnění trestů. Zpočátku byl k tomuto účelu využíván systém komutací a redempcí (**tj. vykoupení**), což znamenalo, že trest byl směněn za jiný trest, který mohl být kratší, ale tvrdší, zpravidla však byl mírnější, přestože teoreticky se dbalo na to, aby výše nově uloženého trestu odpovídala spáchanému hříchu. V tzv. penitenciálech byla podle příslušné sazby stanovena přiměřená výše trestu a odpovídajícího vykoupení, jež představuje jeden z hlavních zdrojů křížáckých odpustků. Asi od roku 1000 došlo k dalšímu výraznému zmírnění, smíření totiž bylo přesunuto na začátek pokání, jež samozřejmě

muselo být následně vykonáno. Tím byla eliminována často několikaletá exkomunikace, jež patřila k nejobávanějším důsledkům hříchu. Tato změna fakticky ukončila praxi udělování úplného smíření, na jehož místo nastoupilo rozhřešení spojené do jediného aktu se zpovědí. To sice znamenalo smíření s církví a Bohem a tedy i odpuštění viny za hřích, nikoliv však plné prominutí trestu za hřích. Rozhřešení však zacházelo dále než vykoupení a blížilo se již odpustku, neboť jeho transcendentální účinek již přinejmenším směřoval k odpuštění trestu docíleného skrze zvláště účinné přímluvy církve. Toto rozhřešení však ještě nebylo jurisdikčním aktem a také se nejednalo o prominutí trestu mimo svátosti. Zde se již přímo nabízelo učinit další krok a přesněji a s mnohem jistějším účinkem vymezit praxi promíjení církevních trestů, již později představovaly odpustky. Při jejich udělování byla započítána i jejich transcendentální účinnost *in foro Dei* jako akt milosti dosažený skrze přímluvu církve, což se projevilo při určování výše církevního trestu pokání, jenž mohl být odpovídajícím způsobem zkrácen. Poschmann, jeden z předních katolických znalců odpustkové problematiky, prohlásil, že „odpustky nebyly pouhým závdavkem pro dobu po smrti, ale rovněž velmi vítaným prostředkem odlehčení pozemského života.“ Osobitost odpustků spočívala především v tom, že v praxi často nebyla dodržována rovnovážnost vykonaného pokání, jehož zkrácení bylo následně zdůvodněno odkazem na církevní thesaurus.

Je příznačné, že idea odpustků dosáhla plné účinnosti až ve spojení s myšlenkou jeruzalémské poutě. Již papežové před křížovými výpravami vyhlašovali příležitostně jakousi dobu odpustků, ve většině případů se však jednalo o **rozhřešení**. Například papež Alexander II. slíbil v roce 1063 všem bojovníkům, kteří vytáhli k dobytí Barbastra, prominutí pokání. Samozřejmě jim mimoto výhledově slíbil rovněž *remissio peccatorum*, tedy prominutí časných trestů před Bohem. Pravost tohoto papežského listu byla zcela neprávem popírána, jednoznačně však v tomto případě jde o plnomocné odpustky. Skutečnost, že byly do značné míry neúčinné, lze vysvětlit hned několika důvody. V první řadě byl okruh příjemců menší než v případě křížáckých odpustků v roce 1095. Alexander oslovil ty věřící, kteří se již rozhodli účastnit španělského tažení, a neodpověděl na otázku, zda se odpustky budou vztahovat i na bojovníky, kteří se rozhodnou později. Mimoto byla zachována dosavadní praxe pokání v církvi, podle níž muselo být před udělením odpustků alespoň formálně uloženo pokání. A konečně ani Španělsko jistě nemohlo být pro masu stejně lákavým cílem jako Svatá země. Tento příklad jasně ukazuje, že účinek odpustků se plně mohl rozvinout až ve spojení s poutí do Jeruzaléma.

V tomto případě bylo velmi důležité, že kajičná pouť do Jeruzaléma byla považována za zvláště záslušnou a spásonosnou. V církevní teorii se sice od počátku prosadil názor, že pouhou změnou místa pobytu není možné se přiblížit Bohu, z představ lidové zbožnosti však nebylo možné vymýtiti víru ve **spásnou hodnotu** Jeruzaléma. Oblibě kajičných poutí jako takových nesmírně svědčila skutečnost, že rozhřešení bylo přesunuto na začátek pokání, tedy poutě. To platilo bez rozdílu pro všechny poutě. Jeruzaléma získal na významu díky tradici svatých míst. Již v 8. století je doložena víra, že návštěva chrámu Božího hrobu zbavuje hříčů. V roce 813 hřímalský koncil v Chalon-sur-Saône proti víře, že vykonání poutě zbavuje hříčů. Koncil se přitom odvolával na sv. Jeronýma, který prohlásil, že není chvályhodné Jeruzalém vidět, ale žít tam počestný život. Ani pobytu v Jeruzalému však Jeroným nepřipisoval žádný očištný účinek, on sám odešel do Palestiny nikoliv proto, aby získal nějaké duchovní výhody, ale aby lépe porozuměl bibli. Koncil však k citátu zmíněný komentář nepřipojil, a proto mohl vzniknout dojem, že synod společně s Jeronýmem alespoň nepřímou příznávali pouti do Jeruzaléma očištnou hodnotu, pokud vedla k dlouhodobějšímu pobytu. Církev se později očividně nesnažila nijak důsledně potírat představu, že cesta do Jeruzaléma je důvodem k udělení odpustku. Formálně za ní dokonce příznávala dílčí odpustky. Alexander III. pro tento účel schválil jednoroční odpustky,

to se však stalo v době rozkvětu křížových výprav, kdy byly za účast na kruciátě poskytovány časově neomezené plnomocné odpustky, vykonání prosté pouti tedy mohlo být přirozeně odměňováno pouze dílčími odpustky.

Domněnka, že v době před křížovými výpravami byla spásná hodnota pouti posuzována s notnou dávkou velkorysosti a církev za ní v praxi poskytovala přísliby podobné odpustkům, není zcela neopodstatněná. Jako první se k tomuto tématu oficiálně vyjádřil Urban II. A to v roce 1089 v rámci své snahy o obnovu tarragonského arcibiskupství. Přikázal katalánské šlechtě a duchovenstvu, aby pomáhali při obnově města a zároveň dodal, že všem, kteří se v duchu pokání a zbožnosti chystali na cestu do Jeruzaléma, radí, aby vynaložené úsilí a náklady na tuto cestu raději věnovali tarragonské církvi a městu, jež by se mohlo stát oslavovanou baštou křesťanů postavenou na ochranu proti saracénským národům. Každý, kdo se takto rozhodne, tomu papež slíbil stejnou indulgenci (odborný výraz pro odpustky, v době pontifikátu Urbana však nutně nemusel být užít v tomto významu), jakou mohl získat díky cestě do Jeruzaléma. Pochyby, jež proti závěrečnému ustanovení v minulosti vyslovili odborníci na problematiku papežských listin, neobstojí před novější kritikou. Dnes však již není možné zjistit, jak rozsáhlá odměna čekala na jeruzalémské poutníky, v žádném případě tedy nelze mluvit o plnomocných odpustcích.

Přestože význam tarragonské výzvy pro vznik křížových výprav je zcela zřejmý, náležitou pozornost této otázce věnoval pouze Erdmann. Dochází zde totiž ke spojení ideje křesťanské poutě s činností, jejímž účelem je obrana proti Saracénům. Již celých šest let před koncilium v Clermontu tedy papež povolil něco velmi podobného odpustkům a navíc ve spojitosti s bojem proti pohanům a mimoto se jednalo právě o **indulgenci** pro poutníky. Nově bylo sice namítáno, že budování Tarragony mělo obranný charakter, zatímco křížové výpravy byly ofenzivním podnikem. Tato námitka ovšem není příliš výstižná, protože papež se ke stejnému tématu vyjádřil ještě jednou. V letech 1096–1099 psal některým katalánským hrabatům, že by měla kvůli *remissio peccatorum* (prominutí hříchů) spolupracovat na obnovení Tarragony. Pokud se rytíři z jiných panství jednomyslně rozhodli poskytnout pomoc asijské církvi a zbavit své bratry saracénského jha, měli by všichni v Katalánsku podpořit místní církve proti saracénským vpádům. Všem, kteří padnou při obraně církve, Urban slíbil stejnou **indulgenci** (v tomto případě se jedná o odpustky) jako křižákům. Papež zde sice mluví pouze o odměně pro padlé, obnovu Tarragony by nicméně nebylo možné realizovat pouze s pomocí těch, kteří byli ochotni podstoupit mučednickou smrt. Většina bojovníků totiž chtěla mít užitek nejen v podobě odpustků, ale také se vrátit se zdravou kůží domů. Právě na tuto většinu se Urban obracel a snažil se jí přimět, aby upustila od původního záměru a zaměřila se na Tarragonu. Je tedy zcela samozřejmé, že i přeživší účastníci tarragonské expedice museli požívat stejné výhody jako přeživší křižáci. V opačném případě mohl Urban stěží pomýšlet na to, že by Španěly odradil od cesty do Jeruzaléma. Postoj papeže k obnově Tarragony zůstal nezměněn. Zpočátku ztotožňoval účast na tomto podniku s poutí a později s kruciátou. Pokud za vykonání stejného úkolu v jednom případě nabízel odměny příslušející poutníkům a v druhém případě křižácké odpustky, svědčí to velmi příznačně o jeho chápání kruciáty: nepovažoval ji totiž zanic jiného než za logické pokračování poutě.

Erdmann však byl mírně odlišného názoru. Domníval se, že ústředním bodem Urbanova konceptu byl rytířský boj proti pohanům za církve a pouť naopak podle jeho názoru přistoupila jako pouhá „akcidence“. Podle logiky by však asi byl mnohem správnější opačný poměr, který také mnohem lépe zapadá do daného kontextu: je snadné ozbrojit pouť a v tradičním formálním hávu sledovat nové cíle, není však vůbec jednoduché nutit bojovníka, aby využíval primárně mírumilovného prostředku poutě, zvláště když bojuje za podobně svaté cíle jako v tomto případě. Erdmann však na druhou stranu velmi správně poznamenal, že z hlediska církve nebylo

rozhodující událostí v Clermontu vyhlášení odpustků, ale militarizace poutě a fakt, že církev tento proces schvalovala. Křížák byl tedy jakýmsi typem poutníka s výhodami a právem nosit zbraň. Byl jen o stupínek výše než běžný poutník beze zbraně, šlo tedy pouze o gradaci pojmu, nikoliv o rozdílnou povahu. Tak to chápali i současníci. Křížáci si sice nechali žehnat své meče, zároveň s tím však i poutnické hole a mošny. Tyto tradiční odznaky poutnictví ostatně o celé století později obdrželi před svým odchodem na kruciátu i Fridrich Barbarossa a králové Francie a Anglie. Rovněž sami křížáci se v první řadě považovali především za poutníky. Erdmann se svou představou snažil podepřít tvrzením, že zatímco označení „Kristův rytíř“ se na kruciátě stalo takřka synonymem pro křížáka, výraz „poutník“ ustupuje do pozadí. Je nepochybné, že právě tento argument, založený na rozboru pojmů, byl jedním z hlavních důvodů, proč Erdmann ve své koncepci podceňoval význam poutě pro vznik křížových výprav. O možné odpovědi na tuto spornou otázku však rozhoduje volba typu pramene, s kterým historik pracuje. Erdmann totiž vzal v úvahu pouze kroniky a listy křížáků. Kronikáři však nejsou těmi nevhodnějšími svědky, neboť šlo vesměs o duchovní, kteří psali až po dobytí Jeruzaléma a sami mimoto vytvářeli křížáckou doktrínu. I přesto však anonymní autor díla *Gesta Francorum* užívá výraz *Christi milites peregrini*, tedy „poutníci a rytíři Kristovi“. Mnohem důležitějším pramenem jsou ale v tomto ohledu listinná svědectví všech těch, kteří kvůli financování výdajů vzniklých v souvislosti s účastí na kruciátě sháněli peníze u církve. Vyskytují-li se v těchto pramenech pasáže vysvětlující účel tažení, pochází použité výrazy převážně z oblasti poutnictví, naopak idea boje proti pohanům se objevuje pouze velmi zřídka. Také anonymní autor díla *Gesta Francorum* prohlašuje, že v Makedonii místní „nevěřili, že jsme poutníci, mysleli si, že chceme zničit jejich zemi a pozabíjet je.“ Až v průběhu křížové výpravy a teprve ve vojsku došlo k proměně z ozbrojených poutníků v bojovníky za víru. V roce 1096, v době kdy tažení začínalo, však vše probíhalo zcela v duchu tradice poutí do Svaté země (je samozřejmě nutné připočítat již zmíněné eschatologické aspekty).

Stejně to viděl jistě i Urban II., neboť obě tarragonské výzvy jsou jednoznačným dokladem, že svou představu kruciáty odvozoval od základního pilíře poutě. Právě v tomto směru ovlivnily boje na Pyrenejském poloostrově vznik myšlenky křížových výprav. Na nápad spojit válku proti pohanům s poutí však Urbana II. pochopitelně nepřivedl pronikavý úspěch této myšlenky ve Španělsku. První tarragonská výzva v roce 1089 totiž zcela evidentně zaznamenala pouze velmi skromnou odezvu, přestože papežství slíbilo odměnu a vzdor veškerému finančnímu úsilí barcelonských hrabat. Právě neúspěch však byl dokladem, že pout' je mnohem větším lákadlem než Španělsko. To co se nepovedlo zde, se mohlo podařit v případě, že spojení války proti pohanům s myšlenkou duchovní odměny bude využito na křesťanském Východě, jenž byl hlavním cílem dálkových poutí. Myšlenka pouti byla mnohem působivější než obrana proti pohanům ve Španělsku. To lze zpětně doložit i příkladem barcelonského hraběte, jenž měl jako zeměpán největší zájem na obnovení Tarragony a přesto se papežovi nepodařilo jej odradit od účasti na výpravě do Svaté země, kde hrabě v roce 1096 také umírá. Využitelnost konceptu poutě pro účely ozbrojené intervence na východě se všímavému pozorovateli musela doslova vnučovat. Erdmann však výslovně popřel zájem Urbana II. o myšlenku pouti, a přestože německý medievista vzal v úvahu obě tarragonské výzvy, domníval se, že papež pout' využil pouze jako prostředek propagace. Z nepatrného počtu dochovaných křížáckých listů však nelze vyčíst Urbanův postoj k myšlence poutě. Zbývá ještě jeho clermontská řeč. Přestože se dochovala v několika zněních, ani v jednom z pramenů se pout' neobjevuje byť i jen jako okrajová zmínka, zatímco jsou zmíněny všechny jiné možné náboženské, ekonomické či sociální motivy. To je však velmi překvapivé, uvědomíme-li si, že papež v Clermontu nutně musel využít všech argumentů, u kterých předpokládal, že budou u posluchačů účinkovat. Pokud kronikářům

uvěříme alespoň v tom, o čem shodně neinformují, pak Urban mezi tyto argumenty nepočítal pouť, přestože se v případě španělských tažení intenzivně problémem poutě zabýval. Nebyla tedy pro něj prostředkem propagace, ale skutečným zdrojem myšlenky kruciáty. To však neplatí pro křížáckou propagandu, jež se následně a s trvalými důsledky zmocnila myšlenky poutě, zvláště když se ukázalo, jak účinné je její ozbrojení. Právě již zmíněné falzum křížácké encykliky papeže Sergia IV. je toho zcela zřejmým důkazem.

Pro prosté věřící však byly ještě mnohem zásadnější odpustky, zvláště pokud byly spojeny s oblíbenou myšlenkou poutě. Celkem vzato nebyly clermontské „odpustky“ žádnou novinkou. Rozhodnutí koncilu v této záležitosti lze sice označit za jurisdikční akt, nešlo však o žádné plnomocné odpustky v dnešním slova smyslu, ale o něco zcela běžného. Podle formálně velmi precizního usnesení, jež nepřipouštělo žádný jiný výklad, měla účast na křížové výpravě být započítána jako plnohodnotné církevní pokání pouze v případě, pokud křížáka vedly k účasti zbožné důvody. Zcela stejné je pojetí Urbanova dopisu Bolognským ze září roku 1096. Ještě před **padesáti** lety byla Urbanova výzva všeobecně považována za plnomocné odpustky. Nemohu se však s tímto názorem ztotožnit, neboť na koncilu nepadla ani jediná nahodilá zmínka o transcendentální účinnosti jeho výnosu. Není tedy možné za tímto výnosem hledat něco více než pouhou **redempci (vykoupení) či absoluci (rozhřešení)**, tzn. prominutí kanonických trestů pokání skrze jakési vykoupení (účasti na kruciátě, přičemž význam tohoto kajícího skutku odpovídal plnému prominutí trestu). Není žádný důvod, proč zpochybňovat výklad tohoto výnosu jako rozhřešení. Zvláště když jiné prominutí trestů, které takřka zcela ve stylu pozdějších odpustků v roce 1079 nabídl Řehoř VII. Angličanům, je v teologickém bádání, i když ani v tom případě ne zcela bez problémů, vykládáno rovněž jako rozhřešení. Při interpretaci clermontského výnosu se příliš vycházelo z pozdější realizace tohoto nařízení v praxi místo z textu samotného. Pokud je mi známo, všiml si toho pouze Poschmann. Ten totiž považoval clermontské odpustky za plnomocné pouze v tom smyslu, že znamenaly plné prominutí zadostiučinění (*remissio inunctae poenitiae*), bez dalšího však nebyly prominutím všech časných trestů za hříchy na onom světě. Tato interpretace je nicméně v rozporu s formulací *remissio peccatorum*, užívané od počátku právě ve smyslu prominutí časných trestů, jež se však nevyskytuje v příslušném koncilním výnosu. Vůbec není jasné, proč nebyl vybrán preciznější výraz než *remissio peccatorum*, zvláště když bylo míněno pouze *remissio poenitentiae*. Je pravděpodobné, že tento slovní obrat vznikl ještě v době, kdy církevní zadostiučinění smazávalo současně vinnu i trest. V papežských listech se však tato formulace vyskytovala až od druhé poloviny 11. století a čím jasněji bylo rozlišováno mezi vinnou a trestem, tím nejednoznačnějším se zmíněný obrat stával. Tím, že se Poschmann pokouší tento problém řešit neprokazatelným tvrzením, podle něž *remissio peccatorum* znamená odpuštění uloženého pokání, dopouští se důkazu kruhem. Není však na místě vidět v jeho počínání apologetickou snahu zaměřenou proti zčásti až planě vyznívající protestantské odpustkové polemice, jejíž protagonisté věnují zvláštní pozornost právě formulaci *remissio peccatorum*. Jde mu pouze o vyřešení rozporu, který se jeví jako neslučitelný. Koncilní výnos a papežská formulace jsou však neslučitelné především z toho důvodu, že všichni badatelé vycházeli z předpokládaného závěru, že na koncilu v Clermotu byly vyhlášeny řádné plnomocné odpustky.

Šlo však (a clermontská formulace je v tomto smyslu zcela přesná!) výlučně a pouze o plné prominutí pozemských trestů pokání, uložených církví. Kázalo se samozřejmě o něčem jiném, tedy o *remissio peccatorum*, tedy doslovně prominutí hříchů, jež má v učení církve stejný význam s prominutím časných trestů (tato definice se ale poprvé objevuje až u Huguccia, † 1210). Lidová křížácká propaganda tedy hned od počátku neuváženě jednala nad rámec mnohem užší formulace clermontského koncilu. Žádný ze soudobých kronikářů, kteří ve svých kronikách

informovali o jednání koncilu, však nereprodukoval oficiální doktrínu církve. Pouze Ordericus Vitalis píše i o prominutí trestů pokání, za mnohem důležitější však považoval prominutí hříchů (tedy trestů za ně). O tom však v Clermontu nemohla být řeč. Erdmann se zcela minul s podstatou problému, když soudil, že rozdíl mezi prominutím hříchů a prominutím pokáním „byl zcela bezvýznamný“, neboť mnohem spíše zde působila zcela všeobecná víra křížáků v odpuštění hříchů. O prominutí trestů za hříchy nás nicméně informují i vzdělání teologové, kteří jistě neměli problém odlišit jej od prominutí trestů pokání. U žádného z nich se však neobjevuje snaha o kritiku či vyjasnění této záležitosti. Zcela do pozadí mohla otázku clermontských výnosů zatlačit pouze všeobecná propagace křížových výprav. Asi se příliš nespleteme, pokud budeme předpokládat, že v křížáckém kázání byla běžná praxe prominutí trestů pokání odlišena od nověji nabízeného prominutí trestů za hříchy (snad i vlastních hříchů, k tomu srv. níže s. 48), jehož výhody byly patřičně zdůrazněny. Představa odměny – a to odměny, kterou bylo možné získat pouze skrze přijetí kříže – se totiž od té doby stala velmi výrazným prvkem, který ovládal křížáckou propagandu. Přestože chybí pramenné doklady pro první křížovou výpravu, je možné to vyvodit z pozdějších křížových výprav.

Změny ve výkladu clermontských výnosů lze do jisté míry označit za nedorozumění. Slibovalo se mnohem více, než mohlo být podle tehdejšího učení církve poskytnuto. Přitom je přirozeně potřeba zohlednit fakt, že kazatelé museli argumentovat ve vzduchoprázdnu, ani žádná **církevní autorita** ani teologická literatura nenabízely oporu, neboť učení o odpustcích ještě nebylo zformulováno. Pokud zvolíme tento výklad, musíme nutně zamítnout tvrzení starší protestantské kritiky, která v odpustcích viděla výlučný „mocenský prostředek vytvořený papežstvím, jež se snažilo dosáhnout bezpodmínečné zbožnosti věřících“ (Brieger). Křížácké odpustky byly samozřejmě využívány i jako prostředek k prosazení politických cílů. Zdá se však, že tato praxe, uplatňovaná například ve 13. století, nebyla žádným římským „vynálezem“. Pokud nebudeme vycházet ze změny výkladu transcendentálního účinku odpustků, stěží vysvětlíme úspěch křížácké propagandy let 1095/96. Požadovaná kompenzace totiž byla v celé řadě případů mnohem namáhavější než původní trest pokání. Vlastní křížácké odpustky tedy pravděpodobně nepocházely z papežské ani církevní dílny, mnohem spíše je do jisté míry vymysleli sami křížáčtí kazatelé (případně vznikly kvůli potřebám prostých věřících či samotné kruciáty), kteří tím rozšířili původní clermontské výnosy. Tomu by nasvědčovala i kousavá kritika Abelarda, jenž se jako první v roce 1130 vyjádřil proti odpustkům. **Tento postup si vysloužil jeho velmi ostrou kritiku především z toho důvodu, že se církev vždy neochvějně držela zásady přiměřené přísnosti pokání (v případě, že by od ní ustoupila, stal by se vývoj učení o církevním tesauru zcela nesmyslným), kterou toto pojetí odpustků porušovalo, jelikož prozatím nebylo definováno učení o vlastní podstatě existence církevního tesauru.** Biskupové, kteří v Abelardově době udělovali odpustky, se odvolávali na moc klíčů podle J 20, 23, francouzský teolog však argumentoval v plném souladu s tradicí, když podobnou praxi odmítal jako nedostatečnou (Poschmann). Přísně vzato tedy církev nemohla před přesným definováním církevního tesauru promíjet žádné časné tresty za hříchy, protože ještě nebyla ve stavu, kdy by mohla zaručit **přiměřenou přísnost pokání**. Pokud byly přesto odpustky udělovány, je nasnadě domněnka, že církev v tomto případě přijímala za svou praxi, jež se prosadila bez asistence Říma, přičemž teorie byla dodána až dodatečně. Právě z tohoto důvodu zaznívá jistá bezradnost ze všech teologických zdůvodnění, jež měly ve 12. století podepřít tehdy již nevymýtitelnou a navíc veřejností naléhavě požadovanou praxi. Dokonce i Petr Cantor (†1197), který se jako první teolog s odstupem jednoho století v rámci diskuze o odpustkové praxi snažil najít pozitivní rysy odpustků, je v zásadě stále považoval za vykoupení. Podobně nebyl ani v moderní teologii podniknut byť jediný hypotetický pokus o podání nezvratného zdůvodnění odpustkové praxe v době, jež neznala učení

o církevním tesauru. To ostatně ani není možné, neboť by – i když opět pouze hypoteticky – teologie musela zpochybnit bezpodmínečnou nutnost existence tesauru církve, pokud by ovšem „církevní tesaurus“ nevykládala jako důvod oficiální přimluvy církve pro prominutí časných trestů za hříchy Bohem.

Zdá se tedy, že hnutí kruciát hned zpočátku vyklouzlo kontrolnímu dohledu kurie. Viděli jsme, že cílem se v rozporu s původními papežskými plány stal Jeruzalém. Ještě si ukážeme, že i samotné události zčásti předběhly papežskou organizaci tažení. Něco podobného se možná stalo i v případě odpustků. Ani Urban se o odpustcích nevyjadřoval jednoznačně. V listu Flanderským z konce roku 1095 *remissio peccatorum* chápe jako prominutí trestů za hříchy, v případě Bologneských užívá významově užší formulaci prominutí trestů pokání a v listu, jenž putoval do Vallombrosy se o odpustcích nezmiňuje vůbec. Je však nutné dodat, že zatímco první list sloužil náboru křižáků, v druhých dvou zmíněných dopisech se papež snažil spíše odradit duchovní od účasti na výpravě. V každém případě platí, že kurie nijak neodporovala lidovému výkladu clermontských výnosů. Byla dokonce nucena následně tyto interpretace přijmout za své. Naznačený vývoj začíná být zcela zřejmý u Evžena III. Když totiž tento papež vyhlášoval v době začínající druhé křížové výpravy křižácké odpustky, neodvolával se podle svého vlastního svědectví na listiny Urbana II., ale na kronikáře. Není tedy nic překvapivého, že v této souvislosti používá slovního obratu *remissio peccatorum*.

Jednotliví papežové, mezi nimi i Řehoř VIII., se pokusili otočit kolem dějin nazpět tím, že se raději vyhýbali dvojznačnému výrazu *remissio peccatorum* a v návaznosti na výnosy clermontského koncilu výhledově slibovali pouze prominutí trestů za pokání. Vývoj však již nebylo možné zastavit a jeho posledním završujícím aktem se stal křižácký dekret vydaný na čtvrtém lateránském koncilu, který od roku 1215 tvořil základ papežské křižácké doktríny. Podle tohoto koncilního výnosu bylo těm křižákům, kteří se na vlastní náklady osobně zúčastnili kruciáty, slíbeno prominutí všech hříchů, z kterých se vyznali se skličným srdcem u zpovědi. Zdá se, že zmatek tím byl dokonale završen, neboť uvedená formulace naznačuje prominutí hříchu jako takového a jeho plné zahlazení církví prostřednictvím pokání, které se nacházelo mimo rámec svátostí církve. Nemohlo se jednat o prosté tresty za hřích, neboť není možné se zpovídat z trestů za hříchy, ale pouze z hříchů. Důležitou roli zde hrálo církevní učení formulované Hugucciem a později definitivně Tomášem Akvinským, podle něž mohou být hříchy odpuštěny ve dvojím ohledu, z hlediska vinny (ve zpovědi) a z hlediska trestu. Bylo však vůbec možné, aby rybáři lidí, jak byli v návaznosti na Mt 4, 19 nazýváni křižáčtí kazatelé, vysvětlili mase analfabetů, jež tvořila jejich posluchače, tento subtilní rozdíl, který mimoto ještě ani nebyl s konečnou platností definován? Měli být snad papežštější než papež, který mluvil o prominutí hříchů (*remissio peccatorum*) a myslel tím prominutí trestů za hříchy? V každém případě nám chybí jakýkoliv náznak, že by v křižáckých kázáních byl užšímu pojmu prominutí trestů za hříchy přičítán nějaký mimořádný význam. Právě naopak: Když na začátku 13. století kázal opat Martin z Pairis v Basileji čtvrtou křížovou výpravu, uzavřel své kázání slovy: „Pokud se však ptáte, v jakou konkrétní odměnu od Boha můžete doufat za vykonanou námahu, s jistotou vám mohu slíbit, že každý kdo přijal znamení kříže a vykonal čistou zpověď, bude zcela očištěn ode všech hříchů.“ Kdo z posluchačů bez teologického vzdělání by tento slib pochopil jinak než plné očištění od veškeré vinny a všech hříchů i trestů?

Myšlenka odměny, podpořená interpretací rozšiřující clermontské výnosy, byla jedním z motivů (k dalším srov. níže s. 124), jež v průběhu celého trvání hnutí dominovaly křižácké propagandě. Ani jeden z propagátorů kruciát od tohoto tématu neupustil. Propaganda přitom využívala jasně srozumitelných obrazů a její šířitelé se nebáli nazývat věci pravými jmény: šlo o duchovní obchod, jenž byl nabízen věřícímu, který by případným odmítnutím prokázal značnou pošetilost.

Zvláště účinným se stala představa „prozíravého obchodníka“, již jako první v jednom ze svých listů využil Bernard z Clairvaux, který velmi intenzivně zdůrazňoval transcendentální účinek odpustků: „Nyní, statečný rytíři a odvážný bojovníku máš možnost se bez nebezpečí zapojit do boje, kde vítězství znamená slávu a smrt je ziskem (F 1, 21). Pokud jsi prozíravým obchodníkem ... přijmi znamení kříže a za vše z čeho se s kajícím srdcem vyznáš u zpovědi, obdržíš odpustky. Získat toto zboží (kříž) stojí málo, a pokud je získáno se zbožným přesvědčením, vyrovná se jeho hodnota beze vši pochyb Božímu království.“ Jasněji to již snad ani nebylo možné formulovat a Bernardova slova nezůstala bez účinku. Metafora se v první polovině 12. století objevuje i ve skladbě Carmina Burana: Bystrý kupec přijde chvatně/Lidský život koupí zdatně...Na prvního místo vzadu zbude/A poslední prvním bude/S různými záměry a cíli/Stejně ocenění za svou pílí (remuneratio)/Ti co zdatní v dřině byli (křížáci)/penízem života je odměnili... Jedna francouzská křížácká píseň ze stejné doby zní: “Slyšel jsem úsloví, na němž moudrost je znát /že dobrý obchod z měšce zlatáky tahá/pro svou lehkomyšlnost by se měl kát/kdo bere zlo a správná věc mu není drahá/Víte vy vůbec kam Boží slib sahá?/ Těm co kříž rozhodli se na rameno brát/ On svým jménem slíbil pěknou odměnu dát:/Každý kdo po zisku sahá /By chtěl věčnost ráje brát/Zítro už je rada drahá/ Kdo nešel dnes toho lze bláznem zvat.“ V tomto případě k nám nepromlouvá pouze hlas verbíře, z písně zaznívá i smýšlení, jež panovalo mezi příjemci křížácké výzvy. Koncem století spojoval provensálský básník Aimeric z Belenoi tažení s nadějí na hmotný užitek, radost a s vyhlídkou na zisk vděku, zdatnosti, cti a na osvobození od hříchů. Ve stejné době upínal pěvec Jindřich z Rugge v souvislosti s křížovou výpravou veškeré své myšlenky k lepší odměně („ûf bezzer lôn stêt aller mîn gedanc“). Z druhého desetiletí 13. století se zachovala křížácká kázání Jakuba z Vitry. Do jednoho z nich zakomponoval autor příběh, který nutně nemusí být pravdivý, pokud se jej však rozhodl použít, muselo jej publikum považovat alespoň za možný. Opět se nám naskýtá možnost nahlédnout do postojů příjemců křížácké výzvy: žena se snažila svého muže odradit od účasti na křížáckém kázání. Ten mohl kazatelovým slovům naslouchat pouze přes okno, kterým se však rozhodl vyskočit, jakmile se dozvěděl, že přijetí kříže může přinést únik očístci a peklu a podobné odpustky, jež zajistí pouze šedesátiletý půst a nošení zíněného roucha.

Na těchto příkladech lze velmi dobře pochopit, jakých prostředků využívala křížácká propaganda. Nebylo by přirozeně správné tvrdit, že se křížáčtí verbíři snažili zcela vystříhat používání duchovních výrazových prostředků a zaměřovali se pouze na drasticky-merkantilní obrazy. Tento způsob vyjadřování je totiž nutné chápat s ohledem na specifický kolorit doby, v níž dálkový obchod dosáhl zcela netušeného rozkvětu. Také Bernard z Clairvaux, který se na jedné straně rozhodně nevyhýbal slovníku obchodníků, mluvil i o jiných věcech (srv. níže s. 124). Na druhé straně se však nechtěl vzdát ani tohoto propagandisticky velmi účinného námětu.

Je snad rozumnější nepokoušet se nadále hledat jednoznačnou odpověď na otázku, zda církev vzbudila dojem, že odpustky umožňují (a to mimo rámeček církevních svátostí) plné prominutí hříchů (jak z hlediska vinny, tak trestu), jakkoliv není vyloučené, že současníci si tímto způsobem vykládali církevní terminologii, jež měla daleko k jednoznačnosti. Rozdíl mezi prominutím trestů pokání a prominutím trestů za hříchy, který se pohybuje v rámci tradičního církevního učení o odpustcích, dostatečně vysvětluje clermontský úspěch. Představa, že boj proti pohanům zajišťuje prominutí pokání, nebyla v době konání koncilu ničím novým. Prominutí trestů za hříchy, s kterým pracovala křížácká propaganda, však bylo doslova neslýchanou novinkou. Jak smíření, které zahajovalo proces pokání, tak komutační vykoupení, se totiž týkaly pouze trestů pokání a neměly žádný transcendentální účinek na tresty za hříchy jako takové, zatímco rozhrěšení o podobný účinek usilovalo, nemohlo jej však garantovat. Odpustky naproti tomu nabízely kvantitativně stanovitelnou hodnotu, zaručovaly účinek před Bohem a mírnily časné tresty za

hříchy stejně jako pozemské tresty pokání, jež byly v případě plenárních odpustků zcela prominuty. Jediný Alexander II. slíbil stejnou odměnu i za boj proti pohanům, vzhledem k omezenému počtu adresátů však jeho nabídka nedosáhla žádného výraznějšího účinku. Až ve spojení s všeobecně oblíbenou myšlenkou pouti do Jeruzaléma se ukázala výbušná síla křížáckých odpustků. Ekkehard z Aury mluvil „o nové cestě pokání“, obdobně se vyjadřoval i Guibert z Nogentu. Zde se skrývá tajemství nečekaného úspěchu Urbanovy křížácké výzvy, jež překvapila nejen církev. Představme si rytíře ve Francii jižně od Loiry, který společně se svými příbuznými žil v sociálně i hospodářsky neuspokojivé formě frérêche a jemuž hnutí Božího míru bránilo v organizování záští, jež byly dosti často spojeny i s jakousi formou **vznešeného lupičství**. A právě těmto rytířům se zcela neočekávaně nabídla možnost zúčastnit se církví řízené pouti, kterou si beztak řada z nich přála vykonat. Mimoto šlo o ozbrojenou pouť, jež skýtala možnost naplnění základní potřeby rytíře – a tím byl boj. Vedle vyhlídky na získání tučné kořisti bylo nadto nabízeno i zcela bezprecedentní plné prominutí časných trestů za hříchy, především očištění. V rámci svátosti pokání smývalo rozhřešení vinu za hřích, zatímco přijetí kříže zaručovalo ještě před zahájením vlastního pokání prominutí veškerých trestů za hříchy. Nepřijmout podobnou nabídku nebo alespoň její přijetí pečlivě nezhodnotit, by vlastně bylo značnou pošetilostí. „Prozíravý obchodník“ by se jí měl naopak s rozhodností chopit. A kdo by nechtěl patřit k prozíravým obchodníkům?

Pokud se podíváme důkladněji, zjistíme, že za těchto podmínek bylo přijetí kříže spíše aktem víry než naivní důvěry ve sliby duchovních verbířů. Nelze přirozeně předpokládat, že všichni křížáci se výpravy účastnili ze zbožných pohnutek. I ve středověku se vyskytovali skeptici a motivy účasti na kruciátě byly velmi rozmanité, spleť a v mnoha případech lze přijetí kříže vysvětlit sociálními či ekonomickými pohnutkami. **Na všechny věřící, kteří chápali alespoň základy církevního učení či přinejmenším na ty, kteří se nenacházeli mimo rámec vymezeného dogmatu a považovali tedy tresty za hříchy za skutečnost či alespoň připouštěli možnost jejich existence, musela tato nabídka působit velmi svůdně.** Je samozřejmě otázkou jak velkou část obyvatelstva tvořila skupina podobně smýšlejících věřících, v každém případě je však velmi pravděpodobné, že na první křížové výpravě tvořila většinu. Křížáci v roce 1095 pochopitelně nemohli tušit, že nabídka, které využili, byla ve skutečnosti mnohem užší, než jim slíbili „rybáři lidí“.