

EKLESIOLOGIE V ČESKÉM SPORU O URBANA VI.

Zdeněk Uhlíř

EKKLESIOLOGIE IN DEM BÖHMISCHEN STREIT UM URBAN VI. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Schrift des Johannes von Brakel *Determinatio questionis de canonica electione Urbani VI.*, die zu Beginn des großen abendländischen Schismas im Jahre 1379 entstanden ist. Der Autor orientiert sich in seiner Interpretation des Textes behutsam an der zeitgenössischen Mentalität der Individualisierung und Personalisierung, statt das kirchenpolitische Milieu des Streitigen zu erklären. Man kann in der Schrift des Johannes von Brakel eine gewisse Spannung zwischen dem kirchenamtlichen-offiziellen auf der einen und dem innerlich-persönlichen Bewusstsein auf der anderen Seite finden.

Může se zdát, že hovořit znovu o českém sporu o Urbana VI. je jenom opakováním známého jinými slovy, protože vše podstatné bylo již řečeno.¹ Avšak je to jen povrchní dojem, který se brání přiznání, že v posledních letech se i u nás mění způsob života a s ním i paradigma poznání. Vzniká tedy nutnost pokoušet se nahrazovat hotové znalosti a jejich pevné kumulace plynulejším a pohyblivějším porozuměním. To ovšem zároveň znamená, že není zodpovězených otázek a vyřešených témat, že pokusy o porozumění je třeba stále opakovat. Minulost a dějiny – nyní není třeba rozlišovat – jsou nám zjevením jinakosti, jež pomáhá ozřejmení naší situace *hic et nunc*; bez jiného bych nemohl poznat ani sebe. A tomu pak odpovídá i stále nové kladení otázek, jejich stále nové přicházení. A jelikož právě dnes se začíná vyjevovat celá řada nových kontextů,² nemůže být ani zájem o toto téma pouhým opakováním známého.

Proto je také žádoucí tyto kontexty alespoň v náznaku přehlédnout, neboť ony nás povedou, když se představa a pojem předvídatelnosti a pokroku v dějinách neosvědčily a vlastně samy zrušily. Na prvním místě nelze pominout současný zájem o eklesiologii a problém jeho ekumenického

¹ Novější přehled srv. *Jaroslav V. Polc*, Svatý Jan Nepomucký, Praha, 1993.

² Srv. *Dušan Třeštík*, Myslet dějiny, Praha – Litomyšl, 1999; *Martin Nodl*, Třeštík teoretik zápasí s Třeštíkem analytikem, v: Lidové noviny – Orientace 17. 7. 1999; *Dušan Třeštík*, Kázati vodu vědy a pít vodu správnosti či víno pravdy, v: Lidové noviny – Orientace 7. 8. 1999; *Pavel Materna*, Filozofický diletant o pravdě, v: Lidové noviny – Orientace 14. 8. 1999; *Dušan Třeštík*, Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci. Texty z let 1991–1998, Brno, 1999.

významu.³ To jistě nemá smysl přenášet do minulosti, nicméně to před nás staví otázku konfesionalizace a ideologizace dějin, pokud máme na mysli ideologii tvrdou, totální.⁴ Je vidět, že v eklesiologických pracích současných českých autorů slábnou nesmiřitelná stanoviska, která byla tomuto oboru po dlouhá staletí od reformace a protireformace, po celou moderní dobu vlastní. Jasně se tak ukazuje, že ani minulá nesmiřitelnost není nutná, a tedy že ji není nutno reprodukovat v současném bádání. Prvním krokem tu je jistě práce tzv. Husovské komise,⁵ ale ta sama nestačí, je nutno její časový záběr postupně rozšiřovat a přenášet i na další tematická pole, jakož i zařazovat do dalších kontextů, aby se mohlo ukázat, že o samotného Husa tu vlastně ani tolik nejde, neboť už samo toto položení otázky je stále ještě poplatné konfesionálnímu a ideologickému přístupu, který příliš snadno spojuje „Kostnického mučedníka“ s „presidentem Osvoboditelem“ a posléze dneškem.⁶ Tak bude možno ponechat eklesiologii pozdního, doznávajícího středověku její autonomii, nazít ji v její diskontinuitě a odkrýt tak nový řád problémů, jenž se ukáže neméně podnětný a zajímavý a který bude moci obohatit i naše dnešní myšlení. Tak budou moci staré traktáty nabýt nového smyslu.

Dalším takovým kontextem je prosazující se vědomí, že již nastala „doba poevropská“,⁷ a s tím související poznání, že představa dějinného pokroku je klamem, že koncept „modernizace“ je nutno spatřovat opravdu jako problém, a to partikulární a specifický, nikoli obecný. Jestliže pak v parti-

³ Srv. např. *Josef Smolík*, Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie, Praha, 1997; *Vladimír Boublík*, Boží lid, Kostelní Vydří, 1997; *tyž*, Člověk očekává Krista, Kostelní Vydří, 1997; *Milan Salajka*, Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě: obzor praktické a pastorální teologie, Praha, 1998; *tyž*, Ekumenické kapitoly, Praha, 1970; *tyž*, Církev v ekumenickém rozhovoru, Praha, 1971; *Odilo I. Štampach* Náboženství v dialogu. Kritické studie na pozadí religionistiky a teologie, Praha, 1998; *tyž*, Nástin ekumenické teologie. Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci, Praha, 1995; *Karel Skalický*, Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu, Kostelní Vydří, 1997. Je zde vidět rozdíl současného přístupu od starších prací, srv. např. *Silvestr M. Braito*, Církev. Studie apologeticko-dogmatická, Olomouc, 1946 a zejména *Josef Pospíšil*, Co jest Církev?, Brno, 1926.

⁴ K totální a parciální ideologii viz *Karl Mannheim*, Ideologie a utopie: Přednášky a eseje, Bratislava, 1991.

⁵ K prvním výsledkům viz *Jiří Kejř*, Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu, Ústí nad Labem, 1999; *František J. Holeček*, Istis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi, v: Teologická reflexe, 1998, č. 1, s. 54–76; *Anežka Vidmanová*, Zitationsprobleme zur Zeit des Konstanzer Konzils, v: *Communio viatorum*, 40, 1998, s. 16–32.

⁶ Literární ztvárnění této konfesionalizace a ideologizace viz *Alena Wagnerová*, Dvojitá kaple, Praha, 1991; v číře ideologické podobě srv. *Přemysl Pitter*, Duchovní revoluce v srdci Evropy, Praha, 1995.

kulárním a specifickém problému „modernizace“ se ukazuje inherentní úsilí o universalismus, stává se jaksí problémem na druhou, který je těžko racionálně uchopit. Jeví se tu pak jako nezbytné rozlišovat od sebe vnitřní universalitu a vnější totalitu či na jiné úrovni subjektivní konsistenci a objektivní kumulaci. Řečeno jinak, předmětné základy i výsledky našeho bádání nelze vidět leč jako *pars pro toto*, tzn. primární texty (prameny) i texty sekundární (literatura) mají mimo tvrdou, totální ideologii srozumitelný smysl jen ve vztahu k proměnlivým intencím, tedy ve své intertextualitě. Zcela rozhodující je tu tedy nestálost jednotlivých aspektů náhledu, neurčitost jednotlivých předmětů zájmu, nepevnost věd a oborů, prostupnost disciplín. Hodnocení eklesiologických počínů podle míry souladu či nesouladu s jakýmkoli učením tedy pozbývá smyslu, protože referenční rovina se různí podle přístupu ke kontextu a intertextualitě. Zdá se, že nějakým způsobem je tento přístup vlastní i tzv. symbolické teologii,⁸ protože i ta se navrácí k onomu nerozlišování mezi „židy a pohany“. Eklesiologické traktáty nahlédnuté tímto prismatem se pak jeví nikoli ve svých objektivních obsazích vázaných k doktríně, nýbrž ve svých preracionálních intencích a v kolizi vyjádření těchto intencí s dobovým diskursem, s obvyklými a navykými racionálními formami. Dojde tím možná ke ztrátě úhledné návaznosti, ale na druhou stranu se bude moci ukázat dynamičnost „modernizace“, obtíže vyrovnávání se s novým děním, podnícením novou mentalitou, střety přizpůsobování a následky nepřizpůsobení.

Jakékoli bádání o středověkých církevních dějinách nemůže nepřiznat enormní důležitost práva a jurisprudence⁹ v této oblasti, téměř důsledně pojímání církve jakožto úřadu¹⁰. Hierarchická struktura a odlišení kléru od laikátu¹¹ tak není pouhou vnější formou, nýbrž je tu rozhodujícím sociálním

⁷ Srv. *Jan Patočka*, Evropa a doba poevropská, Praha, 1992; *Radim Palouš*, Světověk, Praha, 1992; *John Carroll*, Humanismus. Zánik západní kultury, Brno, 1996; *Josef Mlejnek Jr.*, Výstižný nekrológ humanismu, v: Lidové noviny – Národní 9.11.1996. Ze staršího myšlení na toto téma viz *Romano Guardini*, Konec novověku. Pokus o orientaci, Praha, 1992.

⁸ Pro historicko-teologický kontext srv. např. *Marian Rusecki*, Cud w chrześcijaństwie, Lublin, 1996; v obecnějším kontextu srv. *Paul Tillich*, Lidské tázání po nepodmíněném, Brno, 1997.

⁹ O důležitosti právního myšlení v latinské civilizaci a evropské kultuře srv. *Christopher Dawson*, Zrození Evropy. Úvod do dějin evropské jednoty, Praha, 1994; *tyž*, Porozumět Evropě, Praha, 1995.

¹⁰ Srv. *Josef Smolík*, Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie, Praha, 1997; *Jiří Kejř*, Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu, Ústí nad Labem, 1999; *Josef Kubalík*, Zápas o pojetí církve, Praha, 1992; *Alois Krchňák*, Čechové na basilejském sněmu, Svitavy, 1997.

¹¹ Srv. *Peter Neuner*, Laici či klerus? Společenství Božího lidu, Praha, 1997.

základem theo-ontologie. Tím pozoruhodnější pak je sledovat svízelnou reflexi a tematizaci této zcela evidentní skutečnosti, tak svízelnou, že nebyla dostatečně provedena dodnes, třebaže situace již je naprosto jiná. Se zmíněným vědomím intertextuality mohou i primární texty (prameny) začít hovořit jinou řečí, než jakou jsme byli zvyklí slyšet; středověká teologie nebude prostě pouhou teologií, na druhé straně však také ne nějakou ideologickou sociologií. V tomto smyslu je pak zřejmé, že „mínění teologů“ a „pravdy učení“ se nenacházejí nezbytně v bezprostředním vztahu, že tu jde o pohyb ve dvou různých rádech věcí. Interpretace „mínění teologů“ skrze „pravdy učení“ tedy nejenom není jednoznačná, ale vůbec není ani samozřejmá. Jakmile se stala christianizace úplnou a křesťanství proniklo do všech stupňů sociálního a sociokulturního žebříčku, i do těch nejnižších, nelze teologii, eklesiologii a jurisprudenci nazírat pouze prismatem instituce církve a jejího učení, nýbrž je nutno přistupovat k nim od společnosti jako úhrnného celku.¹² A jakmile člověk přestal být pouhou duší bojující s tělem, světem a ďáblem, jakmile scholastika vypracovala pojetí osoby jakožto spojení duše a těla, napětí mezi transcendentní a imanentní orientací člověka a jeho institucí i útvarů, církve, státu, společnosti, vyvstala s novou naléhavostí,¹³ jež se vzpěchovala jednoduchým a jednoznačným řešením. Zřejmým se pak stává to, že opravdový smysl tu má jen pokus o dynamický výklad, nikoli statické poměrování „mínění teologů“ a „pravdy učení“. A má-li opravdu jít o dynamický výklad, je také jasné, že geografickým hranicím tu nelze přičítat zvláštní určitost, že základem je tu pozvolné prolínání, a tedy možnost volného srovnávání.

Potom se ovšem klade otázka „českosti“ tohoto tématu, protože ta jakožto něco jsoucího samo sebou přestává být zaručena a není snadno formulovatelná a definovatelná.¹⁴ Jelikož však žádné bádání není z povahy věci

¹² Srv. Zdeňka Hledíkové, K otázce vztahu duchovní a světské moci v Čechách ve 2. polovině 14. století, v: Československý časopis historický, 24, 1976, s. 244–277; mikrosondy srv. Zdeněk Uhlíř, Církev, náboženství a měšťané v Čelákovcích v době předhusitské, v: Studie a zprávy Okresního muzea Praha-východ, 1986, s. 17–42; též, Církev a duchovenstvo v městském životě Loun doby předhusitské, v: Vývoj obydlí, sídlišť a sídlištní struktury na jižní Moravě. XVI. mikulovské sympozium 1986, Praha, 1987, s. 265–270.

¹³ Srv. Zdeněk Uhlíř, Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu, Praha, 1998.

¹⁴ Téma národa a národnosti, nacionalismu a vlastenectví, uzavřenosti a otevřenosti se tu ukazuje být důležitým referenčním pozadím, třebaže (nebo právě protože) se nyní vytrácí konsensus. Srv. Dušan Třeštík, Myslet dějiny, Praha – Litomyšl, 1999; též, Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci. Texty z let 1991–1998, Brno, 1999; Dalibor Plichta, Národ a národnost v čase globalizace, Praha, 1999; Pavel Malý, Věk ideologií.

možno provozovat v bezbřehé šíři, je nutno se o jakési „české“ vymezení pokusit, je třeba je „vynajít“. Ukazuje se však, že to bude spojeno s jistými obtížemi, že půjde o dosti tápavé hledání. Referenčním polem je tu latinská civilizace či Evropa. A v ní ovšem české země spolu s celou střední Evropou jsou periferií, v různých dobách více či méně vzdálenou, jejíž komunikace s centrem tu plyne, tu skomírá. Snad zde lze mluvit o nepravděpodobné, asymetrické a asynchronní akulturaci.¹⁵ Tu je ovšem trvale skryto nebezpečí pocitu jakési uzavřenosti, jež v okamžicích zvláště živé a rychlé akulturace hrozí přerůst přímo v mesianismus.¹⁶ Otázkou je tu tedy míra (ve smyslu přiměřenosti, nikoli uměřenosti) a její ztráta, jinak řečeno ustavičná náchylnost k zaměňování českých a evropských problémů, která nedává vzrůst pragmatickému duchu, ba tohoto ducha stále devaluje. Tomu odpovídá i význačná uzavřenost české historiografie, jejíž optika je pak mesiánsky přečnující a nadhodnocující, české problémy hned považuje za evropské, v době „před-poevropské“ tedy za světové. Při tomto pohledu je pro nás nesmírná potíž zařadit se do širšího mezinárodního kontextu, protože české a evropské dějiny jako by spolu ani nesouvisely. Dnes nám ovšem začíná být zřejmé, že toto stanovisko je nesmírně zatvrzelý klam, na jehož odstraňování musíme začít pracovat, pokud má naše dějepisectví doznat nějakého oživení. Eklesiologické bádání v našem prostředí se vždy nějakým způsobem vztahovalo k Janu Husovi jako ke svému úběžníku, ať už k němu přistupovalo z jakéhokoli ideového východiska. Nyní už se arci nemůžeme ubránit dojmu, že to byl pohyb v bludném kruhu, který by bylo radno jednou přerušit. Práce tzv. Husovské komise, přes svou stydlivost

Kolaboranti (realita i fantazie), Praha, 1995; Miroslav Hroch, V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě, Praha, 1999. Ke starší historii srv. např. Jan Slavík, Vznik českého národa, I–II, Praha, 1947; František Šmahel, Idea národa v husitských Čechách, České Budějovice, 1974; Zdeněk Uhlíř, Pojem zemské obce v tzv. Kronice Dalimilově jako základní prvek její ideologie, v: Folia historica Bohemica, 9, 1985, s. 7–32; též, Národnostní proměny 13. století a český nacionalismus, v: Folia historica Bohemica, 12, 1988, s. 143–170; Jaroslav Mezník, Němci a Češi v Kronice tak řečeného Dalimila, v: Časopis Matice moravské, 112, 1993, s. 3–10; Marie Bláhová, Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota. Historický komentář, Praha, 1995, s. 225nn.; Jan Lehár, Vznik české literatury: pokus o rekapitulaci, v: Listy filologické, 116, 1993, s. 18–39 aj.

¹⁵ O jisté problematičnosti pojmu akulturace srv. ovšem Zdeněk Uhlíř, Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku, Praha, 1996, s. 33.

¹⁶ Naznačení tohoto problému pro českou církevní historii a historiografii srv. Noemi Rejchrtová, Amedeo Molnár – historik a teolog „reformace“ (1923–1990), v: Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1996 – 1999, s. 43–53.

a nesmělost v tomto ohledu, by tu mohla být dobrým počátkem. Jde jen o dvojediné: rozšířit husovské téma na širší časový horizont několika generací před Husem a po něm a tím je vlastně rozpustit na jedné a vidět toto časové rozšíření i na obsáhlejších geografickém pozadí na druhé straně. České a evropské problémy tak snáze naleznou svou přiměřenost, o které jsem se zmínil. Toho je ovšem možno dosáhnout jen postupnými kroky v potýkání různých badatelských interpretací zrcadlících se na zmíněném dvojím pozadí. Tím vznikne možnost, aby se i český spor o Urbana VI. ukázal ve větší plasticitě než dosud.

Spor o Urbana VI.¹⁷ byl v evropském měřítku součástí institucionální krize církve, jež se neprojevovala pouze následným schismatem, ale již dříve se obrátila v reformních snahách, jež v různých zemích nabývaly rozličné podoby a síly. Ale obrátíme-li se k českému dějepiscetví, můžeme si snadno ublížit o kámen úrazu: zde jako by bylo jen „náboženské hnutí české“,¹⁸ „česká předhusitská reformace“,¹⁹ „předchůdci Husovi“,²⁰ nebo „církvní politika“, která jako by přicházela jen zvnějšku. Církvní politika je ovšem součástí institucionálního života církve, jeho sociálního podhoubí a jeho reflexe i tematizace. Je tudíž radno zbavit se onoho prvoplánového rozlišování domácího hnutí a zvnějšku přicházející institucionální politiky a pokusit se o novou orientaci, a to ještě dříve, než se obrátíme k eklesiologickým diskusím souvisejícím s urbanovsko-klementovským sporem. Je tak třeba zbavit se dvou představ, které tím, že byly moderním badáním u nás přikládány na jakékoli středověké eklesiologické téma, staly se nakonec chimérami: týká se to shromáždění vyvolených a představy Krista jakožto hlavy církve, s níž souvisí představa kázání slova Božího. Ne snad, že bych chtěl existenci těchto představ a jejich konceptualizací popírat či odmítat, jde mi jen o jejich nadužívání a zneužívání v moderním dějepiscetví.

Jako nosné se jeví začít u Jana Miliče z Kroměříže, od dob Palackého neochvějně pokládaného za „předchůdce Husova“, kterému ostatně už na

¹⁷ Zpracování z českého hlediska viz *Rudolf Holinka*, Církvní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI. Studie z dějin velikého schismatu západního, Bratislava, 1933; *Jaroslav Kadlec*, Přehled českých církvních dějin, I, Praha, 1991, s. 222–225; *týž*, Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova, Praha, 1966, s. 62–66; *Jaroslav V. Polc*, Svatý Jan Nepomucký, Praha, 1993, s. 68–83, 360–361.

¹⁸ Viz *Václav Novotný*, Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století. 1. Do Husa, Praha, 1915.

¹⁹ Viz *Josef Tráška*, anonymní česká literatura předhusitské reformace, v: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 12/1–2, 1972, s. 155–209.

²⁰ Viz *Jan Petr Jordan* (=František Palacký), Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, Leipzig, 1846.

přelomu středověku a novověku bylo přičítáno arbitrární autorství některých spisů,²¹ a tedy byl zřejmě považován za nepochybnou autoritu, kterou je možno se krýt a za níž se lze skrývat. Novým přístupem k Miličovi totiž můžeme získat i nový úhel pohledu na eklesiologickou problematiku, která dominovala evropskému myšlení po několik generací až do doby basi-lejského koncilu. Některé kroky už byly na této cestě učiněny, příznačné však je, že k tomu přispěla optika evropská, nikoli česká.²² Důležité je tu nejprve povšimnout si Miličova kazatelského stylu a jeho spojení s hnutím *devotio moderna*.²³ Miličův kazatelský styl evidentně vyrůstá z dominikánských kořenů, je jejich vytříbením. Nemám tu na mysli pařížské *artes predicandi*,²⁴ jejichž vliv se působením módního oživení rétoriky a jejího studia²⁵ přečnuje podobně jako vliv středověkých estetických teorií,²⁶ nýbrž povytce kazatelskou praxi, ať už jde o skutečné přednášení, nebo o sestavování vzorových textů, které byly pro toto přednášení podkladem osnov a rezervoárem citátů, exempel i epických vložek. Zcela markantní to je, srovnáme-li Miličovu postilu *Abortivus* s kázáními dominikánského provinciála Peregrina z Opolí,²⁷ a to přesto, že v případě Peregrinově jde

²¹ Srv. *Ladislav Klicman*, Studie o Miličovi z Kroměříže, v: Listy filologické, 17, 1890, s. 28–44, 114–125, 256–268, 347–362.

²² Viz *Peter C. A. Morée*, Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius de Chremsir (†1374) and his significance in the historiography of Bohemia, Heršpice, 1999.

²³ Srv. *Pavel Spunar*, K počátkům české *devotio moderna*, v: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 30/1, 1991, s. 35–39.

²⁴ Srv. *Edmond Faral*, Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge, Paris, 1924; *James J. Murphy*, Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance, Berkeley – Los Angeles – London, 1974; *John G. Tuthill*, The School Sermon Exported: The Case of Pelagius Parvus, v: Viator, 22, 1991, s. 169–188; *Josef Tráška*, Studie a prameny k rétorice a k univerzitní literatuře, Praha, 1972; *týž*, Rétorický styl a pražská univerzitní literatura ve středověku, Praha, 1975; *Karel Doskočil*, Mistr Dybin, rétor doby Karlovy, Praha, 1948; *Hans Skklenar*, Magister Nicolaus de Dybin: Vorstudien zu einer Edition seiner Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Rhetorik im späteren Mittelalter, München, 1981.

²⁵ Srv. např. *Jiří Kraus*, Rétorika v dějinách jazykové komunikace, Praha, 1981; *týž*, Rétorika v evropské kultuře, Praha, 1998.

²⁶ Viz např. *Milena Bartlová*, Středověký svět byl skutečně jiný..., v: Dějiny a současnost, 21, 1999, č. 4, s. 53–54.

²⁷ Viz Peregrini de Opole Sermones de tempore et de sanctis, ed. *Ryszard Tatarzyński*, Warszawa, 1997; *Jerzy Wolny*, Laciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich zwiazek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi“. Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV., v: Średniowiecze, (1), Warszawa, 1961, s. 171–238.

o texty opravdu pronesené, zatímco Miličova kázání jsou pouhé vzory, jež byly recipovány v podobě písemné. Rozdíl je snad v tom, že Miličovi byl vlastní vyšší stupeň rétoričnosti – oproti Peregrinovi výrazněji používá figury, *ornatus facilis*. Významné je i to, že rozvíjel stejně žánr tematického sermonu (*Abortivu*) i exegetické homilie (*Gracie dei*), zatímco „husitští“ kazatelé výrazně inklinovali k homilii. Taktéž Miličův podíl na hnutí *devotio moderna* ukazuje na vztah k širšímu kontextu, než je tradičně pojímané „náboženské hnutí české“, „česká předhusitská reformace“ nebo „předchůdci Husovi“. Než nějaká národní či regionální specifika musíme tu spíše vidět široce založený odpor ke scholastickým sofistickým (Miličova kázání namísto toho přinášejí řadu epických prvků), tedy soustředění spíše na akt než předmět víry, což se ovšem samo o sobě vymyká konfesionalizaci a ideologizaci. Za této situace se sice může zdát paradoxem, že právě ten Milič, který odmítal scholastickou sofistiku, tolik využíval jedné z jejích klasických forem, totiž tematického sermonu, ale kulturní setrvačnost, dlouhé trvání, mentalita tu vykonaly své: nemohl se prostě vymknout materiálu, který mu byl všude kolem k dispozici.

Nutno tedy říci, že už po první reorientaci pohledu příliš specifického na Miličovi neshledáváme, snad kromě toho, že byl mezi prvními (ale ne první a ne sám),²⁸ kdo přijímal a v bojovném kontaktu s tradicí rozvíjel nové proudění, které bylo vlastní i jiným historickým kulturním regionálním okruhům latinské civilizace, různým oblastem a zemím Evropy. Za této situace začíná být obzvláště zajímavé ptát se, jak se má věc s jeho eklesiologií. Obvykle se tvrdí – a je to náš mýtus –, že Milič byl velevýznamným předbojovníkem „kázání slova Božího“; na tom že je založen jeho model církve a to že více méně přímo vede k husitské reformaci. Teologie ve své funkci ideologie to snad může tvrdit i nadále, avšak historiografie vědoma si toho, že sémantické a deterministické řady v dějinách jsou pouhé konstrukty, které se v minulosti nenacházejí, musí být nepochybně opatrnější. Při četbě Miličových kázání vidíme jediné: soustřeďuje se především na kazatele a jejich působení, slovo Boží stojí až překvapivě v pozadí. Tomu se ostatně není třeba divit: odpůrce scholastické sofistické se soustřeďuje na činnost samu, ne na její předmět. Hovořit tedy o „teologii Slova“ atp. u Miliče je jednostranným výkladem *ex post*, je to optika pozdějšího husitství nebo mnohem spíše ještě pozdějšího protestantství či evangelictví, s Miličem a jeho širším sociokulturním kontextem to má málo společného.

²⁸ Srv. např. Zdeněk Uhlíř, *Sermon Tradet autem frater fratrem in mortem* jako pramen, v: *Studie a zprávy Okresního muzea Praha-východ*, 10, 1988, s. 45–76.

Avšak je nesmírně důležité vrátit se k důrazu, který klade na kazatele a jejich působení. Tu je velice instruktivní alespoň zběžně prohlédnout scholastická a zvláště dominikánská prothemata,²⁹ a to už od 13. století: tento důraz na kazatele a jejich působení je jim vlastní také, nakonec to je přece řád bratří kazatelů. A tak se posléze musíme ptát: je vůbec na Miličovi v takto orientovaném pohledu něco pozoruhodného, nového, specifického? Odpověď zní: ano, ale musíme to hledat jinde než dosud. Podstatné a rozhodující v tomto smyslu je jeho důrazné a důsledné rozlišování mezi „kazateli“ (*predicatores*) a „preláty“ (*prelati*). Pokud ovšem kazatelé mohou být chápáni v uvozovkách i bez nich, neplatí to v případě „prelátů“, ti mohou být při výkladu miličovského pojetí chápáni pouze v uvozovkách. Z kontextu, z intratextuálních vztahů Miličových kázání totiž zcela jasně vyplývá, že tu v žádném případě nejde o preláty ve smyslu církevního práva, ale že jimi musíme rozumět jakékoli beneficiáty a také oficiály. V žádném případě tu tedy nejde o odlišení hierarchie a podřízeného kléru, nýbrž o diferenci zcela jinou. Miličovým „prelátům“ bychom nejspíše mohli rozumět tak, že představují to, čemu se dnes říká *establishment*. Z toho pak plynou některé důležité závěry. Milič nepochybně začíná rozumět církvi jako sociologickému útvaru, takže mu hledisko pouhé svátostné moci a jurisdikční pravomoci přestává stačit. V souvislosti s tím se zároveň snaží mezi sebou rozlišit něco jako funkci kněze a proroka. Jeho pohled je tedy dynamický, mocnou a kolosální instituci vidí v pohybu. To, domnívám se, je nutno považovat za zásadní novinku, za jeho hlavní přínos. Vyplývá to pravděpodobně z intenzivní akulturace, která v českých zemích ve 14. století a zejména v jeho druhé polovině probíhala a jež mohla dávat vidět věci jako nestálé, pohyblivé. Snad jediné tuto konkrétní souvislost je možno považovat za české specifikum. Pro tradičně kulturní regiony centra, jež tento přelom v takové prudkosti neprodělaly, protože se jim jaksi kontinuálně rozložil, by byl tento pohled prázdný, nesrozumitelný. Pro to se zdá svědčit i doložení miličovských rukopisů, jež nepřekračuje hranice střední Evropy.³⁰ Do tohoto dynamického pohledu však byl u Miliče pojat toliko

²⁹ Srv. *Johanes Baptist Schneyer*, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen*, München – Paderborn – Wien, 1968.

³⁰ K rozšíření Miličova díla viz *Pavel Spunar*, *Repertorium auctorum Bohemorum pro vectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans*, I, Wratislaviae – Cracoviae – Gedani – Lodziae, 1985, s. 171–192; *Stanislaw Bylina*, *Wplywy Konrada Waldhausera na ziemiach polskich w drugiej polowie XIV i pierwszej polowie XV wieku*, Wroclaw, 1966; *David Mengel*, *The Manuscripts of the Abortivus and Gratiae Dei of Johannes Milicius (Jan Milič z Kroměříže)*, diplomová práce, University of Notre Dame, Ind., 1998.

klérus, laici se mu vymykají, jsou stále jenom pouhým předmětem péče.³¹ Otázka specifické laické zbožnosti, neřkuli laického kázání³² se tu vůbec neklade, laikům přísluší pouze recipování kazatelských výkonů. A v tom je ovšem nutno vidět opožděnost české periferie vůči evropskému centru. Možná právě tento rozpor novosti a zaostalosti dává ani ne tak vlastnímu Miličovu působení, jako jeho následné recepce onu zvláštní dynamiku, díky níž se stal autoritou. Každopádně tento dynamický rozpor byl výrazným, byť skrytým podnětem pro eklesiologický přístup k řešení urbanovskoklementovského sporu.

Český spor o Urbana VI., probíhající od konce let sedmdesátých přes osmdesátá léta 14. století, je znám a zmiňován především ve své dimenzi církevně politické, ba význam se téměř výhradně přičítá pouze jí. Stále ještě se mluví o boji konzervativního universalismu proti novým formám, o brutalitě, popudlivosti a neobratném jednání papeže i pražského arcibiskupa, ačkoli začíná být zřejmé, že tu jde o něco druhotného a vedlejšího. Je tudíž dobře znovu si uvědomit rozvrstvení celé otázky. Pro naši úvahu přece není bez významu, že spor sám právě ve své církevně politické podobě v českých zemích příliš významný nebyl, a to prostě proto, že se zde stoupenci Klementa VII. nacházeli pouze výjimečně, že o podpoře Urbana VI. skutečně nebylo vážnějšího sporu. V tomto smyslu lze o zmíněném sporu vskutku hovořit jen jako o okrajovém tématu, které nemá větší význam, protože od něho nelze nalézt spojnice dále. Proč se však přece vžilo, že se tento spor jako téma vyskytuje, že byl vskutku konstruován jako historický fakt? Je to nepochybně především z toho důvodu, že kolem něj nastala literární polemika. Pozoruhodné však je, že její účastníci byli vesměs stoupenci Urbanovými, a tedy tu nešlo o boj dvou stran mezi sebou, nýbrž o tříbení názorů v rámci jedné strany. Základem literární polemiky nebylo tudíž zaujetí místa na církevně politickém poli mezi stoupenci toho či onoho papeže, nýbrž juristická otázka papežské volby a její platnosti a potažmo otázka autority v eklesiologii vůbec. V české literární polemice nešlo o to, „kdo“, ale „co“ a „jak“. V evropském měřítku tomu bylo sice jinak, protože tam šlo skutečně o reálný a dlouholetý spor protikladných stran, ale právě to se v českém prostředí otázkou nejevilo, tam v tomto ohledu nešlo o sku-

³¹ Tento pohled ostatně můžeme shledat ještě u Husa, viz Zdeněk Uhlíř, *Obraz řemeslníka v duchovní epice českého vrcholného středověku*, v: XIII. mikulovské sympozium 20. a 21. října 1983. Dějiny řemesel a průmyslu na jižní Moravě, Praha, 1984, s. 172–175.

³² Srv. Rolf Zerfuß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien, 1974.

tečnost jako spíše o možnost, a otázka tedy zněla: Jak je možné, že evidentní věc autority vzbuzuje pochybnosti? Je dost dobře možné, že nebyť Miličova dynamického pohledu na model církve, který spolu s šířením rukopisů jeho postil pronikal do běžného povědomí a mentality, by tato otázka nebyla vůbec povstala, takto však byla prostá zřejmost problematizována. Jak ukazují rozhodující postoje veškerých vrstev obyvatelstva kolem roku 1380, církev se stala úplnou samozřejmostí a naprostou nezbytností, i tzv. normální život byl tehdy bez ní zcela nepředstavitelný.³³ To ovšem znamenalo, že náhle vyvstala problematizace se dotkla jednoho každého, dnes bychom řekli přímo osobně: znejistila ho a narušila mu jeho svět, tj. jeho představu o něm, světový názor a životní náhled. Jistě ne každému to v tomto smyslu proniklo do vědomí, nicméně neurčitá atmosféra neklidu a nejistoty byla přítomna. Nemohli si to ovšem neuvědomovat profesionálové církevního života a církevní učenosti, kterých byl tehdy v Praze již slušný počet. Primární význam celého sporu, resp. literární polemiky pro české prostředí musíme tedy spatřovat nikoli v církevní politice, nýbrž v eklesiologii. A jelikož církev tehdy byla samozřejmou, nepochybnitelnou a žádoucí, ba snad rozhodující složkou života a světa, nabývalo řešení eklesiologických otázek eminentní, naprosto prvořadé důležitosti. Sama skutečnost tedy tlačila na to, aby řešení bylo razantní.

Tomu arcí odpovídalo, že se tu objevila krajní stanoviska, protože ta na první pohled nejlépe vyhovují požadavku i představě razantnosti. Tu jsme u onoho známého střetu arcibiskupa Jana z Jenštejna se scholastikem Vojtěchem Raňkovým z Ježova. Vojtěchův traktát *De scismate*³⁴ se sice nedochoval, je však možno jej alespoň v hlavních rysech rekonstruovat z excerptů v Jenštejnových spisech týkajících se téže otázky, kterými jsou *De consideratione*,³⁵ *De veritate Urbani*³⁶ a *De potestate clavium*.³⁷ Na

³³ Srv. Zdeňka Hledíková, *K otázkám vztahu duchovní a světské moci v Čechách ve 2. polovině 14. století*, v: Československý časopis historický, 24, 1976, s. 244–277. K pramennému základu viz Visitační protokol pražského arcijáhensství pražského arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379–1382, ed. Ivan Hlaváček – Zdeňka Hledíková, Praha, 1973.

³⁴ Srv. Rudolf Holinka, *Církevní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI. Studie z dějin velikého schismatu západního*, Bratislava, 1933; Jaroslav Kadlec, *Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova*, Praha, 1969.

³⁵ Viz Jan Sedlák, *Jenštejnův traktát De consideratione*, v: Studie a texty k náboženským dějinám českým, 2, Olomouc, 1915, s. 35–108.

³⁶ Viz *Archiepiscopi Iohannis de Jenstein De veritate Urbani*, ed. Jan Sedlák, v: týž, *M. Jan Hus*, Praha, 1915, s. 4*–20*.

³⁷ Viz Jan Zitek, *Tractatus de potestate clavium*, v: Časopis katolického duchovenstva, 70, 1904, s. 47–51, 118–123, 250–255, 363–366, 494–500, 569–573, 618–630; srv. Paul de Vooght, *Hussiana*, Louvain, 1960, s. 104–109, 161–185.

polemiku těchto dvou osob, předních představitelů církve v Čechách a českých zemích se nám dnes pohříchu zužuje celý urbanovsko-klementovský spor. Jen částečně je to dáno tím, že tyto spisy byly regulérně vydány a zpřístupněny sekundární literaturou. Jsou známy i další eklesiologické spisy této i následující doby, přece však zůstávají zaklety v mlčení. První otázka pro nás se tedy klade na tomto místě: jak souvisí tento omezený a zúžený přístup historiografie k tomuto tématu s jeho interpretací? Zdá se, že tu máme co do činění s uzavřeností, tak typickou pro české dějepisce, která pochopila tento spor opět jen jako něco příšlého zvenčí, nikoli jako podnět, k vyrovnání s nímž docházelo na jiné rovině, než byla ta původní. A tak stanovisko Jana z Jenštejna bylo interpretováno jako zcela nepůvodní, tradiční, konzervativní universalismus, zatímco v případě Vojtěcha Raňkova z Ježova byla shledávána adaptace ockhamistických eklesiologických vzorů tak, aby v ní bylo možno spatřovat podhoubí wyclifských a husitských názorů. Takové bádání tedy jen dalšími detaily doplňovalo již známý vzorec „náboženského hnutí českého“, „české předhusitské reformace“ a „předchůdců Husových“.

Prismatem změněného přístupu však uvidíme střet už jenom těchto dvou protagonistů jinak. Vzhledem k tomu, že nešlo o neshodu v zásadní církevní politické orientaci – oba přece byli stoupenci Urbana VI. –, je třeba nahlížet jej na odlišných postupných úrovních, taktické a teoretické, eklesiologické. Proti nemnohým stoupencům Klementa VII. v českých zemích doporučoval Vojtěch Raňkův mírnější postup, zatímco Jan z Jenštejna proti nim zasahoval s tvrdou důrazností. To nebyla věc pouze rozdílného založení a povahy obou těchto osob, protože, popravdě řečeno, u Vojtěcha samého příliš laskavosti, vlídnosti a mírnosti neshledáváme, ukazuje se spíše jako netýkavý a hašteřivý sudíč ovládaný ješitností. Nevidíme tu tak velký rozdíl od impulsivního a samolibého Jenštejna, abychom mohli usuzovat, že zdroj jejich rozdílného přístupu k taktice církevní politiky je třeba hledat právě zde, v rovině osobních vlastností. Zdá se prostě, že Vojtěch Raňkův nahlížel na celou záležitost mnohem pragmatičtěji: vzhledem k malému počtu a marginálnímu významu klementovských přívrženců v českých zemích není nutno volit proti nim razantní postup a tím jenom celý spor třeba ještě rozdmýchat, je dobře, že aspoň doma je relativní klid, když jinde v Evropě to vše mnohem bouřlivěji. Ovšem tomuto pragmatismu nelze přičítat nějakou ideovou principiálnost; je to jen quasipragmatismus, jehož skutečný zdroj je třeba hledat jinde, ne v něm samém. A tím se dostáváme na druhou úroveň, na úroveň eklesiologie.

Právě v oblasti eklesiologie totiž stojí Jan z Jenštejna a Vojtěch Raňkův z Ježova na protichůdných pozicích. Ozřejmuje se to už na jejich výcho-

discích, která se diametrálně liší. Zatímco Vojtěch vychází z toho, že hlavou církve je Kristus, Jenštejn se opírá o citát ze sv. Pavla o vyvolení. Pro Vojtěcha tak otázka volby papeže ztrácí kardinální význam, který má pro Jenštejna, protože církev tak jako tak nikdy není bez hlavy. Kristus ovšem není zde, je jinde, a přece je Vojtěchovi hlavou církve bezprostředně. Ono tam a toto zde mu tedy nějakým způsobem splývá, absolutní universum se mu jeví v ploché podobě, jaksi horizontálně. Z toho plyne, že církev se mu začíná mnohem silněji ukazovat ve své sociální či sociologické dimenzi. Odtud je otázka volby papeže a souhlas s ní, či naopak nesouhlas s ní a následná protivolba věcí spíše pragmatických vztahů, jaksi přízemní kompromisní taktiky – poučení a z něj plynoucího přesvědčení. To je sféra člověka jakožto individua mezi ostatními individui, člověk se Vojtěchovi ukazuje v rámci svých sociálních vazeb a vztahů, k nimž patří i samostatnost v jednání. Z této samostatnosti sice mohou plynout omyly, ty se však bez dalšího nerovnajíc hříchům nebo zločinům. Důležitá je tu tedy vzájemná, oboustranná komunikace. V tomto smyslu je tedy Vojtěchovo stanovisko pragmatické, je to stanovisko řekněme individualismu. Nutno ovšem přiznat, že tento jeho individualismus byl značně omezený, vztahoval se jen na příslušníky kléru, tedy v jiném kontextu na svobodné. Tímto individuem mu tedy není každý člověk. Ukázalo se to na jeho zapojení do polemiky o odúmrťích. V ní se stavěl za jejich zachování, protože při kvalifikaci člověka jako individua vycházel právě jen ze stávající, faktické sociální hladiny. V jeho světovém názoru a životním náhledu shledáváme tedy úžasný paradox: ačkoli bezprostřední hlavou církve je Kristus sám, postavení člověka tím přece není zaručeno, přímý vztah k Bohu je filtrován sociálními vztahy. Jinak řečeno: Bůh je garantem sociálního útvaru, ne však člověka jako jednotlivce. Snad v tom lze vidět souvislost s husitským a reformačním myšlením s jeho zdůrazňováním obecnství a sborovosti. A také by tu bylo možno vidět krok na cestě od teologie k ideologii.

Vychází-li naopak Jenštejn od vyvolení,³⁸ pohybuje se ve zcela jiném směru. Jednak je tu pozadí lidské osoby tak, jak její chápání vypracovala scholastika, totiž jako složené z duše a těla. Osoba člověka je tedy dána stvořením, člověk je jí sám sebou; není odvozena od jeho postavení v hierarchii sociálních vztahů, neřídí se faktickou daností. Jednak je tu řeč o vyvolení, nikoli vyvolenosti. Veškeré chápání tu tedy vylučuje determinismus v čase, je mimochasové, atemporální, nebo jinak, založené na

³⁸ Vychází od Ř 8,29–30: *Quos prescivit, illos et predestinavit, quos autem predestinavit, illos et vocavit, et quos vocavit, hos iustificavit, quos autem iustificavit, illos et magnificavit.*

temporální simultaneitě následných okamžiků. Tak ovšem nemůže být Kristus hlavou církve přímo, bezprostředně, protože je podstatný rozdíl mezi věčností tam a časem zde. Na volbě papeže tudíž nesmírně záleží, neboť v ní jde o bezprostřední, přímou hlavu církve. Boží úrdek vyvolení se pak realizuje v kanoničnosti volby, která tak ani není volbou v našem smyslu, jako spíše rozpoznáním. Být kanonickým znamená být legitimním i legálním zároveň. Zde ovšem nezbyvá mnoho místa pro omyly a poučování, odtud není daleko k hříchům a zločinům. Vystává tu otázka ne-lidské zodpovědnosti, a tudíž také možnost netolerance. Přímý vztah lidské osoby k Bohu tak může být velmi problematickou a obtížnou záležitostí. Je to jakási daň za svobodu vůle, za simultaneitu časové následnosti. Na druhou stranu je ovšem zřejmé, že přímý vztah lidské osoby k Bohu není v pojetí Jana z Jenštejna pouhou fikcí, která by měla jen zastírat nerušené autokratické panování hierarchie. Ukazuje se to na jeho stanovisku a konání ve sporu o odúmrtích.³⁹ Právě hodnota lidské osoby, plynoucí z jejího přímého vztahu k Bohu mu byla důvodem, aby braní odúmrtí zrušil jako „pohanský zvyk“. Jenštejnovo stanovisko tedy osvobozuje člověka od tíživého aspektu sociálních vztahů, ale spolu s tím mu bere i zakotvení a oporu v této sféře. Zůstává sám s Bohem, což přinejmenším není snadné. Zdá se, že právě tímto se myšlení Jana z Jenštejna vymyká dobové obvyklosti. To prozrazuje i jeho spis *De bono mortis*,⁴⁰ který je zaměřen příliš elitně, než aby došel uznaného souhlasu a dostalo se mu rozšíření. Právě proto je nesnadné zařazovat myšlení Jana z Jenštejna do úhledných historických linií, je obtížné shledávat pro ně následovníky. A tak, když pro něj nebyla nalezena budoucnost, byl pasován na universalistického konzervativce. Ukazuje se

³⁹ Srv. Miroslav Boháček, *Il diritto romano propagatore della liberté nel trattato del vicario generale di Praha Mag. Cunsso dell anno 1388*, v: *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto*, I, Roma, 1951, s. 405–426; *ry *, *Pravn  ideologie p edhusitsk ho zastance selsk  svobody*, v: *Sborn k historick *, 8, 1961, s. 103–132; Miroslav  ern , *Il doctor decretorum Kune  z T ebovel*. Edizione critica del suo trattato *De devolucionibus*, Roma, 1988; Josef Kalousek, *Trakt t Jana z Jenštejna proti Vojt chu Raňkovu o od mrtech*, v: *Zprávy o zasedáních Kr lovsk  České společnosti nauk*, Praha, 1882, s. 167–186; Jiří Kejř – Vladimír Procházka, *Pravn historick  glosy k dějinám venkovského lidu v Čechách v době p edhusitsk *, v: *Pravn historick  studie*, 5, 1959, s. 291–320; Zdeněk Uhl r, *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobov m kontextu*, Praha, 1998, s. 40–45.

⁴⁰ Viz Zdeněk Uhl r, *Prokopa P saře Liber de arte moriendi*, v: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 30/2, 1990, s. 25–40; Gottfried Vielhaber, *Der Libellus de bono mortis des Erzbischofs Johann von Jenstein*, v: *Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40j hrigen Bestandes*, Prag, 1902, s. 159–165.

v sak, že o nějakým universalistick m konzervatismu na jedné a reformačním progresivismu na druh  straně nemá v tomto kontextu vůbec smysl uvažovat.

Názory scholastika Vojtěcha Raňkova z Ježova a myšlení arcibiskupa Jana z Jenštejna se nám tedy jeví jako dvě krajn  polohy,⁴¹ jež jsou v razn  jednostrann , a neumo n j  tedy dal  bezproblematick  rozvoj. S ohledem na to nemá smysl pokoušet se tu o jak koli v vojov  hodnocen , pokud se nám nepodaří roz frit kontext tak, aby naše vidění mohlo být plastičtější. Toho by bylo možno dosáhnout dvojí cestou. Jistě by nebylo od věci pou it tu evropského referenčního horizontu a překročit tak omezen  pouhým  esk m urbanovsko-klementovsk m sporem a jeho eklesiologick mi aspekty. Bylo by to jist  nanejv e  adouc , protože by to pomohlo překonávat tradi n  uzavřenost  esk ho historického b dan  a jeho t m r výhradně soustřed n  na problematiku bohemikální. Jenže pro to nejsou zatím vytvořeny ani ty nejelementárnější předpoklady, takže vůbec chyb  základní orientace. Pokoušet se o jak si srovnávací dějiny by tedy v tuto chvíli nem lo vůbec  adn  smysl, protože by nebylo možno naplnit očekávání. Je tu v sak ještě druh  cesta, která se v tuto chvíli ukazuje jako nosnější. Je j  roz fren  domácí pramenn  základny i na oblast mimo navykl  linie koncepcí  esk ch dějin. Samozřejmě tu v první řadě připadne na mysl prostředí universitní, o jehož intelektuálním významu v této době není třeba ztrácet slova. Nám tu ovšem nejde jen o sféru  ist  intelektu ln , nýbrž také o to,  im přesahovala do sféry mentality. Ačkoli ani toto pole není p il i obděláváno, p inejmen m vykonan  soupisov  a p ehledov  práce n m poskytují jistou orientaci, jen zbavíme-li se předsudečného lpění pouze na  esk m universitním národu; pra sk  universita neměla jen  esk  charakter, a to ani v nyn j m, ale ani v tehde j m chápání. Jakéhosi náhradního evropského horizontu lze tedy dosáhnout i touto cestou.

Takov  pramen nacházíme ve spise augustiniánského poustevníka a pražského profesora Jana z Brakel *Determinacio questionis de canonica electione Urbani VI., Iohanni de Jenštejn archiepiscopo Pragensi presentata anno MCCCLXXIX*.⁴² Autor tohoto spisu nepůsobil výhradně a p edev m

⁴¹ Ke kontextu tohoto personalismu na jedné a individualismu na druh  straně srv. Zdeněk Uhl r, *Prokopa P saře Liber de arte moriendi*, v: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 30/2, 1990, s. 25–40; *Božena Kom rkov *, *O dvojím individualismu*, v: t  : *Lidsk  práva*, Heršpice, 1997, s. 40–48.

⁴² Viz rukopisy NK  R sign. XIV.C.16, fol. 156r–170v; XIV.D.19, fol. 44r–49v, 52r–60r. K osobě autora viz *Gerd Brinkhus*, *Johanes von Brakel*, v: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*², 4, Berlin – New York, 1983, sl. 545–546; *H. Beckers*, *Mittelniederdeutsche Literatur – Versuch einer Bestandsaufnahme*, II, v: *Das Mittelniederdeutsche Wort*, 18, 1978, s. 1–47 (zde 17–19).

v Praze, ale do značné míry v oblasti dolnoněmecké, takže po Vojtěchu Raňkovu, který si vzory pro svůj nedochovaný spis zajisté přinesl z dob svého pařížského působení, tu máme další spojnicí vedoucí mimo české země. Nadto východisko Jana z Brakel pro jeho pojednání o kanoničnosti volby Urbana VI. se liší jak od východiska Vojtěchova, tak Jenštejnova, takže tu získáváme významnou pomoc pro větší plastičnost našeho vidění celé otázky, a to tím spíše, že tu budeme moci odhlédnout od problematiky církevně politické taktiky a soustředit se výlučně na otázky základů jeho eklesiologie. Tím teprve definitivně přesuneme zájem od pražské politiky ve vztahu pouze k Římu či Avignonu a s konečnou platností přeneseme celý problém na jinou úroveň, totiž k postižení tehdejšího chápání církve jako instituce, jako nezbytné instituce, dodejme, a vztahu člověka k této instituci, potažmo k její roli v jeho životě. To je totiž zajisté to nejpodstatnější, o co tu jde, pokud se chceme a máme zbavit stále dominující konfesionalnosti a ideologičnosti našeho pohledu.

Explicitním tématem Jana z Brakel je ovšem kanoničnost volby Urbana VI., jak plyne z úvodu:

Vir quidam notabilis et venerabilis desiderio desideravit, ut tali questioni non oris tantum flatu transitorio, sed etiam manu scripto vel tractu duratorio, quo possem brevius, liberaliter respondere, videlicet:

An Samuel et populi circumcisi carnaliter, numerus electorum Saulis in regem potuisse coniunctim vel divisim prefatum Saulem, dum Saul electioni consenserat ac inunctus et coronatus more regio fuerat, nulla culpa iuste degradacionis vel refutacionis ex parte Saulis, ymmo nulla causa legitima qualitercunque previa et ipso Saule contradicente tanquam non regem iuste, decenter et irreprehensibiliter refutasse ac alium regem Israel elegisse?

[...]

Primitus igitur quatuordecim tamquam fundamenta premittam. Secundo conclusionem responsivam cum suis deduccionibus et correlariis annectam. Tercio rationes et auctoritates oppositum sonantes cum responsionibus ad ipsas subvectam.

Nota, quod forsan ex hac determinacione posset quis dirigi scismatis nunc per ecclesiam crassantis falsam partem fugeret et ad veritatis portum salubrius perveniret, si per Samuel et eius filios Lemovicenses ac priores cardinales, per Saul Urbanus Sextus, per circumcisos carnaliter Ytalici, per tribum Iuda Romani, per incircumcisos carnaliter Gallici, per tribum Benyamin Apuli, per [Metri] domum de tribu Benyamin domus domini Urbani Sexti ... Sicque consideret diligens alias congruencias et forsan inveniet istas et illas aut nil, aut notabiliter modicum discrepare.

Pro náš všeobecně eklesiologický zájem jsou důležité nikoli otázky, námitky, odpovědi a řešení, důvody, důkazy a doklady z autorit, nýbrž základní teze, z nichž vychází, neboť tak se dostaneme na úroveň, z níž jsme přistupovali i ke spisům Vojtěcha Raňkova z Ježova a Jana z Jenštejna:

PRIMUM FUNDAMENTUM, quod hic terminus voluntas, de quanto pronunc sufficit, tripliciter accipitur.

Primo pro substancia vel potencia quevis est aut instrumentum volendi, aut nolendi rationalis creature, sicque consueverunt poni tres in anima humana potencie principales, videlicet intellectus, voluntas et memoria. Et hec voluntas immanens dupliciter est imitabilis. Primo ut naturaliter cupiat vel apetat sibi bonum et sibi delectabile vel apparens sibi bonum et delectabile. Secundo ut naturaliter fugiat sibi malum vel suum tristabile vel apparens sibi malum et tristabile. Et dictos motus homo communes habet cum bestiis, qui dicuntur simpliciter primi motus in homine irracionabiles et immanentes. Isti motus in renatis seu baptisatis in Christo nec sunt meritorii, nec demeritorii, sed in non renatis ob penam peccati originalis, quo sua culpa detinentur usum iam rationis habentes, omnes sunt demeritorii, prout aliqui magni doctores asserere consueverunt. In voluntate videlicet et eius motibus concupiscibili et irascibili iam dictis nulla electio presidentis seu regentis habet locum, eo quod ut sic voluntas est illibera et captiva [...]

Secundo capitur hic terminus voluntas pro actu vel habitu volendi seu nolendi, qui immediate a dicta potencia vel secundum eam tanquam rationem agendi peragens rationale, ut sit elicitus vel iliciendus. Hii actus vel habitus eliciti vel acquisiti consueverunt nominari [...]

Tercio capitur hic terminus voluntas pro actu vel obmissione actus interiori vel exteriori rationalis agentis, qui actus vel que obmissio imperatur fieri vel non fieri mediante actu elicito ... Et tales actus et obmissiones dici consueverunt imperati vel imperate [...] Et isto tercio modo capiendo voluntatem voluntas alicuius dicitur verbum suum vocale, licet mendose prolatum [...] Item dicitur quis velle aliquid vel aliquid fieri vel esse, cui futuro se non opponit, dum posset [...]

SECUNDUM FUNDAMENTUM, quod omnes actus voluntatis humane predicti fundamento primo sic inter se sunt inpertinentes, quod nullus eorundem sequitur aut infert formaliter alium eorundem. Hoc patet, dum actus voluntatis primo modo sint de lege carnis ut sensu primo, actus vero voluntatis in sensu secundo sint de lege mentis, in est voluntatis in quantum libere [...] Quomodo plures voluerunt hoc vel illud et licet non pervenerint ad effectum seu voluntatem in tercio sensu primi fundamenti, tamen fuerunt premiati vel puniti.

TERCIUM FUNDAMENTUM, quod nulla creatura rationalis potest cogi vel necessitari per quamcumque potenciam finitam ad voluntatem in secundo sensu primi fundamenti [...]

QUARTUM FUNDAMENTUM: nulla coaccio, nulla inpressio potest aut poterit fieri quoad voluntates primo modo vel secundo modo captas in primo fundamento sensu primo et secundo [...]

QUINTUM FUNDAMENTUM, quod omnis eleccio vel delec[c]io naturaliter requirit ad minus dualitatem in suo obiecto, sive dualitas illa capiatur in suppositis, quorum alterum assumitur, alterum dimittitur, sive inter actus volendi, vel nolendi seu obmissionem actu[m], que est non volendi [...]

SEXTUM FUNDAMENTUM, quod eleccio canonica alicuius in presidentem vel regentem quoad ecclesiam militantem naturaliter ultra legitimitatem eligentis vel eligencium ceteris necessariis requirit voluntatem in primo fundamento sensu secundo dictam conformem esse voluntati in sensu tercio primi fundamenti scripte tam in electore vel electoribus, quam electo naturaliter includit intellectus sui iudicium previe vel coeque, discernens inter bonum et malum vel inter maius bonum et minus bonum vel etiam inter maius malum et minus malum etc. [...]

SEPTIMUM FUNDAMENTUM: si populus congregatus vel homo singularis et signatus videt peti[c]ionem, inprimit uni electori vel pluribus, ut eligat vel eligant Paulum presidentem, regentem vel prelatum, tunc oportet, quod dominus Paulus previe causaliter vel temporaliter aliquo modo determinato note reluceat et resplendeat in inpressoribus vel in inpressore et ab eodem inpressore vel ab eisdem inpressoribus per discretum et proprium seu adequatum signum primitus idem Paulus causaliter vel temporaliter idem Paulus exprimatur [...]

OCTAVUM FUNDAMENTUM: si aliqui electores legitimi Saulem, cui nil obstat, cum ceteris ad electionem canonicam requisitis concurrentibus per voluntatem in sensu secundo primi fundamenti dictam eligunt et eandem voluntatem verbaliter exprimunt vel aliter signo vel signis exteriori vel exterioribus sufficienter notificant, ut in sexto fundamento, eciam si seivissimi inpressores vel imprimere [violentes], quod idem Saul per eosdem electores eligatur previe vel coeque aut consequenter assint minentur et terreant etc., idem Saul sit electus non per inpressionem tyrannorum terencium, sed per expressionem electorum libere eligencium canonicè electus communitur [...]

NONUM FUNDAMENTUM, quod secundum loycam non est formalis consequentia abinde finita ad suam singularem de inesse, maxime dum subiectum indefinite continet sub se plura singularia, quia non sequitur:

homo currit, igitur Socrates currit, sic etiam non sequitur: certis electoribus per metum mortis inprimitur, ut eligant circumcisum carnaliter, id est Ytalicum, et ipsi eligunt Saulem, id est Urbanum, etiam[si] eundem Saulem alias non electum, igitur Saul per inpressionem eligitur [...]

DECIMUM FUNDAMENTUM: plerumque longe plus et incomparabiliter efficacius cupiditas ad nativam patriam, ad consanguineos, ad divicias mundanas et ad honores inflativos pro se et aliis, quos carnaliter quis diligit, inprimit homini viatori et illibricat, cogit, necessitat et captivat eundem ut subeat mortem, penas seivissimas et atrocissimas, exilia et pericula grandissima quovis modo, quam naturalis metus et terror mortis inprimat eidem homini fugam mortis etc. [...]

UNDECIMUM FUNDAMENTUM: non ideo nec de tanto rationalis creatura est liberior in eligendo, quia potest electionem suam dirigere ad maiorem numerum obiectorum, nec ideo nec de tanto est vel efficitur illiberior, si eadem post stringitur, artatur aut firmatur ad eligendum inter pauciora [...]

DUODECIMUM FUNDAMENTUM: ea, que nobis dubia sunt, quo animo fiant, illa sunt per nos in meliorem partem interpretanda [...]

TERCIUM DECIMUM FUNDAMENTUM: innocens vel que tenetur innocens esse catholica ecclesia, eo quod ipsa sit corpus mysticum Ihesu Christi [...] debet et tenetur quemlibet innocentem, ut sic defensare et in iure conservare, sed econtra debet quemlibet nocentem et culpabilem, ut sic penis salubribus oppositis misericorditer castigare et a deviiis et erroribus suis revocare, si sibi nocens et innocens mutuo [indictibiliter] contradixerint, dummodo ecclesia nocentis nocentiam seu culpam et innocentis innocentiam, quantum satis fuerit probatum, cognoverit [...]

QUARTUM DECIMUM FUNDAMENTUM: omnis consensus per voluntatem in sensu secundo primi fundamenti dictam electi regis vel summi pontificis synagoge in electionem canonicam de se factam verbaliter aut alio modo sufficienter expressus etc. Votum vel includit votum solempne. Hoc patet, nam votum solempne taliter describitur: Votum est testificatio quedam promissionis, que deo et de hiis, que dei sunt, proprie fieri debet. Igitur cum in omni consensu regis electi vel summi pontificis synagoge et electorum eisdem pontificis vel regis fieret testificatio promissionis spontanee deo et de hiis, que dei sunt, cum sicut nunc, sic et tunc non sit potestas nisi a deo, et dei minister sic videt[ur] electus legitime [...]

Jan z Brakel zajisté mluví těžkou scholastickou řečí, která je dnes obtížně srozumitelná, a to nejen proto, že dnešní diskurs je zcela jiný, ale také proto, že se ji dosud ne zcela podařilo vymanit z temného hávu neoscholastiky,

jež není jen opakováním, nýbrž (dez)interpretací. Význam pro nás ovšem má spíše postižení celkového smyslu než soustředění na detail a genetické souvislosti, neboť tak nejlépe odhalíme jeho základní myšlenkový horizont, na němž se spojuje intelektuální činnost s mentalitou. To je důležité zejména z toho důvodu, že jeho přístup k danému tématu je mnohem sofistikovanější než v případech, s nimiž jsme se mohli setkat dosud. Tak se postupně může začít otevírat cesta k historickému studiu universitního písemnictví, nikoli jen k jeho pojímání z hlediska dějin teologie, filosofie a věd. Snad to bude další krok k tomu, abychom se mohli zbavit klišé, jež stále ještě zhusta ovládají naše bádání.

Rozhodující je, že Jan z Brakel přistupuje k řešení eklesiologických otázek od vůle a jejího aktu. Vůle ve scholastickém porozumění není ovšem jen jakási vyabstrahovaná pružina mysli, jedna z jejích složek, nýbrž míří mnohem hlouběji, tam, kde se stýká s vírou. U vědomí toho hned začíná působit traktát Jana z Brakel méně vyumělkovaně, třebaže rozlišování vůle v trojím smyslu a na dvojitý způsob, jak je předkládá v úvodní základní tezi, tak na první pohled může vypadat. Ostatně toto dělení vůle není nic nového a původního, vychází ze standardní scholastické tradice. Co však můžeme považovat za inovaci a modernizaci, je to, že odtažitý filosofický problém je aplikován na praktickou oblast eklesiologie. Je to dokladem výrazně postupující akulturace, jež zasáhla Prahu a české země v souvislosti se založením a rozvojem university a jež umožňovala sblížení intelektuální úrovně s úrovní mentality. V tomto smyslu je třeba přičítat spisu Jana z Brakel velikou důležitost, jakkoli jeho přímý ozvuk tak výrazný nebyl. Nutno ovšem připustit, že v tomto případě zůstává mnoho neznámého a nejasného, protože naše znalosti o učeném i zbožném písemnictví⁴³ v předhusitských Čechách i českých zemích jsou zcela nedostatečné, takže nemáme vhodné referenční pozadí pro dalekosáhlejší úvahy.

Co tedy znamená trojí dělení vůle, s níž přichází do eklesiologie Jan z Brakel? Jak této trojí vůli rozumět? Opustíme-li scholastickou i scientistickou dikci, je možno to formulovat tak, že jde o pokus orientovat se v různých vrstvách zaměření mysli, že vůle se tu nazírá prismatickým způsobem a intencí. Zprvce, *voluntas in primo sensu dicta* je přirozeným chtěním, projevem tělesných a smyslových a racionálně nereflektovaných popudů. Tato vůle se nachází ve sféře čistě imanentní a faktické, je pod úrovní

⁴³ K pojetí „zbožného písemnictví“ srv. Zdeněk Uhlíř, *Der Geist des frommen Schrifttums in Böhmen zur Zeit König Johanns von Luxemburg*, v: *King John of Luxembourg (1296–1346) and the Art of His Era. Proceedings of the International Conference*, Prague, September 16–20, 1996, red. Klára Benešová, Prague, 1998, s. 278–290.

rozumové duše, mimo jakékoli reflexe a tematizace. Jako taková je sice stále přítomná, ale není vlastně v plné míře lidská. Je pouze v bezprostřednosti, nepřesahuje ani sem, do oblasti sociální, ani tam, do sféry transcendentní. V eklesiologii s ní nelze počítat, nehraje v ní žádnou roli. Zadržím, *voluntas in secundo sensu dicta* je konečnou intencí, jakýmsi strategickým cílem člověka. Povznáší se nad bezprostřednost a směřuje za ni, je výrazem rozumové duše, je v plné míře lidská. V ní se projevuje člověk jako *imago dei*. Pokud je tomu tak, tato druhá vůle by měla být transcendentní intencí, spirituální touhou. Zdá se však, že to není jediný možný výklad, že jsme tu svědky jakéhosi rozostřování, že vstupujeme na nejisté pole. Důležité totiž je, kam nás vede sám autor svými příklady. Ty totiž spadají naprostou většinou do sféry světské historie, světských příběhů a jejich cílem je, řekněme, život a ctnost. To platí nejenom o exemplech z Tita Livia či Valeria Maxima, ale také ze Skutků apoštolských. Zdá se tudíž, že Jan z Brakel jaksi transformuje vidění transcendentního světa, pokud to tak lze říci: ono „tam“ stojí spíše „za“ než „nad“; je sice „mimo“ bezprostřednost, ale nějakým způsobem se jí znatelně přibližuje. Transcendentní cíle jako by byly jen konci kalkulativních úvah. To je rub důsledné snahy o racionalizaci a jasnou srozumitelnost tajemného; *mysterium numinosum* se oslabuje. Zatřetí, *voluntas in tercio sensu dicta* je situačním rozhodováním, psychickým zpřítomněním konečné intence, postupným naplňováním spirituální touhy ve smyslu realizace. Zde se teprve pozná opravdovost člověka, zde se teprve vytváří souvislost skutků a smysluplný obsah života. Tato třetí vůle uvádí konkrétní situaci do souladu s druhou vůlí, a to ve skutku, prožitku i postoji. Řekněme, že zde přichází ke slovu „pravda“ (ale také „lež“). Pravda je tedy bodem průniku konkrétní situace s konečnou intencí. Zdá se ovšem, že i zde dospíváme k nejistotě a nejasnosti: jde tu o onu konečnou intenci samu, nebo o její naplnění, její předmět? Jan z Brakel tu totiž nerozlišuje. Při intuitivním přístupu ze strany *intellectus* či při mystickém přístupu v kontemplaci (nikoli ve „vidění“, *visio!*) by to nemusela být potíž. Avšak v „sylogismovém racionalismu“ této scholastiky zůstává prázdná a s ním jistě i *horror vacui*. Čím toto prázdné zaplnit? Nejspíše nějakým před-sudkem, něčím neuvědomělým, jakoby zjevným; něčím z oblasti nereflektující první vůle.

V této interpretaci je potom zapojení vůle do eklesiologie velmi závažné a důležité, neboť se tím dostáváme k jakémusi bodu obratu. Otevírá se tím totiž téma „člověk v církvi“ takovým způsobem, že to umožňuje více cest. Zejména se tu ovšem zakládá možnost, jak se vyhnout stále více domínujícímu legalismu eklesiologického a vůbec teologického myšlení, pouze kanonisticko-liturgickému přístupu k Bohu a posvátnu, který sice rozlišuje

mezi veřejným kultem a soukromou úctou, stírá se mu však rozdíl mezi obecným kultem a konkrétním rituálem. Dnešními slovy bychom mohli říci, že problematika člověka v církvi, vztahu člověka a církve se virtualizuje, že ztrácí zřejmou zjevnost zprostředkovanou tradicí a historií. Nutno ovšem říci, že to vše platí pouze jaksi implicitně a potenciálně, že tedy nelze odhlédnout od dalších konkrétních souvislostí, které by tomuto málo určitému základu daly jistý tvar. Tento základ, který si postavil Jan z Brakel, je vlastně pokusem jen důsledněji racionalizovat to, co se už nějakým způsobem projevilo, snahou intelektualizovat mentalitu a její obsahy, příležitostí připravit východisko k něčemu dalšímu. Napětí mezi druhou a třetí vůlí je jiným vyjádřením tenze mezi Miličovými „kazateli“ a „preláty“, mezi mystickým tělem a sociálním útvarem. Zároveň se toto napětí přesouvá blíže k člověku jako jednotlivci, dostává se v tomto smyslu na stejnou úroveň jako individualismus Vojtěcha Raňkova z Ježova a personalismus Jana z Jenštejna. Ale Jan z Brakel jde ještě dál: napětí mezi individualismem a personalismem v podobě různě chápané vůle interiorizuje. Nejde tu tedy o nic, co by přicházelo zvnějšku, situace člověka v církvi není jednou provždy dána, je ji třeba stále znovu ustavovat, stále znovu se vyrovnávat s tím, že člověk má přímý vztah jak k Bohu, tak k církvi. Myslím, že tato inherentní problematičnost je velkou novinkou pro české prostředí té doby.

Ale zde se skrývá kámen úrazu: ustavičná problematičnost je přece neúnosná. A tak Jan z Brakel ustupuje a chápe se osvědčené juristické kazuistiky, aby od té základní tíže nějak odlehčil. A tím ovšem celou otázku rozmělnuje, jako by se zalekl její příkrostiti; implicitně přítomného tématu se vzdává. Avšak dříve než vyřkneme kritický odsudek, musíme si uvědomit, že jeho cílem bylo řešit otázky spojené s kanoničností volby konkrétního papeže, nikoli zabývat se eklesiologií v celku. Spis Jana z Brakel v nás tedy zanechává jisté rozpaky. Ačkoli na úvod charakterizuje spirituální dimenzi jako úhrnný úběžník a dimenzi psychickou jako situační konkretizaci a zdesvětskou realizaci tohoto úběžníku, v průběhu výkladu toto rozlišení stírá a zatemňuje, když onu psychickou dimenzi zpětně exteriorizuje a představuje ji v exegetických (Samuel, Saul, David) a kanonistických (*de eleccione*) racionalizacích. Lze tedy říci, že narazil v eklesiologickém kontextu na dvojí věc, totiž jednak na vztah účelu a prostředku, jednak na vztah nepředmětné touhy a předmětné životní skutečnosti, že si však s tím za použití standardní scholastické metody vůbec nedokázal náležitě poradit: individualistický aspekt (psychická racionalizace) a aspekt personalistický (spirituální touha) byly sice naznačeny, ne však v plné míře reflektovány a už vůbec ne tematizovány, protože Jan z Brakel se neubráníl jejich projekci

z vnitřního světa, kam je situoval, ven, kde se s nimi sice dá snáze operovat a manipulovat, avšak za cenu ztráty původního smyslu a významu. Z toho plyne, že znamení času, odpovědí na něž měla být nová legitimace autority, jež by odpovídala spirituální a psychologické interiorizaci, nebylo rozpoznáno, že vyplynulo do ztracena. Střet Jana z Jenštejna a Vojtěcha Raňkova z Ježova se potom tedy odehrával mezi oběma krajními póly transcendentistické personalizace a imanentistické individualizace bez vědomí nějaké jejich syntetizace a řečneme enantiodromie.

Dospíváme tedy k jednomu podstatnému zjištění. Jen kolem poloviny 14. století došlo v českých zemích k jejich plné christianizaci, jen se církevní správa ustavila ve své byrokraticko-administrativní podobě, jen se začaly prosazovat liturgické reformy, jen universita přinesla důslednou intelektualizaci religiozity, začíná církevní, náboženský a duchovní život ztrácet svou jednoduchou jednoznačnost. Na povrch vyplouvá latentní rozdíl mezi „vnitřním“ a „vnějším“⁴⁴ a začíná se uplatňovat více méně zřejmá polemika. Nejprve se to objevuje v miličovském prostředí na úrovni sociální, v urbanovsko-klementovském sporu o zhruba dvě desetiletí později to pak proniká i do úrovně individuální. V obou případech se však toto odlišení děje bez jasného vědomí, o čemž svědčí i absence jednoznačné terminologie; o osvětlení se musíme pokoušet teprve my na základě leckdy nejasných náznaků. Z toho lze vyvodit, že třetí čtvrtina 14. století byla u nás dobou významného přelomu v eklesiologickém myšlení. V tehdejší hektické akulturaci přesouvání Paříže do Prahy to však současníkům nějak uniklo, a tak si to neuvědomilo ani pozdější objektivistické pozitivistické bádání, jež u nás stále ještě žije a pro něž jsou tyto otázky pouhými chimérami. Staly se ovšem chimérami už v době svého vzniku, a to z toho důvodu, že se nikdy nevyonořily na hladinu jasného vědomí. V důsledku toho je chimérou i celá dosavadní koncepce „náboženského hnutí českého“, „české předhusitské reformace“ a „předchůdců Husových“. Kdyby nešlo o chiméru, jak jinak by se tu mohli tak vzácně shodnout evangelíci, volnomyšlenkáři a marxisté?⁴⁵

A je nutno postoupit i k dalším konsekvencím. Jestliže dochází k zásadnímu přelomu v eklesiologii již ve třetí čtvrtině 14. století, začíná být zřejmé,

⁴⁴ Rozdíl mezi „vnějším“ a „vnitřním“ lze nakonec chápat jako typický a fundamentální rozpor středověkých církevních, náboženských a duchovních dějin, srv. *Tomáš Špidlík*, *Těžký zrod středověku*, v: *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa*, red. Dušan Třeštík – Josef Žemlička, Praha, 1998, s. 180–192.

⁴⁵ Viz *Speratus (=Zdeněk Uhlíř)*, *Poznámky k Husovské diskusi*, v: *Střední Evropa*, 1987, sv. 9, 34 s.

že i na husovské a pálčovské eklesiologické boje musíme nahlédnout v jiném světle. Pokud rovnou neztrácejí mnoho ze svého dosud jim přikládaného významu, je přinejmenším nutno tento význam exponovat jinak. Skrže jinou, než u nás obvykle užívanou optiku, pohledem, který se snažím prezentovat v tomto příspěvku, to totiž vypadá tak, že znamení času bylo na všech stranách pochopeno pouze jednostranně a odpověď na ně byla rozvíjena ještě omezeněji: původní skrytá sociologizace a psychologizace, jistě oprávněné aspekty při promýšlení otázek člověka v církvi, se v českém prostředí převrátila v teologii příliš blízkou politice a ideologii. K tomu výrazně přispělo obeznámení s wyclifismem, jenž se ještě mnohem výrazněji orientoval na problematiku moci. Je sice zřejmé, že wyclifismus dodal českým mistrům na dynamičnosti, avšak nelze nevidět, že také odváděl od toho, co se jim nabízel k řešení a co by je bylo udržovalo v evropském kontextu. Je pak otázka, zda tu pak napořád nedocházelo k záměně „Pravdy“ za „českou pravdu“ a zda se v tom nenacházelo sebeuspokojení, od tehdy až dodnes.

Zní to jistě nemálo provokativně, ale je zjevné, že tento problém nyní naléhá na znovuotevření. To ovšem nelze jen jakoby švihnutím kouzelného proutku, k novému pohledu je nutno se teprve propracovat. A tak spíše než k nějakému řešení tu dospíváme k dalším otázkám. Přitom nelze nevidět že mezi urbanovsko-klementovským sporem a husovsko-pálčovskými polemikami je v tak dynamické době příliš dlouhá časová vzdálenost, než aby bylo možno vést tu nějaké přímé spojnice. Měli bychom se tudíž snažit tuto mezeru zaplnit, abychom měli pro svůj pohled více opor. Z toho plyne, že je nutno hlouběji zkoumat eklesiologické polemiky související s tzv. velkým schismatem, např. Jana Falkenberga *Tractatus de renuccione papatus*⁴⁶ nebo Mařka Rvačky *Defensio pape Gregorii XII.*⁴⁷ či Jindřicha z Langensteinu *Tractatus de scismate (Epistola concilii pacis)*.⁴⁸ To nás bude moci přiblížit odpovědi na otázku, proč byly tehdejší eklesiologické polemiky tak zkratovité a jednostranné a proč se stávaly tak důkladně zpolitizovanými, a druhotně i k tomu, proč je naše dnešní vidění těchto polemik a jejich tématu vůbec stále tolik konfesionalizované a ideologizované; ačkoli pokusy o řešení se rozmnožují, pravé porozumění nám dosud chybí.

⁴⁶ Srv. rukopis NK ČR sign. X.D.10, fol. 104r–106v.

⁴⁷ Srv. rukopis NK ČR sign. XII.F.30, fol. 51v–58r.

⁴⁸ Srv. rukopis NK ČR sign. XIV.C.16, fol. 208r–225r.