



QUERITE PRIMUM REGNUM DEI

Sborník příspěvků k poctě Jany Nechtové

K vydání připravili Helena Kmitčková, Anna Purnpřová, Dana Ráječková a Libor Šumala
Brno 2006

Zdenka Hledíková (Praha)

O „Devotio moderna“ trochu jinak

Zní to až svatokrádežně, chce-li se historik, jemuž byly celý život blízké prameny úřední, zabývat tématem tak vznešeným jako je *devotio moderna*,¹ jejíž šíření bylo vždy hledáno a nalezáno v pramenech zcela odlišného typu, než jaké on zná: v traktátové literatuře středověkých intelektuálů. Necht je mi tedy má troufalost prominuta. Ale právě proto, že jsou mi „nudné“ úřední prameny tak důvěrně známe, začaly ke mně mluvit i jinou řečí než jen obsahem svého textu, řečí, již by snad bylo možno označit za řeč souvislostí a příčin a následků. Necht je mi tedy ještě jednou prominuto, že *devotio moderna* – a nutno zdůraznit, že tím mám na mysli jen českou větev tohoto hnutí (jde-li vůbec o větev nějakého jednotného hnutí,

¹ Z rozsáhlé literatury jen novější české stati: Šruncar, Pavel: *K požitkům české devotio moderna*. Acta Universitatis Carolinae 31, s. 35–39. Spěváček, Jiří: *Devotio moderna. Cesty a revoluční reforma*. Medaevalia Historica Bohemica 4, 1995, s. 171–198. Srov. též stati citované v dalších poznámkách. Rozsáhlá světová literatura se snažila zjistit vzájemné vazby holandské a české devotio, diskusi shrnoují výše uvedené stati a nejnovější sborník *Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa im Spätmittelalter*. Redd. M. Derwich – M. Staub. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205, Göttingen 2004, a zde zvl. stati Iwańczakowa, Wojcieszka: *Kart IV and the Religiozität jener Epoche*, s. 59–75. Sborník sleduje novou zbožnost v řadě zemí, českých se týkáji hlavně jmenovaná stati W. Iwańczakowa a dále H. Pátkové, M. Gerwinga a Chr. Ockera, v souhrnu s. 59–132. Naposledy opět Šruncar, Pavel: *Česká devotio moderna – fikce a skutečnost*. Listy filologické 127, 2004, s. 356–370 se soupisem hlavní literatury.

ale název, o jehož vhodnosti je možno pochybovat, se dávno vzíl a nemá smyslu ho měnit) – vidím zcela jinak a navíc, že si troufám to předložit právě sverchovanému znalci oné literatury traktátové.

Nejprve něco, co zní spíše jako premisa následujících úvah a o čem jsem hluboce přesvědčena, byť česká literatura nahlíží věci obvykle jinak: český církevní vývoj měl do sklonku 14. století – a tedy bych si netroufla stanovit přesnější časový údaj – plymulé vzestupnou tendenci od první větší christianizace po skutečně prorůstání křesťanství do vědomí a životních postojů lidí. Ne tedy „upadek“, ale počínající vědomí v širší populaci, že není vše, jak být má, vědomí spojené s přiměřeným přesvědčením, že je nutno směřovat k onomu „jak má být“ a dosáhnout ho. Takový plynulý rozvoj však jistě byl něčím podminěn. Dostavil se jako výsledek trvalého, zprvu nepřilíš náročného působení církve v zemi podřízené vlastním představenému, a to v náboženské oblasti ve větřoucném smyslu, ale současně, či především, ve vytváření podmínek pro realizaci hlubší christianizace. Šlo vlastně o reformu v původním významu slova,² o permanentní, třeba mnohdy úměrně k době navní snahu o maximální sblížení nadčasového evangelního ideálu a skutečnosti.

Devoto moderna je kdekoliv v Evropě, i u nás, spojována s působením klášterů a s jejich interním životem. Ale středověké kláštery vyvíjely jako instituce určené pro jedince, kteří se zvlášť intenzivně chtěli věnovat své spásce, a jejich soubn pak měl dokonalejší vlastních členů zprostředkovat spásu celé společnosti. Že se členové klášterů budou lišit od členů společnosti, jež jejich instituce obklopovala, že na ně budou kladeny jiné požadavky a nároky, to bylo obsaženo už v samé idji klášterů. Nejen naplněným obsahem řečových slibů samotných, ale prožitkem vřady, vztěbanou spiritualitou jednotlivého řádu, tak postupovala řečohlní společnost k žitě zbožnosti jednotlivce – a co jiného je podstatou *devotiois modernae*? Jenže tady jsme u podstaty holandské *devotiois*. Ta od Certa Groota a augustinánské windeshemské kongregace až po poměrně pozdního Tomáše Kempenského nikdy ve svých radách a požadavcích nepřekročila hranice uzavřené komunity klášterního společenství. V Čechách šlo (a budíž mi prominuta ještě jedna věc, že totiž vycházím jen z pramenů pražské diecéze a jen vývoj v zemském smyslu český tu sleduji) o jiný postup, zde můžeme s kláštery spojit obdobnou tendenci po prožívání zbožnosti jen jako předstupení onoho vývoje, který teprve časem vyústil v českou *devotiois modernam*. Přitom s typickými rysy zvyrazněné zbožnosti předních klášterů se v Čechách můžeme už s odstupem tři až šesti desetiletí setkat rovněž v horních vrstvách laické, nejen klášterní společnosti. Takový předstupení náboženského hledání celého 14. století představuje ženský benediktinský klášter u sv. Jiří na Pražském hradě na sklonku 13. a v prvních dvou desetiletích 14. století, zhruba za abatyši Zofie I. a Kunhuty. Velikonoční slavnosti, jež se tu provozovaly už od 13. století a v Kunhutině době byly plně zachyceny v proce-

sionálech,³ mohou ještě dokládat sice intenzivně vřimanou, ale přeci na názorném stupni spočívající tradici zbožnosti. Rukopisy klášterního skriptoria činného v době Kunhutina vedení kláštera zachytily ale i doklady zdejší nevyjasněné, ženské mystiky, hledající přiblížení ke Kristu – člověku v jeho nejlidštějších okamžicích, v jeho dětství a hlavně utrpení.⁴ Citové ztotožnění s Kristem má však už v samém sv. Jiří protipól v české eucharistické modlitbě *Kunhutiny písně*.⁵ Neznalika sice ve sv. Jiří, ale sem byla určena a tady používána k soukromé modlitbě. Pro porozumění a prožití rectorovaných textů byl pro zdejší prostředí určen a zřejmě odtud i iniciován rovněž český překlad žaláře.⁶

Jiný stupeň náboženského vnímání a hledání se o několik desetiletí později projevil v cisterciácké Zbraslavi a ve zdejším *Malagryznatu*.⁷ Ohlas, který myšlenkově nijak průbojně, ale pedagogicky vhodné dílo mělo i mimo klášter, může znamenat jen jediné, že totiž vysílilo velmi aktuální potřebu prožití, nitemně zbožnosti a vyšlo jí vstříc. Ačkoliv bylo při svém vzniku určeno mnišským a hlavně novicům, ještě ve třetí čtvrtině 14. století už žilo i v městyckých kružích. Zde, v laických vrstvách, se tedy objevila sejná potřeba vlastního sebezdokonalení jako prostředku přiblížení se Bohu a živého vřazahu s ním. V měšťanstvu se začala skupinově, nejen u jedinců, projevovat ona prožívání a přemýšlivá zbožnost vyššího typu. Odkud se však reálně vzala? Jak to, že se laické kruhy – nebo jejich menší, špičková část – začaly dožadovat něčeho, co bylo dosud určeno jen do klášterního prostředí?

Na laické vrstvy obyvatele sice nemely přílišný vřiv kláštery starých mnišských řádů a rovněž vřizh mezi městyckými vřivavami a mendiikanty, jenž tu mohl být zprostředkovan kázatelským, není v českých zemích nijak výrazný; dominikáni se soustředovali spíše do intelektuálních kruhů. Pro přímé působení na všechny populaci byla vždy určena především diecézní duchovní správa organizovaná ve fámosech, a v ní je tedy třeba hledat zdroj vřivu, který u některých laiků připravil půdu pro potřebu nové zbožnosti. Předpokladem účinnosti jejího působení je už sám početní stav, hustota fám a duchovních při nich působících. Ta dovoluje odhad v průměru asi 150–250 věřících včetně

3 PROCEK, Václav: *Melodie nedkromožních slavností a bor ze středověkých pramenů u Čechách*. Miscellanea oddělení rukopisů a vřakých ústů Státní knihovny CSR. Monographia I. Praha 1989. 79řř. *Stavbojiské kněžstvom*. Documenta Pragensia X/L. 1990. s. 23–29.

4 Nejvřaznější doklad představuje zcela námořřádný rukopis tzv. *Pasionálu* abatyše Kunhuty. Viz UBÁNKOVÁ, Ema – ŠTEJSKÁ, Karol: *Pasionál Přemyslovy Kunhuty*. Praha 1975.

5 Paří do stejného myšlenkového světa jako *Pange lingua* Tomáše Akvinského.

6 Vřivter, Jiří: *Die altliche techelische Psalteribekanzung*. Kritische Edition. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 474. Wien 1986. vřazuje o prostředí pražské kapitulní školy nebo svatojiřského kláštera, pro které překlad vznikl. Sama povřazuje důřhou možnost za pravděpodobnější předvřivm pro popřátku, zřijem na úplnějším porozumění textu, než jaký umožňovala jen řáncová znalost řánu, který v řánském kláštře byl.

7 Garwřing, Manfred: *Malagryznatm oder der dreifache Weg zur Villkommenschaft*. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters. München 1986. Karišková, Helena: *Le malagryznatm et la question de la communion frřquentia*. In: Gřterstedt a seředovřekem českém státě. Commentarii cisterciensses 47. Citeaux 1996. s. 135–142. K rukopisně situaci naposledy Hřavřilovřa, Marta: *Malagryznatm (připřevky božstebogřelčtř 1)*. Třbořřský archiv 12. 2003–2004. s. 33–59.

2 V českém prostředí, pokud vřim, bylo vřivřazu *reformaz* prvně užito ve vřizřádním nařřizení mohnčského arcibiskupa Stegřředa III. určencm do Čech. Prařřák, Jiří: *Pražřřádk vřivřádnř statuta ř volba 1244*. Studie o rukopisěch 14. 1975. s. 149–165. zvl. s. 161.

děti na jednoho diecézního kněze,⁸ takže jejich působení mohlo být značně intenzivní. V pražských městech s hustou koncentrací duchovenstva byl tento poměr ještě nižší.

Nakolik se objektivní možnost pozitivního náboženského vlivu změnila v realitu, záviselo ovšem na řadě dalších okolností: už třeba na délce souvislého působení duchovního na jednom místě⁹ a bezpochyby na míře jeho vzdělání, horlivosti a osobních vlastnostech. V tomto ohledu se při pokusu o poznání účinnosti duchovní správy stává stěžejním opáčným polí farní organizace, představovaný arcibiskupským centrem, k jehož povinností rovněž patřilo formovat a vybavit farní duchovenstvo pro jeho úkol.

Diecézní zákonodárství a ustřední správní aparát pražské arcidiecéze dostaly v návaznosti na starší vývoji ustálenou podobu kolem poloviny 14. století. Jasným vzorem pro celé administrativní centrum bylo uspořádání a postupy rané avignonské kurie, kde arcibiskup Arnošt z Pardubic v mládí delší dobu pobýval a kde si osvojił onen právní reformní směr, kterým tehdy kurie doufala sjednotit latinskou Evropu.¹⁰ I v Praze byla úřední správa, vázaná na centrální vládu, programově postavena do služeb stálého přetváření všeho obyvatelstva směřem k ideálu. Jejím prostřednictvím se kléru a soudaně živoní postojte všech lidí, jejich myšlení a jednání měly přiblížit myšlenkové a morální rovinně, jež tvoří pozadí kanonického práva.

Tento výkoný správní systém, sledovaný dosud s horlivostí dobrého díla, záhy přinášel výsledky. Revnými normami¹¹ vázaná činnost zástupných oficií a jejich pravitelné písemné úřadování vnesly nejdříve do záležitostí duchovenstva a implicitně do veřejného života vůbec právní jistotu. Jako jeden z výsledků jejich dlouhodobé činnosti se dostavil jistý druh právního povědomí.¹² Plně vítězství správního systému třetí oficií, jeho propracovanost a stálá aktivita, přitom neměly v okolních diecézích obdobu a analogický výkonou správu neměli ani soudobí stát. Tento systém naopak představuje zárodky byrokratického uspořádání novověkého státu.¹³ Souvisí však právo a byrokratizace s novou zbožností?

Stálý správní disciplinární tlak byl určen k formování duchovenstva v jeho životě a působení, sloužil vzdělanostnímu a morálnímu vzestupu duchovenstva samotného,

- 8 Stručně shrnutí diskuse k poměru počtu kněží a obyvatelstva ve stati citované dále v pozn. 41.
- 9 Tato problematika rovněž čeká na celkové zpracování. V mikrosoudě Adámek, Jan: *Paronální munitelno kláštera ve středověku*. Bibliotheca Strahovensis 4-5, 2001, s. 63-82.
- 10 Základní charakteristiku papežství této doby s obsahými bibliografickými odkazy zachytila biografická hesla nejnovější *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000 (TROTTMANN, Christian; Jan XXII. a GUILLEMAIN, Bernard: *Benedikt XII.*).
- 11 Mewfík, Ferdinand: *Několik statút a nařicení arcibiskupských pražských Armata a Janu 1.* In: Pojednání Královské české společnosti nauk VI/111. Praha 1883.
- 12 Úkazy na to i skutečnost, že možnosti vkládat své záležitosti do soudních akt generálních vikářů, určených původně pro duchovenské věci (vydál je TAVRA, Ferdinand: *Acta iudicialia omni-storij Pragensis I-VII*, Prague 1893-1901), začali od sklonku 14. století využívat i pražští a mimo-pražští měšťané a šlechtici, srov. HLEDÍKOVÁ, Zdenka: *(Arz)bisbupský dvůr v Praze do doby husitské*. Documenta Pragensia 9, 1991, s. 341-360 (zvl. s. 346-349).
- 13 *Aux origines de l'Etat moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Collection de l'École française de Rome 138, Rome 1990.

a to za tím účelem, aby bylo schopno působit na obyvatelstvo ve smyslu pobídky a vzoru k žitému křesťanství. Pro charakteristiku celého kurialně reformního směru, který se pražskými normami a úředním uspořádáním viditelně realizoval, je podstatné, že všechno bylo poštěk zaváděcí akce a instituce a jejich činnost slouží nějakému jednoúčinnému vyššímu cíli. Už když provinciální statuta proklamují současnou platnost přílohy statutu,¹⁴ kompendia Tomáše Palmatorna z Italka *De tribus pinitis essentialibus religionis christianae*, je to jasný úmysl, který říká: jediné ve spojení s věroučným základem má sebepečenější právo smysl. Stejně tak: aby působení řádně ustanovených a evidovaných farářů mělo jednotnou a zvyšující se vnitřní úroveň, dal jim arcibiskup Arnošt do rukou příručku pro to, co považoval v jejich činnosti za nejdůležitější, totiž morálně teologickou summu pro zovědníky. Jejím vypracováním pověřil svého blízkého spolupracovníka Štěpána z Uherčic.¹⁵

Štěpán z Uherčic byl augustiniánský kanovník z Roudnice.¹⁶ Význam a vliv tohoto teprve v roce 1333 do Čech přivedeného řádu, který – nebo sám augustiniánský¹⁷ – měl na duchovní atmosféru českého 14. století mimořádný vliv, byl už mnohokrát zdůrazňován. Nechci ho tu opakovat ani popírat, ale jen zdůraznit, že vliv a praktický dopad nového směru se šířil především prostřednictvím úzkého propojení, které existovalo mezi domem v Roudnici a pražským arcibiskupstvím. Roudnice vytvořila podhoubi pro nikoliv povrchní působení pražských arcibiskupů při vedení diecéze a zde, zprostitkováním arcibiskupského centra, vyšly poprvé požadavky po prožívané víře z uzavřených okruhů klášterní a jako výzva se obrátily k celé populaci. Zprvu se konkretizovaly především v požadavcích na kléru, který, alespoň v době Arnošta z Pardubic, měl být formován pro své poslání v duchovní správě právě v duchu odpovědné, aktivní, žité zbožnosti. V praxi se to mohlo dít už třeba skrze požadavky ke zkouškám svěcení, zkouškami prováděvaných nebo vizitacím dohledem. Jedním ze zvlášť důležitých prostředků bylo časté konání diecézních synod¹⁸ – v Praze je jich do roku 1419 doloženo 72 – a kazatelství s nimi spojeného,¹⁹ při nichž se jedna složka

- 14 Stejně tak stojí v čele statutu odstavce *De fide catholica* a *De sanctissima trinitate* (POLC, Jaroslav V., HLEDÍKOVÁ, Zdenka: *Pražské synody a komity předhusitské doby*, Praha 2002, s. 115), jež v tomto postavení replikují hlavní kanonickoprávní šifry *Corporis Christi canonici*.
- 15 Vydal ji ZELEŇVÝ, Rostislav: *The Quacimniculae of Stephan of Roudnice*. Roma 1966 (reprint from *Apolinaris* 38, 1965, s. 108-122, 236-283, 372-405). Právní rozbor podal SVOBODA, Jiří: *Stephano di Roudnice*. Studia storico-giuridico delle Quacimniculae. Roma 2000. Srov. i Kříž, Jiří: *Summa confessorum a jiná díla pro jivo interno v tříbojích českých a moravských knihoven*. Praha 2003, s. 93-96.
- 16 K tomuto významnému klášteru napsal v nekdavné době řádu studii Kaducej, Jaroslav, Populárníci souhm in: *Die Siffe der Augustiner-Chorherren in Böhmen – Mähren und Ungarn*. Hg. von F. Rohrig. Klosterneuburg-Wien 1994.
- 17 LTHK I, sl. 1092-1094, heslo *Augustinismus in der Theologie und Philologie des Mittelalters* (B. Dec-ker) a tamtéž, II, sl. 1083-1090, *Chorherren* (M. Schmidt), LMs I, sl. 1210-1223, heslo *Augustiner-Chorherren* (C. D. Fonsca), *Augustiner-Eremiten* (K. Elm), *Augustinerbühle* (A. Zunkeller).
- 18 POLC, J. V. – HLEDÍKOVÁ, Z.: *Pražské synody a komity předhusitské doby*, (svodní studie a edice). Většinou jsou nevydána a nezpracována, přehled a pokus o časové zařazení podává HLEDÍKOVÁ, Zdenka: *Synody v pražské diecézi v letech 1349-1419*. Český časopis historický 1970, s. 117-146.

církevní správy přímo stala reálným nástrojem k převážení postojů duchovenstva, a tím k prosazení reformy v původním smyslu.

Těžko sledovatelná, leč zvyšující se úroveň duchovenstva, hustá farní síť a nízký vzájemný poměr počtu duchovních a farníků se staly, institucionálně podchyteným tlakem arcibiskupského centra na řádný výkon duchovní správy a na disciplínu se prosazovaly za současného působení univerzity v Praze, jejíž absolventi nebo krátkodobí frekventanti byli na obou stranách, mezi duchovenstvem i laiky. Vše to vedlo ke změnám v postojích laického obyvatelstva vůči církvi. To v poslední třetině 14. století už ve svém životě akceptovalo nejen minimální vstupu náboženských povinností, ale považovalo již za samozřejmý i jejich protipól, totiž plnění disciplinárních příkazů vymezujících život kléru a plnění základních požadavků duchovní správy.²⁰ Pro lidi se stala samozřejmosí určitá forma křesťanského života, k níž na téže rovině formy patřilo i to, že farář nemá třeba chodit ozbrojen, že nemá mít ženu a děti a že má být svým farníkům k dispozici pravidelným sloužením mši a podle potřeby podáváním svátostí, třeba zaopatřením. Nemusí to ještě znamenat, že by farníci takových služeb dychtivě využívali, ale právě jen tolik, že už je ve vlastním zájmu považovali za potřebnou součást svého života, za podmínku své spásy. Farář se stal někým, kdo se vzhledem ke svým úkolům měl řídit i formou svého života. Takový postoj obyvatelstva vůči jejich farářům ukazuje zřetelně už vizitáční protokol²¹ a lze ho odvodit i z faktu pronájmů farních důchodů,²² které jsou čím dál hojněji doloženy od sklonku 14. století (jednotlivě samozřejmě i dříve). Když farář pronájmem realizoval obecně platný disciplinární příkaz zajistit duchovní správu i po dobu své schválně nepřítomnosti, reagoval tím nejen na fakt stálého dohledu centra na plnění vlastní povinnosti, ale i na očekávání, na tlak ze strany farníků mít fungující a dostupnou duchovní správu neustále po nuce.²³

Tato formálně právní rovina akceptace církevních požadavků byla výsledkem dlouhého působení církve, leč výsledkem nebezpečným jako celý právně administrativní směr sám. U části obyvatel mohla ustrnout ve formalismu, resp. vést k indiferentnímu vztahu k náboženským věcem, u jiné skupiny ale k požadavku hlubšího laického vzdělání v téže oblasti, vzdělání nikoliv spekulativního, ale existenciálního

²⁰ Z nověji vydaných: *kázání z r. 1368 Separavit vos Deus*, in: KADLEC, Jaroslav: *Leben und Schreiben des Prager Magisters Adalbert Rankeho de Eritinio*, Münster 1971, s. 182–196, dále HEROLD, Vilem – MARAZ, Milan: *Isoborní Milostí Trsternonci gromada*, Praha 1974, a ČERNÝ, Miroslav: *Kamzí Třebové, středověký právník a jeho dílo*, Píseň 1999, s. 22–44 a 83–133 (rozbor a edice kázání *Statle gromni pastora a Domina, labus nos, peritima*).

²¹ Jisté z toho neplně automaticky, že by disciplína i duchovní správa byly bez vadý.

²² HLAVNĚK, Ivan – HLADKOVÁ, Zdenka: *Protokolární ustanovení arcibiskupství Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowitz, archidiaconum Pragensis, factae*, Praha 1973.

²³ Jsou zachyceny v soudních aktech. Stov. Nový, Rostislav: *K sociálnímu postavení farářského kléru v Čechách u dob předhusitské*, Sborník historický 9, 1962, s. 137–192. ŠMAHEL, František: *Historická revoluace I*, Doba vyniknutí z kloubů, Praha 1993, s. 220–238.

²⁴ Z tohoto hlediska nebyly dosud pronájmů soustavněji sledovány. Stov. zaúm Adámek, Jan – SOMMER, Jan – VŠETĚČKOVÁ, Zuzana: *Středověký kázeň Panny Marie v Písku*, Písek 2001, s. 11–15.

typu a k potřebě žít víry; neboli k počátkům *devotiois modernae*. Prostředkem takového vzdělání pro všechny dostupným bylo vždy kazatelství, ta jeho větev, jejíž běžný výkon se soustřeďoval v síti farních kostelů. Kázati alespoň o nedělních bylo samozřejmě povinností každého faráře, požadavek však nabýval natolik na významu, že zřejmě povinností každého faráře, požadavek však nabýval natolik na významu, že si postupně vyžádal existenci pomocných kleriků závislých na faráři a jemu odpovídajících, často se specializací na jeden ze zemských jazyků, na něž povinnosti kázání v běžné praxi přecházela. Tito vikáři-kazatelé museli mít ke kazatelské činnosti vždy písemný souhlas arcibiskupa,²⁴ a tím se i oni stávali činiteli farní organizace. V prvním pololetí 14. století šlo ještě o vznik samostatně dotovaných kazatelských míst jen výjimečně, a to spíše při katedrále,²⁵ ale od poslední třetiny téhož století jejich počet rapidně vzrůstal. Z kostelů Starého Města pražského jich mělo už jedenáct zvláštního kazatele.²⁶ Od přelomu 14. a 15. století můžeme přímo sledovat rostoucí zvláštního nových kaplanských míst určených pro kazatelství nejen v centru království, ale i v řadě venkovských lokalit. Pro tyto kazatele byla homiletika hlavní povinností, při možnosti výběru vhodné osoby tu lze myslet na slušný standard, jisté že neznáme konkrétní obsah venkovské homiletiky²⁷ ani její dopad. Ten závisel – vedle rétorických schopností a osobního záněcení kazatelova – rovněž na míře jeho znalostí. Součástí nedělních kázání měl pravidelně bývat výklad základních modliteb,²⁸ který mimo bezpečby rostla stejně jako u vši populace – nezapomínejme na činnost univerzity, jejíž žáci zdaleka ne vždy končili nějakým gradem; sotva lze zatím říci o ni něco

²⁴ POLC, J. V. – HLADKOVÁ, Z.: *Prázešké gromady a konclly*, s. 208, 224–225, 282, 287, obdobně s odchylným vězštěm i s. 274, 288 nebo s. 207.

²⁵ Kronikář František Pražský zaznamenal, že biskup Jan IV. nahradil kazatelské působení mendi-kantů v katedrále jmenováním stálého kazatele, svého kaplana a penitenciáře Františka. Stov. *Chronicon Fratensis*, Ed. J. Zachová, Fontes rerum Bohemicarum, Series nova 1, Prague 1997, s. 149.

²⁶ Sv. Jiří, Hášal, Havel, Kliment na Poříčí, Linhart, P. Maria na Louži, P. Maria před Týnem, Michal, Mikuláš, Petr na Poříčí a Valentin, z novoměstských kostelů sv. Jindřicha a Štěpán (od roku 1404 a 1407), z malostranských sv. Mikuláš.

²⁷ Dochované rukopisné sbírky kázání byly minuty jako vzorové a většinou na místě dovářeny. Zpracovány jsou jen v malé míře. Soustavněji se jimi v současnosti zabývá HETŘÍ, Zdeněk: *Alteproh: Druháková kázání v rukopisech jezuitského středověku*, I. Rozpráda heortologického systému, Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků (Národní knihovny České republiky) 15, 1998, s. 14–37.

²⁸ Vysvětlovat o nedělních farních *Oratōrii a Credo* ukládají statuta ze řina 1343 a 1353, znovu 1398, statuta ze řina 1401 k tomu přidávají ještě výklad *ave Maria*, stov. *Prázešké gromady*, s. 110, 166, 265, 266.

²⁹ Alespoň OEDIGER, Friedrich Wilhelm: *Über die Bildung der Geistlichen im spätem Mittelalter*, Leiden – Köln 1953.

jiného, než že se pohybovala někde uprostřed škály mezi minimálními požadavky svěcení a univerzitním gradem.

Na počátku zmnožování pravidelných kazatelejších míst však stojí od téže doby již nepřetržitá tradice činnosti větších reformních kazatelů. Pobídky k prohloubení náboženského života a morálních postojů byly jisté součástí už dobře pojetého výkladu základních modliteb, a tím spíše se dostávaly do centra pozornosti reformního kazatelství. To se mohlo díky svému odpoutání od běžných farních povinností soustředit na náročnější úkoly, a přijímalo tím i odchýlené postupy a literární formy. Proslavy reformních kazatelů vyrostly z tradic homiletiky klášterní a speciálních kázání pro duchovenstvo běžně uplatňovaných při synodách. Řadu pražských reformních kazatelů přiznačně zahájuje kanovník z augustiniánského kláštera ve Waldhausenu Konrád,³⁰ povoláný 1363 Karlem IV., aby kázal latinsky duchovenstvu a německy pražským patriciům. Charismatická osobnost kazatelova nalézala rychle ohlas u přívravného posluchačstva, jež očekávalo návod k prohloubení vnitřní samostatnosti a sebepoznání ve světle evangelia.

Stejně charismaticky zápalnou, avšak lidsky ucelenější osobností než Konrád byl druhý v řadě velkých kazatelů, Jan Milíč z Kroměříže.³¹ Původně bohatý úředník císařské kanceláře a sakristán pražského kostela se vzdal všeho svého zajištění, aby se mohl věnovat českému, latinskému a od nemoci a 1369 skonu Konrádově i německému kazatelství. Milíčova činnost přitom nevězela z tradic žánrního řádu, ale jeho vystoupení je v jistém smyslu plodem dosavadní všestranné a důsledné snahy všemi známými prostředky zvýšit úroveň kléru jako nástroje k realizaci žité víry. Předchozí generaci probuzená touha po opravdovosti křesťanského života se u Milíče spojila se studiem Písma a živým sociálním cítěním. Využila v opravdový, asketický život, kde osobní příklad byl nejpůsobivějším argumentem pozdějšího kazatele. Milíč byl člověk praxe, plný apoštolského nadšení a své stihující promluvy doprovázel charitativní činností včetně denní péče o obrácené hříšníky.

Milíčova postava je pro český vývoj typická z mnoha ohledů. Především v samostatnosti vlastní osobnosti, jež nevyrůstala z formované spirituality některých řeholních tradic, ale při všem možném vlivu z této strany vzešla především ze základů dobře fungující, spirituálními výsledky doprovázené, leč těžko v tomto smyslu sledovatelné diecézní správy. Totéž, vliv především farní organizace, méně řádů, ostatně ukazují

30 Loskov, František: *Konrád Waldhauser, řeholní karmouk sv. Augustina, předbáedice Mistra Jana Husa*. Praha 1909. Neuchurova, Jana: *Konrád Waldhauser a myšlenkové proudy Karla IV.* Sporník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, B 26–27, 1979–1980, s. 51–57. ZACHOVÁ, Jana: *Waldhauser a Hus*. In: *Huštirví – Reformace – Renaissance I*. Vyd. J. Pánek – M. Polívka – N. Reichertová. Praha 1994, s. 289–297.

31 KRNÁEK, Milošlav: *Jan Milíč z Kroměříže*. Praha 1975. HEROLD, Vilém – MRKÁZ, Milan: *Jan Milíč z Kroměříže a humanitě revoluční myšlení*. Filozofický časopis 22, 1974, s. 765–785. CLUNTON-EVEREST, J. M.: *The Embodiment in the Czech and German Preachers of Milíč z Kroměříže*. Bohemia 23, 1982, s. 1–15. MORÁK, P. C. A.: *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*. The life and ideas of Milíčius de Chermest († 1374) and his significance in the historiography of Bohemia. Heršpice 1999.

i skoupé doklady o domech pražských bekyň,³² jimž se Jeruzalém zprvu podobal. Snad s jedinou výjimkou nepřichází u nich v úvahu duchovní vedení ze strany domniánského řádu, jak bylo jinde obvyklé, ale z mendikantů to byli kdýž tak minorité, ale ve většině místní farář, kterým domy bekyň, pokud neměly vlastního správce kaple, podléhaly. Jak ukazuje příklad fundací Kateřiny, vdovy po Kunátu Kapleň ze Sulevic,³³ nebyl to žádný z řádů, který by měl v Čechách přímý vliv na spiritualitu laických sektepění. Šest vdov a osm panen, které žily v domě na Hradčanech poblíž kostela sv. Benedikta, se podřízovale přímo generálnímu vikáři pražského arcibiskupa Janu Kbelovi, po smrti zakladatelky patronovi všech jejích fundací.³⁴ Lze se domnívat, že diecézní klérus vyvolal svým působením i potřebu těchto sektepění.

Milíč neměl žádné vyšší univerzitní ani kazateleské vzdělání, na své působení se půl roku připravoval v biskupském Horišovském Týně. Znal prostředí dvora i kléru a jejich povrchnost poměťoval Písmem, které se mu stalo zdrojem všeho poznání a přímým návodem pro život. Takový zdroj chtěl zprostředkovat už ve svých kázáních a všem umožnit jeho poznání i přímým studiem. Proto z jeho okruhu – podle jiných badatelů však z domniánského prostředí – vzešla iniciativa k překladu Písma do češtiny,³⁵ který měl být každému zajímavému se k dispozici jako zdroj pravdy. S překladem začala řada autorů ještě v šedesátých letech 14. století. Celá první redakce byla dokončena do roku 1385 a ještě před koncem století byl překlad některých sarkozkonních knih přepřacován a kompletně znovu přeložen Nový zákon. Z osmdesátých let pochází z českého teritoria rovněž překlad většiny knih Starého zákona do druhého jazyka země, do němčiny.

Pro další český vývoj je však stěžejní jiná složka Milíčova působení. Stejně jako použil – ve stopách Konráda Waldhausera – dosavadní reformní, duchovenstva určenou homiletiku pro laické posluchačstvo, rozšířil do řad laiků i požadavek časného až demního přijímání eucharistie, který se do té doby nebo paralelně i dále objevoval v řadě spisů určených jen pro řeholníky nebo členy uzavřených zbožných komunit. Tak tomu bylo už v *Malagranah*, které kontemplativní stupeň na cestě k dokonalosti doprovodilo doporučováním časného přijímání eucharistie. Podobně část přijímání doporučoval řeholníkům i spis vzešlý z roudnického kláštera, *Compendium bonitatis vřaze* od tamního převora let 1383–1400 Petra Clarificatora.³⁶ Milíčovi nebyla eucharistie objektem úcty a nazírání, jak bylo v tu dobu pro laické kruhy běžné, ale stala se

32 Na základě topografických údajů u V. V. TOMKA (*Zaklady pražského mistopisá*, Praha 1866–1872) sestavila PETRTOVÁ-BÉNOUIEL, Anne: *L'Eglise a Prague sous la dynastie des Luxembourg (1310–1419)*. Hliverium 1996, s. 109–111.

33 *Libri erectionum* VI. Ed. A. Podlaha. Prague 1929, č. 101, s. 186–189 a č. 151, s. 291–293.

34 Stejně tak dvě kazateleská mistrka rovněž olatě, které Kateřina už dříve založila v katedrále, stov. *Libri erectionum* VI, č. 99.

35 Kvas, Vladimír: *Česká bible v dějinách narnádného přeměnění*. Praha 1997.

36 KADLEC, Jaroslav: *Par Karifikator, dádnovní vřaze a žilopisec archibiskupa Jana z Jentigra*. In: *Sborník katolické teologické fakulty vydáný v roce 650. výročí založení Univerzity Karlovy*. Praha 1998, s. 101–150.

mu nenahradielným zdrojem života duše, který je podle přímého příkazu Kristova určen všem tohododným. Podmínky, kdy je možno přijímat, přejal Milíč od Tomáše Aquinského, ale přitom se přidržel i tradičního postoje zakoveného i v Gratianovi, že je totiž před přijímáním nutno se zdržet manželského života. S touto otázkou se pak český intelektuální svět v dalších desetiletích vyrovnával.³⁷

Požadavek častého přijímání laiků vyplynul Milíčovi z horlivosti a přímocarosti, z plného nasazení vlastní osobnosti pro spásu posluchačů. Odezva jeho slov ale ukazuje, že toto posluhačstvo bylo na vyslovení takového požadavku připraveno, že ho očekávalo a že Milíč jen pojmenoval a vyslovil něco, co „bylo ve vzduchu“. Ostatně se mnozí dochovaná řada českých nebo německých modliteb před nebo po přijímání eucharistie. Začínají už v šedesátých letech exkluzivními modlitbami Jana ze Středce³⁸ a na něj navazují další autoři včetně Milíče samotného.³⁹ Jejich existenci může známenat jen jedině, totiž aktualnost, potřebu vyššího stupně prožívaného křesťanského života v relativně široké laické společnosti. Milíč tak pojmenoval a ukázal další cestu, jež měla následovat poté, kdy značná část laické populace už přestávala být spokojena se starší formální a nazírací formou křesťanského života.

Od poslední čtvrtiny 14. století se církevní situace v Čechách ve své kvalitě mění⁴¹ a stojí na prahu zásadní změny. Jistěže pokračuje dosavadní směr, pokračuje a zjemňuje se doba postavená a fungující správa diecéze, ale pozvolna z ní jak splynla svůj úkol, přechá prvotní spirituální náboj. Ne že by kdy zcela zmizel, ale od přelomu století se církevní správa mění spíše v jednu větev doboře, až byrokratičky už fungující veřejné správy. Teprve na počátku 15. století vrhlo jedná, z hlediska rozvoje religiozity spíše počáteční forma začlenění laických vrstev do církevního života, totiž jejich zakladatelské působení. Pokračují a rozmožňují se i domy belyží.

Rozvíjejí se však i ony nové momenty, jež se v Milíčově době objevily. Při obecném vzrůstu gramotnosti ve vedoucích složkách společnosti není vedlejší záležitostí, že vedle biblických překladů do lidového jazyka byla v tuto dobu překládána i další díla, *Rational* na základě *Zlaté legendy*, *Život Krista Říma* podle *Meditationes vitae Christi* údajně sv. Bonaventury, teologicko-mystické spisy Jindřicha Susa, některé homilie sv. Řehoře Velikého, Bonaventury *De triphici vita*. Řadu známých středověkých autorů starší i současné doby překládal a pro lepší srozumitelnost mírně upravoval Tomáš ze Štítného.⁴² Jihočeský zeman, jehož přáteli byli přední pražští učenici, psal i vlastní díla a v nich rovněž zdůrazňoval nutnost častého přijímání,⁴³ manželský život z lásky k druhému mu nebyl zásadně překážkou.

Diskuse, která se pak na toto téma mezi pražskými teology rozvinula, probíhala do počátku devadesátých let. Zúčastnili se jí ve vrcholné fázi především místní Marčej z Janova,⁴⁴ Matouš z Krakova⁴⁵ a Jindřich z Bitterfeldu.⁴⁶ Ti teoreticky vyřešili a zdůvodnili možnost častého přijímání laiků kladně: eucharistie je pokrmem pro duši a lékem proti hříchu, má lidé posilovat a udržovat na cestě k Bohu, oddalováním se člověk stává slabším a horším, je tedy lépe přijímat často; posatačí ošklivost nad hříchem a pokora.

Univerzitní řešení samo by však mohlo zůstat jen vynikající teorií. Aby se vrátilo jako odpověď na ta místa, která si je vyžádala a kam byla určena, bylo třeba jednoznačného zákonného a správního opatření. Tím se stalo synodální usnesení z června 1391,⁴⁷ vydané pod autoritou vzdělaného arcibiskupa Jana z Jenštejna, který byl prodchnut životem spiritualitou a sám byl i vynikajícím teologem a básníkem. Dovolilo přijímat eucharistii kdýkoliv všem, kdo se vyzpovídají z hříchů, jsou jí hodni a touží po ní. V požadavku denního přijímání laiků pak byly prazáklaďy i budoucnosti českého požadavku laického kalicha.

- 37 Diskusi se podrobně zabýval POLC, Jaroslav V.: *Vita coniugale e communione quotidiana dei laici*. Questione disputata a Praga alla fine del sec. XIV. Latetramm. N.S. 42. 1976, s. 203–238, překlad in: *Česká církev v dějinách*. Praha 1999, s. 169–206, a dále vřz: *Časté přijímání laiků – základ české reformace*. Duchovní proudy od Karla IV. ke kalichu. Studie 79. Řím 1982, s. 28–44 (In: *Česká církev*, s. 207–229) a *Disputace o častém přijímání laiků na předbiskupské teologické fakultě*. In: *Česká církev*, s. 231–239, v souhnu též ve stati *Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století*. In: Jan Hus na přelomu tisíciletí. Vyd. M. Dřda – Fr. J. Holčecek – Z. Vybíral. Husitský Třbor. Supplementum 1. Třbor 2001, s. 59–70.
- 38 KLAPPER, K.: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkammer*. Erfurter theologische Studien 17. Leipzig 1904, s. 53–166.
- 39 MILÍKOVSKÝ, Jan: *České modlitby Milíčovy*. In: *Pisemnictví českého středověku*. Praha 1948, s. 120–140.
- 40 TRŠKA, Jan: *Anonymní česká literární předhistorie doby*. Acta universitatis Carolinae 12, 1–2, 1972, s. 171–205. LEHKA, Jan: *Česká středověká bytka*. Praha 1990, s. 57–80.
- 41 HLEDÍKOVÁ, Zdenka: *Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století*. In: Jan Hus na přelomu tisíciletí, s. 35–58, též vřz: *Charakter i praxiologické teologické praktiky na přelomu XIV./XV. století*. In: *Ecclesia et civitas*. Kosciół i zycie religijne w mieście średniowiecznym. Red. H. Marinkowska – H. Zaremska. Collegia Mediacvalia Varsoviensia 3. Warszawa 2002, s. 297–341.

- 42 Bibliografii má TRŠKA, Jan: *Studie a přemýšlení k univerzitní literatuře*. Práce z dějin University Karlovy 9. Praha 1972, s. 105–112.
- 43 *Tomáš ze Štítného Knihky lásky o obecných věcech křesťanských*. Ed. K. J. Erben. Praha 1852. Naposledy ROCHTEROVÁ, Pavlína: *Žena a manželství u díla Tomáše ze Štítného*. Mediavalia historica Bohemia 6, 1989, s. 95–110, a vřz: *Die Offenbarungen der heiligen Brigitta von Schwaben*. Eine Untersuchung des Thomas von Štítné (um 1330 – um 1409). Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. Heft 38. Bohlan 2004.
- 44 *Matthiae de Janou Regulae Veteris et Novi Testamenti 1–5*. Edd. V. Kypal – O. Odložilík. Praha 1908–1926; 5. knihu vydala J. Nechutorová. *Matthiae de Janou dieti magistri Parisiani Regulae Veteris et Novi Testamenti Liber V de corpore Christi*. Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 69. München 1903.
- 45 SENKO, Władysław – SZAFRAŃSKI, Adam Ludwik: *Matthaea z Krakowa opuscula theologica de dygnye spowiedzi i komunii*. Materialy do historii teologii średniowiecznej w Polsce 1. Warszawa 1974.
- 46 STRIN, Evžen: *Mátr Jindřich z Bitterfeldu*. Český časopis historický 39, 1933, 2vl. oddíl 3, s. 273–296. KOUBEKKA, Vladimír: *Hennia von Bitterfeld O. P. (gest. um 1405) – Profektor an der Universität Prag*. Archivum Fratrum Praedicatorum 23, 1953, s. 5–65. Vřz: *Henni de Bitterfeld*. In: *Dictionary de spiritualitate VII*, št. 180–181. Vydání spisu o eucharistii připravuje Pavel ČERNÝ. *Eucharistické texty Jindřicha z Bitterfeldu*. (V tisku.)
- 47 POLC, J. V. – HLEDÍKOVÁ, Z.: *Praxiologické spisy a koncily*, s. 254.

Synodální řešení kauzy je mimořádné věcně – IV. lateránský koncil stanovil povinnost přijímat eucharistii jednou ročně – , ale i svou formou, v tom smyslu, že jde o řešení na rovné diecéze. Byla to ona, která dosud určovala celý církevní život v Čechách a nyní byla schopna odpovědět na přání laických vrstev, jež vyvolala: i když zprvu asi netušila, k čemu její snaha povede, dovedla jim porozumět a akceptovat je. Svěbytná česká *devotio moderna* tu našla své těžiště. V církvi začali v hierarchickém uspořádání plně žít všichni, klerici i laici. V dospění těch druhých dosáhla česká církev svého vrcholu a verifikovala a zhodnotila tím všechnen svůj dosavadní postup. Monastická forma zbožnosti, reprezentovaná třeba zbraslavským *Málgromatem* nebo mystikou svatojiřského kláštera, jakoby jen předznamenala celkový vývoj. Jisté mohla být jednotlivým impulzem pro mimoklášteřní nebo i laické intelektuály, ale v širších vrstvách neměla přímou odezvu.

Při de stabilizaci všeho veřejného života pod vlivem schismatu, při počínajícím vyčerpání současného hospodářství a jeho regresi vedl vliv zvýšené náboženské citlivosti k rostoucí pozornosti k sociálním aspektům a zvýšenému významu vždy přítomné sociálně kritické složky. Tyto aspekty začaly počátkem 15. století nabývat převahu, aniž by dosavadní snaha eucharistického křesťanství zcela zapadla. Společensky širší plošný záber nového wiklefiško-husitského směru potřeboval pro svou srozumitelnost určitě zjednodušení a zrealnění náročnějších a složitějších požadavků oně žité viny poslední čtvrtiny 14. století. Vedle sociálního motu ho našel i v pokračování toho, co pro český církevně-náboženský vývoj bylo tím podstatným, totiž v pojetí eucharistie a jejího častého přijímání.⁴⁸ Nejen Tělo Kristovo, ale i Krev, a přijímání pod obojí způsobou pro všechny věrné laiky, i děti a nemluvnata, se stalo symbolem nového hnací, pojmenovaného po svém mučedníkovy, a současně i dalším stupněm teoretických diskusí. V této fázi se „žité křesťanství“ neboli *devotio moderna* už dávno vymklo z rukou jakémukoliv vedení diecézním centrem.

Jak z dosavadního schmatového výkladu plyne, „česká *devotio moderna*“ se od holandské hodně liší. Především se obrací k jiným kruhům a nachází své příznivce u jiných vrstev obyvatelstva, resp. jiné vstupy ji přijaly za svou nebo ji vytvořily, než tomu bylo na březích Atlantiku. Také její myšlenkové těžiště je jiné. Protagonisty českého směru nejsou řeholníci nebo jedinci žijící v uzavřených komunitách, ale laici spíše středních hloubavých vrstev. Požadavek častého až denního přijímání, na který se tyto kruhy přivrženců české *devotio moderna* soustředily, laici žijící „ve světě“ a v rodinách, musel vzejít od nich, z určitého stupně jejich ztotožnění se s křesťanskou vírou. Oba směry, česká i holandská *devotio moderna* mají síce v impulzech, které je formovaly, i ve svých projevech mnoho společného, nejsou však totožné, nejsou ani časově synchronizované, ani přenesené z jedné země do druhé. Samostatná „česká *devotio moderna*“ je vrcholným plodem působení dobře fungující, promyšlené sklo-

bené církevní diecézní správy, jež prostřednictvím formování duchovenstva ovlivnila laickou populaci natolik, že tu můžeme mluvit o druhé christianizaci. Neobrácí se na uzavřená společenství zbožných, ale na kohokoli; položila důraz především na eucharistii, její časté přijímání a význam pro život každého křesťana. V tomto pojetí ji nelze chápat jako zvláštní „hnutí“, a proto všechny paralely do jiných zemí mohou být jen paralelami vývoje oněch zemí. Je plodem a vyvrcholením intenzivního reformního úsilí v původním významu slova a současně jedním z plynujících vrcholů církevního vývoje v Čechách a je třeba ji vnímat právě jen jako určitý stupeň plynuje pokračujícího vývoje. Pro své zdroje a myšlenkové těžiště zůstává i přes všechnen posun ke zlidovění na půdě pravověří (také k ní bezpochyby dospěla jen nepatrná část obyvatelstva); svátosti, nikoliv kazatelství jsou v jejím centru. Slovo, i když v jazykově zlidověle psané verzi nebo verzi kazatelské, je patřičně zdůrazněné, ale není prioritní. Zůstává jen pomocným, připravujícím prostředkem, tím působícím je eucharistie.

Über die „devotio moderna“ ein bisschen anders

Der Aufsatz fasst ein Entwicklungsblick der neuen Frömmigkeit zusammen, wie sie in Böhmen seit der Neigung des 14. Jhs. zur Geltung gekommen ist. Die s.g. böhmische *devotio moderna* sieht er als eine flüchtige Vorsetzung der heimischen Entwicklung der Kirchenverhältnisse und v.a. als ein Ausgang der Wirkung der Diözesanverwaltung in der Prager Diözese. Die Verwaltung formierte – durch ihre konsequente gediegene Ausarbeitung und ihre Tätigkeit – die Geistlichkeit als ein Instrument der Reform im ursprünglichen Sinne des Wortes, so dass ein Teil der Laiengesellschaft, beim gleichzeitigen Einfluss der Universität und der spezialisierten außerklösterlichen Predigeram, in die zweite Christianisierungsgrad, ins Erfordernis der innerlichen Einnehmen des Christentums gelangen ist. In Unterschied zur niederländischen *devotio formierte* sich die böhmische *devotio moderna* in Laienkreisen, außerhalb der Klöster und ihre Umkreise; wenn auch in den Ordenshäusern seit dem Beginn des 14. Jhs. ähnliche Tendenzen zu finden sind, richten sie sich immer im Innern der Kommunität. Ihr Gedankenschwerpunkt hat die böhmische *devotio moderna* in der Eucharistie-Verehrung gefunden, die sich als ein Anspruch der häufigen, ja täglichen Kommunion der Laien formulierte, die außer der frommen Kommunitäten wohnen. Nach der Beendigung der intellektuellen Diskussionen kam eine positive Entscheidung dieser Frage während der Diözesansynode vom J. 1391. Als Hauptpersonlichkeit in der Gmundlage der böhmischen *devotio moderna* sieht der Aufsatz Johann Milítě von Krenstir, einen Prediger, der aus keiner monastischen Tradition entstanden ist und der erste war, der den Wunsch der täglichen Kommunion der Laien formulierte. Ein Einfluss der Häuser der Augustiner-Chorherren und in der ersten Reihe der Kanonie in Roundnice, wo am meisten die Abstammung der *devotio moderna* in Böhmen zu sehen ist, lässt der Aufsatz nur indirekt zu, nur im Sinne der intellektuellen Hintergrund des Prager Erzbistums.

48 Kramliczková, Helena: *K požitkům kalicha v Čechách*. Spisy Masarykovy univerzity v Brně, Filozofická fakulta 310. Brno 1997.