

PŘÍSTUPY

FRANTIŠEK J. HOLEČEK, O.M.

TEOLOGIE SMRTI NA PRAHU RANÉHO NOVOVĚKU

Děsivý přízrak smrti a zatracení

Jedním z dalekosáhlých důsledků tradovaného a obecně přijímaného augustinského pesimismu,¹ hypertrofie vnímání hříchu a jeho důsledků² a frustrované touhy po hluboké reformě církve a křesťanského života,³ kterou nemohla účinně kompenzovat eschatologická východiska z tíživé reality⁴ a jejich sociální projekce,⁵ se na přelomu patnáctého a šestnáctého století stala i krize naděje a víry ve spásu,⁶ jež se v rovině teologické antropologie promítla do vleklých kontroverzí,⁷ které otevřely cestu alternativním řešením,⁸ nezadržitelně směřujícím k definitivnímu rozpadu pomyslné duchovní⁹ jednoty¹⁰ západního křesťanstva.

-
- 1 Srov. S t a d e l m a n n , Rudolf: *Il declino del Medioevo*. Una crisi di valori. Bologna 1978.
 - 2 Srov. D e l u m e a u , Jean: *Hřích a strach*. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století. Praha, 1993; t ý ž : *Strach na Západě ve 14.–18. století*, 2 sv. Praha 1997–1999.
 - 3 Srov. L a n d i , Aldo: *Concilio e Papato nel Rinascimento (1449–1516)*. Un problema irrisolto. Torino 1997.
 - 4 K tomu srov. R u s c o n i , Roberto: *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma 1999.
 - 5 Typický model reprezentuje např. florentský kazatel a reformátor, fra Girolamo Savonarola, O.P., srov. P e l l e g r i n i , Letizia: *La predicazione come strumento di accusa*. In: Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate. Atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi, 11–14 ottobre 1998 (red. C. Vasoli), Spoleto. Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. 1999, s. 161–189.
 - 6 Tak D e l u m e a u , J.: *Hřích a strach*, druhá část Ztráta víry ve spásu? s. 207 a n.
 - 7 Komplexní přehled podává G u i d i , Remo L.: *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*. Indagini e dibattiti. Roma 1999.
 - 8 Srov. např. B l a u m e i s e r , Hubertus: *Martin Luthers Kreuzestheologie*. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521). Paderborn 1995, zvl. šestou kapitolou Konsequenzen für die Theologie: Theologia Crucis – ein Neuanfang, s. 389–476.
 - 9 Základní přehled spirituálních proudů podávají R a i t t , Jill – M c G i n n , Bernard

Obsesivní myšlenka, že celá *massa damnationis* je přese všechno úsilí a marné a nedostatečné skutky pokání neodvratně vydána napospas zatracení ve světě očekávajícím v křečovitých bolestech svůj zánik a soud, znásobovaná predestinační nejistotou, se osudově promítla i do vědomí kleriků. Moment smrti, po celá staletí nahlížený jako dovršení pozemské pouti a koruna života¹¹ se stával předmětem svrchované úzkosti. Martin Luther přiznává: „Bledli jsme při prostém vyslovení Kristova jména, protože nám byl vždy představován výlučně jako přísný soudce, který se na nás hněvá. Bylo nám řečeno, že po nás bude chtít ve chvíli posledního soudu počet z našich hříchů, z našich pokání, z našich skutků. A od chvíle, kdy jsme se již nemohli dosti kát a konat dostatečné skutky, v nás zůstávala – ach běda – jen hrůza a úděs [...] Nevěděl jsem, zda jsem živý nebo mrtvý; Satan mne uvrhnul do takového stavu zoufalství, že jsem se ptal, zda existuje Bůh“.¹²

Velmi podobnou zkušeností prošel i Bernardino Tommasini ze Sieny, nazývaný podle jména rodné čtvrti Ochino,¹³ proslulý kazatel a generální ministr¹⁴ řádu Menších bratří kapucínů, podezřelý mnohým od postního období roku 1540, když v Neapoli „kázal z kazatelny v dómu, šířil mnoho věcí proti očištění, proti církevním nařízením o půstu a proti autoritě papeže a prelátů Církve; zatímco svou naukou mífil mistrovsky k tomu, aby uvěřili, že „postačuje jediné víra“.¹⁵ Ztráta duchovních jistot a rozpad jeho povolání, neseného nereálnou touhou po překonání vnitřních pnutí stále většími a stále více neuspokojivými

– M e y e n d o r f f , John: *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, 2nd New York 1996.

- 10 Krajní mezník představuje v tomto směru polemika kardinála Girolama Seripanda s Martinem Lutherem, dovršená po marných konciliantních pokusech v letech 1554–1556, srov. M a r r a z i n i , Alfredo: *Dibattito Lutero Seripando su „Giustizia e libertà del cristiano“*. Brescia 1981.
- 11 Výtečný přehled podává Dinet, Dominique, heslo *Morte*, In: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (dále DIP). Red. Pelliccia, Guerrino – Rocca, Giancarlo, díl VI. Roma 1973, sl. 162–168.
- 12 Cit. D e l u m e a u , Jean: *Cristianità e cristianizzazione*. Un itinerario storico. Genova 1984, s. 31.
- 13 K němu srov. B a i n t o n , R. H.: *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487–1563*. Firenze 1940; N i c o l i n i , B.: *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli 1939; t ý ž : *Bernardino Ochino, frate dell' Osservanza di San Francesco*. In: *Atti dell' Accademia Pontaniana* 1949, s. 87–100; t ý ž : *Bernardino Ochino esule a Ginevra, 1542–1545*. In: t ý ž : *Ginevra e l' Italia*. Firenze 1959, s. 135–145; C a m p i , E.: *Michelangelo e Vittoria Colonna*. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma. Torino 1994; Ř e h á k o v á , Veronika: *Bernardino Ochino (1487 Siena – 1564 Slavkov u Brna)*. Ekumenické setkání Slavkovské iniciativy smřfen. Slavkov u Brna, III. 1998.
- 14 Nominato ministro generale del suo ordine il 3 giugno 1538, la carica gli verrà riconfermata il 7 giugno 1541, quasi alla vigilia della sua fuga.
- 15 Tak hodnotí Ochina neapolský teatin a životopisec papeže Pavla IV. Antonio Caracciolo ve svém rukopisném díle *Vita e gesti di G. P. Caraffa cioè di Paolo III Pont. Mass.* Řím 1613, srov. F r a g n i t o , Gigliola: *Gli spirituali e la fuga di B. Ochino*. Rivista Storica Italiana 84, 1972, s. 778, pozn. 7.

skutky pokání,¹⁶ ho v srpnu roku 1542 přiměly k útěku do kalvínské Ženevy a tento čin dal radikální straně teatinského kardinála Gianpietra Carafy podnět k rozsáhlé čistce mezi preláty a kuriály, skrytě sympatizujícími se záalpskou reformací, a uvedl do pohybu v obnovení římské inkvizice vlastní protireformaci.¹⁷ Jako tolik jiných promítnul i on svůj únik z úzkosti a „objev milosti“ do zničujícího odsudku svátostného systému církve,¹⁸ kterou již nepovažoval za autentickou, o níž o rok později demonstrativně prohlásil, že se chtěl zachránit jen „ke cti Boha, povznesení Jeho království, zmatení, zahanbení, smrti a zničení oné páchnoucí a nečisté nevěstky Antikristovy, která, ačkoli je uvnitř plna špíny a proto je ohavností před tváří Boží, je nicméně nazývána zaslepeným prostým lidem římskou Církví jenom proto, že zmalována světskými barvami září v očích tělesných lidí“,¹⁹ protože se již považoval za člena „jediné všeobecné svaté a katolické Církve Kristovy, to je společenství vyvolených a těch, kdo věří, že jsou ve všem ospravedlněni Kristem [...] té, která se nemůže mýlit ve věcech, které jsou důležité pro spásu, protože v nich je Duch svatý“.²⁰

16 Ochino vstoupil někdy v letech 1503–1504 jako šestnáctiletý mezi františkány observanty: „Protože jsem tedy měl touhu se spasit, uvažoval jsem, jakým životem bych měl žít, a protože jsem věřil, že lidské řehole jsou svaté, zvláště proto, že byly schváleny římskou Církví, o níž jsem si myslel, že se nemůže mýlit, a protože se mi zdálo, že řehole bratří sv. Františka, tak zvaných observantů, je ta nejtvrdší, nejhudší a nejpřísnější, ale přitom nejdokonalejší a nejbližší životnímu pravidlu Ježíšovu, vstoupil jsem mezi ně“, srov. O c h i n o , Bernardino: *I „dialogi sette“ e altri scritti del tempo della fuga*. Torino, 1985, *Lettere a altri scritti*, list Gerolamu Muziovi ze 7. srpna 1543, č. IX, s. 130. Takový krok měl zjevně reformní kontext, k tomu srov. F o i s , Mario: *L'„Osservanza“ come espressione della „Ecclesia semper reformanda“*. In: *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV–XVII*. Napoli 1979, s. 14–107. Roku 1523 byl pro svou horlivost zvolen provinciálem nové sienské provincie, ani to ho však neuspokojilo a jako sedmatřicetiletý, tedy po plných třech desetiletích intenzivního duchovního života a kajících skutků, hledal nové východisko: „A přestože jsem tam nenašel to, co jsem si představoval, protože jsem podle své zaslepeného úsudku neviděl lepší život, zůstal jsem tam až do doby, kdy se začínali objevovat ve světě první bratří kapucíni“, srov. O c h i n o , Bernardino: *I „dialogi sette“ e altri scritti del tempo della fuga*, list Gerolamu Muziovi ze 7. srpna 1543, č. 9, s. 130.

17 K tomu detailně H o l e č e k , František Jindřich: *Riforma della Chiesa – Riforma cattolica – Controriforma? Alle radici di una svolta*. In: Kačic, Ladislav (red.): *Gegenreformation und Barock in Mitteleuropa, in der Slowakei*. Konferenzbericht Bratislava, 18.–20.10. 1999, s. 21–30; k celkovému rámci srov. F i r p o , Massimo: *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*. Un profilo storico. Roma – Bari 1997.

18 Základní Ochinův protipapežský traktát *Tragedia dell'ingiusto ed usurpato primato del papa*, který byl vydán v Londýně roku 1549 pod názvem *A Tragoedie or Dialogue of the Iniuste, Usurped Primacie of the Bishop of Rome*, byl vydán i v polském překladu *O zwierzchności papieskiej nad wszystkim światem chrześcijańskim tragedia kratochwilna* v Szamotułech roku 1558 českým emigrantem Alexandrem Aujezdským; roku 1560 pak byla v Pińczówě vydána Ochinova *Tragedia o Mszy, z której każdy snadnie wyrozumieć może początek i wszelką jej sprawę, i co o prawdziwej Wieczerzy Pańskiej właśnie każdy wiedzieć ma*, tyto polské překlady pak pronikaly pravděpodobně i na Moravu.

19 List Gerolamovi Muziovi ze 7. dubna 1543, In: O c h i n o , Bernardino: *I „dialogi sette“ e altri scritti del tempo della fuga, Lettere a altri scritti*, č. 9, s. 134.

20 List radě města Sieny z 1. listopadu 1543, srov. tamtéž, č. 10, s. 140.

Cor incurvatum

Zvláštním problémem pro ně byl, stejně jako pro mnoho dalších kněží, zápas s vnitřní vyprahlostí a s povědomím hřichu,²¹ jehož nutkavou přítomností nejsou schopni přemoci a beze zbytku zapudit, a ani jeho marné vytěšňování je nezabavuje smrtelné úzkosti.²² Nešlo přitom ani tak o jednotlivé hříšné skutky jako činy namířené proti Boží vůli, které by mohli spočítat a vyjmenovat ve zpovědi, ale spíše o základní postoj, který předchází každý takový skutek, egoistické vymezení sebe sama vůči Bohu, jež teologická tradice nazývá *concupiscentia*, tedy „zlé dychtění“ (archaicky „zlý chtíč“).²³ Tento výraz by mohl být snadno špatně pochopen, protože se pro nás na prvním místě vztahuje ke sféře sexuální instinktivnosti.²⁴ To, co mají na mysli, je však spíše „zlé srdce“,²⁵ *cor incurvatum*, srdce uzavírající se stále do sebe sama, které stojí v cestě odevzdání se Bohu a vnitřnímu pokoji, bolestné

- 21 Luther popisuje tento stav ducha takto: „Také jsem chtěl být zbožným, svatým mnichem a připravoval jsem se na mši svatou a na modlitbu s velikou zbožností; ale když jsem byl nejvíce zbožný, odcházel jsem k oltáři s pochybností a jako pochybující jsem se vracel zpět. Jednou jsem recitoval svou modlitbu ke zpovědi, podruhé jsem si zoufal. Prostě proto, že jsme byli zachvázeni marnou myšlenkou, že se nemůžeme modlit a že nemůžeme být vyslyšeni, nebudeme-li úplně čistí a bez hřichu jako nebeští andělé, WA 22, 305; srov. I s e r - l o h , Erwin: *Lutero e la Riforma*. Contributi a una comprensione ecumenica. Brescia 1977, s. 70.
- 22 K tomu srov. J u n g , Carl Gustav: *Boj se stínem*, In: týž: *Duše moderního člověka*, Brno, s. 192–199; k zápasu se symbolickými projekcemi stínu srov. W h i t - m o n t , Edward C.: *La ricerca simbolica*. Concetti di base della psicologia analitica. Roma 1982, s. 172–182.
- 23 V tomto obecném smyslu, který středověcí učitelé přikládali termínům *libido* nebo *concupiscentia carnis*, je třeba chápat také Lutherova slova: „Když jsem já byl mnichem, myslel jsem si, že jsem ztratil všechnu naději na spásu, když se mi přihodilo, že jsem pocítil tělesnou žádostivost, tedy zlý podnět, touhu (*libido*), hnufť hněvu, nenávisti nebo závisti k některému ze svých bratří... Žádostivost se stále vracela. Neměl jsem oddechu. Byl jsem stále křivožán myšlenkami jako „Vidíš, jsi stále zmítán závistí, netrpělivostí“, srov. L é o n a r d , Émile G.: *Storia del Protestantesimo*, díl. I. *La Riforma: dalle origini al 1564*. Milano 1971, s. 57; dále srov. B r a u n , W.: *Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre*. Berlin 1908; S c h o t t , E.: *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „totus homo“*. Leipzig 1928; J a c o b , G.: *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*. Tübingen 1929.
- 24 Tak, ve stopě H. Denifleho Lucien F e b v r e : *Un destin: Martin Luther*. Paris 1952, s. 29: „Luther vivait avec, au fond de lui, sa chair en perpétuelle révolte contre son esprit. Entendez, sans équivoque possible, sa luxure. *Concupiscentia carnis*, la hantise sexuelle“.
- 25 Tak P e s c h , Otto Hermann: *Cesty k Lutherovi*. Brno 1999, s. 140: „Luther však říká a míní významně více. Člověk se nedopouští jen v možná velmi těsných časových odstupech hříšných činů, jeho *srdce* je (nadále stejně jako předtím) radikálně zlé, hříšné, vzdorné vůči Bohu a v této své zlobě je bez oddechu živé a všechny jednotlivé činy, i ty dobré, od kořene otravuje jedem. K tomuto „*zlému srdci*“ je třeba primárně vztahovat neustále novou víru v Boží odpouštějící přijetí“. K vlastnímu pojmu konkupiscentie poznamenává Pesch v pozn. 31 na s. 253, že odpovídající hebrejské slovo v Ex 20, 17 a Dt 5, 21 neznámená jen vnitřní vůli, nýbrž aktivní připravenost k činu, která spočívá rovněž na „úmyslu k činu“. Ani žádné „objekty“ žádostivosti na více místech uvedených zevšeobecnění v Řím 7,7 a 13,9 to nemění jinak – jiné výklady čtou Pavlův text zjevně Lutherovými brýlemi.

hledání sebe sama, které stlačuje k hříchu, a přitom nahlodává a porušuje i naše nejlepší morální postoje a jednání.²⁶

Tato zkušenost zdánlivě nepřekonatelného „dychtění“ v nich vyvolávala hluboké napětí a zkroušenost ducha, stejně jako děsivou úzkost o vlastní spásu. Ochino se snažil uniknout ze začarovaného kruhu myšlenek tím, že doufal v nový a co možná nejpřísnější život mezi prvními kapucíny (1534), s bolestným povzdechem: „Pane, jestli se teď nespasím, už nevím co mám se sebou dělat!“²⁷ Luther vzpomíná později: „V takových chvílích duše – jak je to hrozné! – nedokáže věřit, že bude někdy spasena a vykoupena, cítí uje jedinou věc: muka se ještě nenaplnila. Protože je to věčná trýzeň a duše ji nedokáže považovat za čistě dočasnou. Tam nezůstává nic jiného, než holý křik o pomoc, hrozná toužebná vzpomínka, která neví, kde by bylo možno najít pomoc. Tam, s ukřižovaným Kristem, je duše napnuta /na kříž/ a dlouze natahována, takže se jí mohou spočítat všechny kosti; není v ní koutku, který by nebyl pln smrtelné hořkosti, hrůzy, strachu, smutku – a to všechno se zdá trvat na věky.“²⁸ Právě tento důvod ho přiměl k tomu, aby se spolu s několika řádovými bratřími vydal do Říma²⁹ (kde pobýval po čtyři týdny na konci roku 1510 a počátkem roku 1511), a naplnil „touhu vykonat úplnou zpověď, počínaje mládím, a stát se zbožným, přestože v Erfurtu /jsem/ podstoupil podobnou zpověď“ již dvakrát.³⁰ V naději, že se generální zpovědí, vykonanou v Římě, zbaví vnitřních muk,³¹ však byl zklamán – narazil na „výjimečně hloupé zpovědníky“, kteří pro něj měli malé pochopení.³² Šťastnější byl v tomto směru a ve stejném desetiletí Pierre Favre (1506–1546), první povolání sv. Ignáce z Loyoly v pařížské koleji Montaigu,³³ který pod jeho moudrým vedením³⁴ krok za krokem nalézal východisko v *Duchovních cvičeních*.³⁵

²⁶ Srov. I s e r l o h , Erwin: *Lutero e la Riforma*, s. 71.

²⁷ Srov. O c h i n o , Bernardino: *I „dialogi sette“ e altri scritti*, s. 130–131: „A když jsem viděl tvrdost jejich života, přijal jsem jejich hábit přes nemalý odpor své tělesné smyslnosti a věřil jsem, že jsem našel to, co jsem hledal; vzpomínám si, že jsem řekl Kristu: „Pane, jestli se teď nespasím, už nevím co mám se sebou dělat!“

²⁸ Srov. *Resolutiones* (1518), WA 1, 557, cit. I s e r l o h , Erwin: *Lutero e la Riforma*, s. 71–72.

²⁹ K motivům cesty a jeho vzpomínkám na Řím srov. A g n o l e t t o , Attilio: *Lutero*.² Milano 1986, s. 66–77.

³⁰ (1537) Srov. WATr 3, 431 s, n. 3582a; WA 47, 392.

³¹ Srov. WA 31, I, 226: „V Římě jsem byl svatým bláznem, běhal jsem po všech kostelích a troskách, věřil jsem všemu, co se tam vymýšlelo. Sloužil jsem jednu mši nebo deset a skoro mne mrzelo, že je můj otec a má matka ještě naživu; byl bych je totiž rád vytáhnul z očiště prostřednictvím svých mší a výtečných skutků a modliteb.“

³² Ještě roku 1536 si na to vzpomenu s hořkostí: „Protože mne do této hrozné a ošklivé záležitosti uvedl náš Pán Bůh, nechtěl bych přijmout sto tisíc zlatých výměnou za to, že bych byl neviděl a neslyšel Řím. Byl bych se musel vždy obávat, že mu křivdím. Já však mluvím o tom, co jsem viděl. Bembo, velmi učený muž, totiž poté co dobře pozoroval Řím, řekl, že je stokou plnou těch nejhorších lidí a stokou celé země. Jednomu z nich napsal: „Chcete-li žít svatě, odejděte z Říma“, srov. A g n o l e t t o , Attilio: *Lutero*, s. 72.

³³ Srov. F a v r e , Pierre: *Memorie spirituali*, vyd. Mellinato, Giuseppe, S.I., Casale Monferrato 1990, č. 9, s. 18: „Kéž Boží milosrdenství dá tu milost, abych si dokázal v paměti

Dvojí východisko z vnitřní krize

Zvláště podnětné je v tomto směru zjištění Huberta Jedina,³⁶ že Gaspare Contarini (1483–1542), budoucí kardinál (1535), prožil na Bílou sobotu roku 1511 tutéž zkušenost, jako o něco později Martin Luther v „zážitku z věže“ (*Turmerlebnis*). Oba dva se cítili být vystaveni hroznému Božímu soudu, před oběma se rozevírala propast beznaděje, oba našli odpověď na mučivé otázky a vysvobození z těžkého vnitřního zápasu ve vědomí, že zadostiučinění za naše hříchy přinesl ve své oběti Kristus, a oba tak dospěli k poznání, že mohou skrze víru v Krista přijmout ospravedlnění jako Boží dar, nezávislý na osobních skutcích, ale každý z nich vyvodil z této krize „noci ducha“ jiné, ne-li přímo protichůdné, důsledky: Luther dospěl k novému pochopení Boží spravedlnosti, které ho následně, ve svých důsledcích, dovedlo až ke kritice praxe institucionální Církve, jež byla pochopena jako rozvratná – Contarini nastoupil cestu radikální konverse, mřící k obnově vlastního nitra

dobře vybavit a zvážit dobrodíní, jež mi tehdy Pán prokázal prostřednictvím tohoto muže. Zvláště mne na počátku naučil chápat své svědomí, pokušení a skrupule, jejichž vězném jsem byl po takovou dobu, bez pomoci, bez duchovního světla a bez zkušenosti s cestou, na níž bych mohl dojít pokoje. Skrupule se mne zmocňovaly z bázně, že jsem se tak dlouho dobře nevyzpytával z hříchů a natolik mne mučily, že bych se byl rád rozhodl jít do pustiny a žít se jen bylinami a kořínky, jen abych se jich zbavil. Pokušení spočívala v obscénních a nečistých obrazech, které mi listivě stavěl před oči duch smilstva. Toho jsem nikdy předtím nerozeznal v duchu, ale znal jsem ho jen z četby a naučení“.

34 Srov. tamtéž, č. 10, s. 19: „Následně mi Ignác poradil, abych přistoupil ke generální zpovědi .. a také abych přistupoval každý týden ke svaté zpovědi a proto každodenně zpytoval svědomí a často přistupoval ke svatému přijímání. Nechtěl mne vést k jiným úkonům zbožnosti, ačkoli mi Pán vnuknul velkou touhu po nich [...] Rostl jsem den po dni na duchu, jak ve vztahu k druhým, tak vůči sobě samému a musel jsem projít mnoha plameny a vodami pokušení (což se dělo po několik let a téměř až do té doby, kdy jsem opustil Paříž); byl jsem pokoušen také slavomamem. Skrze toto všechno mi Pán dal velké poznání sebe sama a mých chyb, a dovolil, abych v tom dosti hluboko uvíznul a prožil mnoho úzkostí, aby to vyléčilo mou marnivost: takže v celé této věci mi jeho jediná milost dala velký vnitřní pokoj“.

35 K *Duchovním cvičením* srov. R a h n e r , Hugo: *La mistica del servizio*. Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità. Milano 1960; T h o m a s , Joseph, S. I.: *Le Secret des Jésuites*. Les Exercices spirituels. Paris 1984; G e r v a i s , S. (ed.): *La pratique des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*. Actes du Symposium de Bruxelles du 1^{er} au 6 avril 1991. (Editions de l'Institut d'Etudes théologiques) Bruxelles 1991; teatinskou obdobu Ignácova díla zastupuje Lorenzo Scupoli (1530–1610) svým traktátem *Combattimento spirituale*, jedním z vrcholných děl spirituality katolické reformy, které mezi léty 1589–1775 došlo celkem 257 vydání a bylo přeloženo do řady jazyků, srov. S c u p o l i , Lorenzo: *Il combattimento spirituale*. Vyd. Spinelli, Mario. Milano 1985. Pavlovskou myšlenku „duchovního boje“ rozvinula *devotio moderna*, v podobě, v jaké ji ze spisů Jana Cassiana (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, PL 49, 53–476) převzalo humanistické myšlení jako účinný prostředek k překonání *anxietas sive taedium cordis*, spojené s pojmem *tristitia*, ze které se rodí *rancor*, *pusillanimitas*, *amaritudo* a *desperatio*, srov. G u i d i , Remo L.: *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, s. 149 a 514.

36 Srov. J e d i n , Hubert: *Un'„esperienza della torre“ del giovane Contarini*. In: týž: *Chiesa della fede, Chiesa della storia*. Brescia 1972, s. 606–623.

i vnitřní obnově Církve, která ho dovede až k proslulému *Consilium de emendanda ecclesia* z roku 1536.

Velmi podobnou zkušeností prošel na římském dvoře Alexandra VI. i dominikán Gianpietro Carafa (1476–1559),³⁷ pozdější biskup z Chieti (1505) a papež Pavel IV., spoluzakladatel teatinů (1524),³⁸ nového typu kongregace řeholních kleriků, jež se zrodila ze společenství kleriků, soustředěných kolem římské oratoře Společnosti Boží lásky³⁹ při chrámu S. Giacomo in Augusta, kteří viděli „nejvhodnější prostředek k zachování kněžského života“ v nasazení ve službě „nevyléčitelným“ a v osobním posvěcování v životě s ostatními kleriky „podle posvátných kánonů ve společenství a ze společných prostředků“.⁴⁰ Tutéž cestu, spojenou s horoucí modlitbou, stálým sebeumrtvováním a pilným studiem, si zvolil po dlouhém období vnitřní duchovní krize, kterou mu pomohla překonat ravennská mystička, bl. Gentile Giusti (1471–1530), i Girolamo Maluselli († 1541), přítel prvních teatinů a zakladatel Řeholní kongregace kněží Dobrého Ježíše,⁴¹ a po něm řada dalších.

V době, prožívající hlubokou morální krizi, se objevovaly síly i formy obnovy, které před vyžadováním obrácení po druhých daly přednost prvořadě reformě vlastního života. Tato reformní hnutí se začínala projevovat poměrně dlouhou dobu před luterskou reformací a Tridentským koncilem, a vyvracejí tak stále ještě zažitou představu, že katolická Církev přikročila ke skutečné reformě teprve v reakci na protestantismus. Na první pohled je patrný společný rys těchto hnutí: vycházejí z dědictví *devotio moderna*⁴² a ze středověkých ideálních modelů svatosti, ke kterým poukazovali klerici, všem v jejich blízkosti ve stopě velkých kazatelů patnáctého století, procházejících krajem,⁴³ vystává ve vší své

37 K němu srov. A u b e r t , Alberto: *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*. Firenze 1999.

38 Srov. A n d r e u , Francesco: heslo *Chierici regolari teatini*. In: DIP, díl II., Roma 1975, sl. 978–999.

39 Società del Divino Amore.

40 Navázali tak na známou diskusi o reformě Církve na Basilejském koncilu, na otázku „Od koho myslíš, že by měla reforma začít?“ zaznívala odpověď „Přirozeně od sebe samých. Ruka, jež chce očistit druhé, musí začít tím, že bude čistá“, ale i na prohlášení Jiljího z Viterba při zahájení pátého Lateránského koncilu: „Lidé musí být proměněni svatými věcmi, ne svaté věci lidmi“.

41 Srov. D u r a n t i , A.: *La Congregazione del Buon Gesù e i suoi fondatori*. Roma 1984.

42 Srov. P i c a s s o , Giorgio: *L'imitazione di Cristo nell'epoca della „devotio moderna“ e nella spiritualità monastica del secolo XV in Italia*. In: Rivista di storia e letteratura religiosa 4, 1968, s. 11–32; P o s t , R. R.: *The Modern Devotion: confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968.

43 Z rozsáhlé literatury srov. alespoň G h i n a t o , A.: *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*. In: Picenum Seraphicum 10, 1973, s. 24–98; ke sv. Bernardinovi Sienskému (1380–1444) srov. M e c a c c i , R.: *L'educazione cristiana e la Famiglia cristiana in S. Bernardino da Siena*. Milano 1924; L o n g p r è , E.: *S. Bernardin de Sienna et le Nome de Jésus*, in: Archivum Franciscanum Historicum 28, 1935, s. 343–476; P i a n a , C.: *I processi di canonizzazione su la vita di San Bernardino da Siena*. In: Archivum Franciscanum Historicum 44, 1951, s. 87–160, 383–435; M a r i a n i , C.: *San Bernardino da Siena apostolo dell'eucarestia*. Roma 1957; V i n c e n -

naléhavosti před očima *sequela Christi*. Tito muži, inspirovaní kontemplativním momentem, spojeným s kajícím životem, a posílení zkušeností z Družin Božské Lásky (Compagnie del Divino Amore), vtělují *následování Krista* do každodenního života větších či menších městských center a setkávají se s Kristem především v trpících, nemocných a opuštěných a vytvářejí nové modely osobního posvěcení pro všechny kategorie osob, jak pro kleriky, tak pro laiky. Tak se „hon na duše“, jak se vyjádřil Gaetano da Thiene, stává zvláště „honem na potřebného“ a současně dostává charakter nové evangelizační misie, s mimořádnou účinností činí v konkrétním kontextu života farnosti⁴⁴ všechny společenské vrstvy citlivějšími k potřebě prohloubení náboženských obsahů i vůči nové solidaritě, která mocným a bohatým ukládá jistou formu sociální zodpovědnosti a dobročinného působení jako povinnost jejich stavu. Tak, v jistém slova smyslu „zdola“, avšak se širokou podporou dvorských elit, vystupuje reformní hnutí až k vrcholným orgánům Církve.

Pierre Favre tváří v tvář smrti a duším v očistci

Typovým příkladem tohoto přístupu je jezuita Pierre Favre (1506–1546), jeden z prvních pěti druhů sv. Ignáce z Loyoly a první kněz Tovaryšstva Ježíšova.

z i , G. V.: *Il Purgatorio in San Bernardino da Siena*. Roma 1965; R u s c o n i , R.: *Il sacramento della penitenza nella predicazione di San Bernardino da Siena*. In: *Aevum. Rassegna di scienze storiche-linguistiche-filologiche* 47, č. 3–4, 1973, s. 235–286; t ý ž : *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*. In: *Studi Medievali* 22, 1981, s. 85–128; A r a s s e , D.: *Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de saint Bernardin de Sienna*. In: *Revue d'histoire de la spiritualité* 50, 1974, s. 433–456; G r o n c h i , M.: *La Cristologia di s. Bernardino da Siena*. L'immagine Christi nella predicazione in volgare. Genova 1992; ke sv. Janu Kapistránovi (1386–1456) srov. H o f e r , J.: *Johannes Kapistran*. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. 2 sv. nové vydání péčí di O. Bonmanna, Roma – Heidelberg 1964–1965; M a t a n i ć , A. G.: *San Giovanni da Capestrano e la vita comunitaria dei penitenti francescani*. Ve sborníku *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza (1215–1447)*. Atti del Convegno di studi francescani (Assisi, 30 giugno – 2 luglio 1981). Roma 1982, s. 81–90; D ' E l i a , F.: *Profetismo ed escatologia in S. Giovanni da Capestrano*. In: *S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*. Atti del Convegno storico internazionale. Capestrano – L'Aquila 8–12 ottobre 1986. Red. Pásztor, E. a L. Aquila 1989, s. 221–235; S e n s i , M.: *Giovanni da Capestrano francescano*. Tamtéž, s. 21–53; P e t r e c c a , S.: *San Giovanni da Capestrano*. Firenze 1992; ke sv. Jakubovi z Marky (1394–1476) srov. L o i , R.: heslo *Giacomo della Marca, santo*. In: *Bibliotheca sanctorum*. Red. Caraffa, F., díl. VI, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1965, sl. 388–396; t ý ž : *Alcuni aspetti della predicazione di San Giacomo della Marca*. In: *Annali del pontificio Istituto Superiore di S. Chiara* 12, 1962, s. 99–132; k bl. Petru Corradinimu z Mogliana (asi 1435–1490) srov. B r a n d o z z i , I.: *Il beato Pietro da Mogliano, Minore Osservante (1435 ca. – 1490)*. Con due sermoni inediti. Roma 1968.

⁴⁴ Srov. H o l e č e k , F. J., O. M.: *Farnost jako ohnisko obnovy duchovního života kněží i věřících v katolické reformě 15. a 16. století*. In: *Farnost na přelomu století. Teologická reflexe*. Red. Hojda, Jan. Svitavy 2000, s. 18–48.

va.⁴⁵ V klíčových letech 1542–1546 si na svých misijních cestách vedl od německého Špýru až po portugalskou Coimbru vedl pozoruhodný *Duchovní deník*, v němž si s mimořádnou pečlivostí zaznamenával všechna hnutí mysli a duchovní intence. Smrt, zbavená vší děsivosti, se zde stává v perspektivě milosti a v pevném duchovním společenství živoucích a zesnulých, překračujícím všechny lidské hranice, branou zmrtvýchvstání a zdrojem radosti důvěřující naděje. Devětadvacátého července 1542 si ve Špýru zaznamenává: „V den svatě Marty, Panny a hostitelky Ježíšovy, jsem se modlil za duši paní Tullie, o jejíž smrti jsem se dozvěděl, stejně jako o smrti paní Antonie, jež byla ve službách markýzy z Pescary.⁴⁶ A shledal jsem v sobě velikou zbožnost a mnoho duchovních hnutí vůči nim, když jsem četl některé modlitby, které se v kostele recitují při liturgii za zesnulé. Přicházely mi dokonce na mysl, a to s hlubokou vírou, jisté dobré úvahy a toužil jsem, aby byly rozšířeny při příležitosti pohřbu katolíků – a to více než se činilo doposud – když předpokládáme, že tyto duše jsou již v nebi. Cítil jsem, že se Bohu líbí modlitby, které se vztahují ke zmrtvýchvstání zesnulých. Později, při návštěvě na hřbitově, jsem pomýšlel na svrchovanou Moudrost, jež jednoho dne uskuteční podivuhodné zmrtvýchvstání. Uvažoval jsem, že prach, který vidíme, se stane dosti krásným tělem, jež je ve slávě příslibeno každému z nás. Když hledíme na to, co zůstává z těchto těl, můžeme děkovat Pánu za všechno dobro jež uskutečnil skrze tyto nástroje, dnes obrácené v nic v jejich hrobech. Těmito a podobnými myšlenkami nejenže jsou křesťané pohnuti, aby si vzpomenuli na duše zesnulých, děkovali Bohu, jsou-li již v nebi nebo pro ně vyprošovali odpuštění, jsou-li v očistci, ale dávají v nich samých růst víře ve zmrtvýchvstání těla“.⁴⁷

Je si jasně vědom, že jde o vzájemnou službu modlitby, protože duše v očistci, za něž obětuje mši svatou a modlí se za ně, se za něj přimlouvají po Kristově a Mariině boku, jak si zapisuje sedmého srpna 1542: „Jednoho dne, když jsem prosil Boha o dobro pro sebe i pro zesnulé, jež neumím lépe vymezit, pocítil jsem opakovaně velikou zbožnost a to, že Bůh chce splnit, oč jsem Ho žádal, a to tak, jako by to žádal sám Ježíš Kristus nebo Panna Maria, ten či onen svatý nebo některá duše v očistci. A ve vztahu k tomu mi vyvstala zbožná myšlenka abych sloužil mši svatou, jež, pro oběť jež se v ní obětuje, má takovou hodnotu, že není nic dobrého, co bychom nemohli vyprosit obětí kříže, zvláště vložíme-li do toho hlubokou víru a dostatečnou důvěru v Pána“.⁴⁸

Právě v těchto duších v očistci, které nenásledovaly Kristova příkladu a upadaly do hříčů, chce být oslaven, byť by šlo i o učeného řeholníka, který dozajista nedostál povinností svého stavu, a prosí dokonce aby byl přijat Otcem do řad učitelů, kteří jiné uvedou do spravedlnosti a zazáří navěky jako hvězdy, jak

45 K němu srov. H o l e č e k , F. J., O. M.: *Pierre Favre, první druh sv. Ignáce z Loyoly a jeho náhled vztahu k evangelickým křesťanům*. ČMM 116, 1997, s. 432–440.

46 Vittoria Colonna (1492–1547), manželka Ferranta de Avalos.

47 F a v r e , Pierre, S. I.: *Memorie spirituali*, č. 55, s. 63–64.

48 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 80, s. 82–83.

si zaznamenal třetího září 1542: „O první neděli v září⁴⁹ jsem uplatnil své myšlenky, zvláště ty o tajemstvích života, smrti a zmrtevýchvstání Kristova, na duši doktora De Cornibus,⁵⁰ pařížského teologa, o jehož smrti jsem se právě dozvěděl. Pocítil jsem tehdy velkou zbožnost při myšlence, že za něj hned odsloužím mši svatou. Při každém tajemství, které jsem následně rozjímal, jsem pro něj prosil o odpuštění, protože jsem uznal, že nenásledoval Kristův příklad, ani příklad těch, kdo Kristu sloužili, klaněli se Mu, děkovali Mu, naslouchali Mu, sdíleli Jeho soužení, prosili o Jeho milosti a o všechno, čeho měli zapotřebí. Před mou mysl předstupovaly hříchy a nedostatky, do nichž mohl upadnout, když se vzdálil od dokonalosti, k níž mu byly dány prostředky. Tehdy jsem, například, prosil o odpuštění za nedostatky, kterých se mohl dopustit proti poslušnosti, proti chudobě, proti čistotě (byl totiž řeholníkem svatého Františka) nebo při svém vyučování (byl doktorem a kazatelem) pro přílišnou zvědavost nebo pro domýšlivost, jak je to u takových lidí časté. Při mši jsem měl ve chvíli *vzpomínky* na zesnulé dosti velké duchovní povznesení a pocítil jsem touhu prosit Otce, abych byl oslaven v takové duši. A tak jsem to udělal se Synem, s Duchem svatým a blahoslavenou Pannou Marií. Prosil jsem je také, aby se uráčili přijmout tuto duši do řad učitelů, korunovaných podle příslibu: „Moudří a ti, kdo mnohé uvedou do spravedlnosti, zazáří navěky jako hvězdy“.⁵¹

Jde o společenství svatých, a to nejen těch, kteří jsou výslovně zmiňováni, ale všech, konstatuje devětadvacátého září 1542, kdy si připomíná svatého archanděla Michaela, jenž váží duše: „Na svátek svatého archanděla Michaela jsem byl silně veden k rozjímaní a pocítil jsem k němu a k andělům velmi silnou zbožnost. Když jsem se modlil hodinky, měl jsem touhu aby chválili našeho Pána pokaždé, když se vyslovují tato slova, protože je lépe cítí a chápou. Přál jsem si také, aby svatí činili totéž, a nejen svatí jmenovaní v modlitbách a hymnech, ale všichni; aby má recitace, slova a myšlenky byly pro ně stálou příležitostí chválit našeho Pána, děkovat Mu a vyprošovat pro nás milost...“.⁵² My, „živí i zesnulí bratři“, se svatým můžeme stát příležitost k růstu, protože svou přímlovou chtějí a mohou nahradit vše, co pro toto společenství posud neudělali nebo nemohli udělat, vyznává 30. září 1542: „Zakusil jsem velikou touhu a radoval jsem se při myšlence, že je tomu skutečně tak, že svatí v nebi mají nyní schopnost, moc, poznání a vůli naplnit a nahradit všechno, co nechtěli nebo nemohli udělat na tomto světě v zájmu Boha a živých i zesnulých bratří. Zmocnila se mne tehdy touha moci jednou vyjádřit skutky a slovy nebo jakýmkoli jiným způsobem, vhodným k tomu, aby to bylo zjevné jednotlivým světcům a andělům, všechny skutky, které náš Pán vykonal a všechna slova, kterými se na nás až posud obrátil. Tak by v nich mohl každý ze světců seznat a vidět kdo ho oslavuje a získat

49 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 113, s. 106–107.

50 Pierre De Cornibus byl Favrovým profesorem na pařížské Univerzitě.

51 Da 12, 3: „Moudří budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy, navěky a navždy“.

52 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 116, s. 109.

naším prostřednictvím ještě větší případnou slávu, protože se jim my sami můžeme stát příležitostí k takovému růstu“.⁵³

Je třeba vzývat i současné, minulé i budoucí anděly strážné všech rodinných příslušníků, živých i zesnulých, a prosit jejich prostřednictvím o odpuštění hříchů, protože se budou o rodiny věrně starat, říká třetího října 1542: „Když jsem se o vigílii svátku svatého Františka modlil officium hodiněk jednoho mučedníka, k němuž mám již dlouhý čas zbožnou úctu, aplikoval jsem obět' mše svaté na své živé i zesulé příbuzné, na všechny, kdo opustili náš rodinný dům a na všechny rodiny mých spolubratří z Tovaryšstva Ježíšova. Když jsem tak činil, pocítil jsem intenzivní hnutí zbožnosti při vzpomínce na ty, jimž jsme přirozeně zavázáni, totiž na rodiče. Zdálo se mi proto nejlepší věcí vzývat v budoucnu současné, minulé i budoucí anděly strážné těchto rodinných příslušníků a svěřit se do ochrany světcům a světicím, krom Panny Marie, pochopitelně, kteří se starali, starají a budou starat o tyto rodiny. Jim je po Bohu třeba vzdávat dík; jejich prostřednictvím je třeba prosit o odpuštění za naše hříchy a za ty, které byly dosud spáchány v těchto rodinách, nemluvě o nezměrných dobrodiních, kterých se jim dostalo; skrze ně je třeba doufat v různé milosti a dobrodiní, jichž mají a budou mít zapotřebí. V hloubce srdce jsem si přál, aby tato zvláštní obět' zadostiučinila také za všechny mé možné chyby, kdy jsem neprosil za věc bratří, když jsem k tomu měl příležitost v modlitbách, žádostech, důkůvzdání a prosbách v jejich prospěch a ve prospěch těch, vůči nimž jsou dlužníky“.⁵⁴

V Mohuči se šestadvacátého října 1542 tato jeho touha při pomyšlení na všechnu lidskou bídu, nemoci, hříchy, zatvrzelosti, zoufalství, slzy, pohromy, hladomory, epidemie a úzkosti rozšiřuje od zesnulých až k pohanům, Židům, Turkům, ba i heretikům: „V den svatého Evarista, papeže a mučedníka, jsem vstal kolem třetí hodiny ranní a shledal jsem v sobě velkou zbožnost v dobře připravené vůli a v hluboce vnuknuté touze modlit se za druhé. Vzpomenul jsem si obecně na křesťany, na pohany, na Židy, na Turky, na heretiky, a pak také na zesulé. Před očima mi vyvstávala všechna lidská bída, nemoci, hříchy, zatvrzelosti, zoufalství, slzy, pohromy, hladomory, epidemie, úzkosti...; na druhé straně se mi zjevil jako náprava všeho Kristus Vykupitel, Kristus Utěšitel, Pán, Bůh. Prosil jsem Ho se silou, jakou s sebou nesou tato jména, aby se uráčil přispět všem na pomoc. A tak jsem si přál a prosil s velkou zbožností a novým citem, aby mi bylo konečně dáno být služebníkem a sluhou Krista utěšitele, pomocníka, vysvoboditele, uzdravujícího a zachraňujícího, který obohacuje a posiluje. Abych také já, skrze Něho, mohl pomoci mnoha lidem, utěšit je, zbavit je jejich nemocí, učinit je svobodnými, přinést jim světlo nejen na duchovním poli, ale – dovoluje-li takovou smělost a naději Bůh – i na poli hmotném, se vším tím, co láska může udělat pro tělo i duši kteréhokoli z bratří“.⁵⁵

53 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 119, s. 111–112.

54 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 123, s. 115–116.

55 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 151, s. 143–144.

Jak explozivní misijní sílu má tato vize, bořící v pavlovském duchu v ospravedlňující moci Kristovy oběti všechny bariéry rozdělení, jež vystavěl hřích,⁵⁶ pochopíme ve chvíli, kdy se prvního listopadu 1542, na svátek Všech svatých, dožaduje, aby i nebešťané, kteří se oslavují, slavnostně vzpomenuli „s milosrdenstvím a soucitem“ na všechny hříšníky a duše v očistci: „Na slavnost všech svatých jsem zakusil tuto velkou touhu: aby se stejným způsobem, jako se na zemi slaví a připomínají slavnostně všichni obyvatelé nebes, i na nebi ve stejný den slavnostně vzpomenulo, s milosrdenstvím a soucitem, na všechny obyvatele světa, zvláště na hříšníky; a to tak, aby nebyl nebeskými svatými opomenut nikdo z těch, kdo žijí na zemi nebo jsou v očistci. Krom toho jsem si přál, aby se totéž udělalo pro všechny duše, jež se nacházejí v očistci. A to tím více, že každý svatý má moc hledět do božího zrcadla a připomínat tak každého, kdo je na zemi“⁵⁷. Jen o den později, na *Dušičky*, pocítil tak velikou zbožnost vůči zesnulým, že se až rozplakal: „Když jsem na *Dušičky* sloužil mši svatou, a vlastně již předtím, když jsem se připravoval, jsem pocítil velikou zbožnost vůči zesnulým, od začátku až do konce, jakou jsem nikdy na tuto památku nezakusil. Vše se dělo s velikým duchovním pohnutím, které mne vedlo k soucitu se zemřelými a neslo s sebou i hojnost slz. Myslel jsem na své rodiče, na své příbuzné, na mé zesnulé spolubratry z Tovaryšstva, na dobrodince a na příbuzné všech mých druhů. Na mysl mi přicházeli i všichni ti, kdo byli doporučováni do ochrany Panny Marie a ostatních svatých, na nichž zvláště lpím, a andělů, protože i ti touží mít zvláštní přátele v tomto životě, aby si získali zásluhy“⁵⁸.

Vždyť plné čtyři z pěti kategorií, na které si lidé rozdělil, může tato vzájemná solidarita vytrhnout z věčné zkázy: „V týž den *Dušiček* jsem po obědě, sotva jsem se domodlil *nónu*, pocítil velikou zbožnost s různými hnutími ducha, jež vycházela ze svatého osvětlení a vedla mne k tomu, abych jakýmsi způsobem rozdělil lidi do pěti kategorií. První je kategorie dokonalých, která žije v nebi v plnosti štěstí. Druhá zahrnuje duše v očistci, jež jsou mučeny výčitkami a dočasně trestány nejpršnějšími tresty. Třetí je tvořena *limbem* dětí, které zemřely v prvotním hříchu a jsou zbaveny všech dober, jichž mohou prostřednictvím Krista nabýt křesťané, ale nezakoušejí žádný trest, ani vnější, ani vnitřní, ani nyní, ani v budoucnu. Čtvrtá je tvořena těmi, kdo jsou odsouzeni k pekelným trestům a bez jakékoli nápravy trpí tisícovým strašným utrpením, nyní i navěky. Pátá je tvořena těmi, kdo žijí v tomto světě a krácejí životem mezi nadějí na věčný život a bázní z pekla. Mají v sobě prostředky k tomu, aby se uzdravili nebo zatratili; tento druhý úděl si mohou zapříčinit sami, zatímco prvního dosáhnou prostřednictvím Boží milosti, jež je v nás a je tak naše, či lépe řečeno, ještě více naše, než naše vlastní vůle. Když jsem uvažoval o těchto pěti kategoriích, zakoušel jsem různé pocity, zvláště vůči duším v očistci a těm, od ještě žijí na tomto světě“⁵⁹.

56 Srov. Ef 2, 14.

57 F a v r e , Pierre: *Memorie spirituali*, č. 163, s. 153–154.

58 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 164, s. 154.

59 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 166, s. 155–156.

Pochopil, že klíčem k proměně je vzájemná modlitba a že se modlitba svatých i sténajících duší v očištníci protíná právě v nás: „Tehdy jsem zakusil i velkou touhu, aby se za nás modlili svatí, tak mocní ve své slávě: aby se za nás modlily ve svém sténání a výčitkách i duše v očištníci, které samy o sobě nemají žádné zásluhy a kdyby ještě žily se smrtelnými srdci, zasloužily by si v jediné chvíli všechno dobro nebes. Takové modlitby mohou mít pro nás velikou hodnotu, a mnohem větší, než by se řeklo, věříme-li a ceníme-li si velmi svatých věcí, které nám vydávají svědectví o neviditelné skutečnosti, namísto toho abychom je pošlapávali. Ať dá Ježíš vstoupit těmto stenům do svého boku a to v náš prospěch. Současně jsem pocítil, jak výtečné je dovolávat se u Boha duší z očištnice, aby se nám dostalo poznání a skutečného smyslu hříchu, starosti konat dobro a usilovat o něj, starosti přinášet plody pokání a obecně všech milostí, jejichž nedostatek jim nyní přinesl takové množství trestů.⁶⁰ Zde se dotknul staré myšlenky bl. Jordána z Pisy, O.P. (asi 1260–1310): „Musíme tedy vytrhnout ze žaláře ty, kdo jsou v očištníci, aby se, až vejdou do věčného života, na dvůr Krále, modlili za tebe a pomohli ti svými modlitbami [...] neboť jsou zvláště zavázáni se modlit za ty, kdo se je snažili vyrvat z ohně a popela“.⁶¹

Třetího listopadu 1542 pochopil ve světle duchovního zážitku tohoto společenství vlastní nahotu: „Nazítíř po *Dušíčkách* jsem byl opakovaně nucen konstatovat a pochopit jistým způsobem, jak nahá je moje duše. Proto jsem na přímluvu svatých prosil Pána se zbožností, jež se zmocnila mého srdce a rozumu, aby se uráčil odít mne čistotou mysli, nevinností, čistotou těla a neposkvřenou horlivostí, abych mohl odolat palčivosti, kterou probouzí špína smyslnosti. Pak jsem prosil, aby mne oděl horoucí láskou k sobě a k bližnímu, abych mohl odolat ochladnutí, které plyne z obtíží, jež nám stále hrozí ze strany lidské zvrácenosti a pokušení všeho druhu“.⁶² A znovu se hluboce zachvěl nad zranitelností zesnulých, trpících v očištníci, kteří jsou ještě obnaženější: „Dostalo se mi dosti jasného světla i vzhledem k nahotě duší, jež jsou v očištníci, a poučil jsem se, že mám více než dosud uvažovat o jejich trestech, abych s nimi měl soucit. Více než cokoli jiného je možno říci, že tyto duše jsou nahé, protože jsou svlečeny ze svých těl a snášejí v duchu a v duši svá utrpení. Stejně jako duše cítí pravou útěchu více bez svého těla, než dokud je v něm, není-li ovšem oslavené, tak, je-li nahá, trpí více, než dokud přebývá v těle, není-li v tom nejubožejším stavu. Bolest, která proniká přímo do duše a do ducha, je totiž mnohem hlubší a zasahuje niterněji než ta, která je zasáhne skrze tělo. Smrtné tělo a smysly zmírňují a někdy zcela zbaví síly tělesnou bolest a někdy i bolesti duchovní, vnímané prostřednictvím orgánů a mocností duše, ponořených v těle“.⁶³ Dne 11. února 1543 ho pak zachvátil takový soucit k zesnulým, že proplakal celou mši: „V den, kdy jsem celebrouval na přenesený svátek svatého Gilberta vyznavače, jsem byl při mši svaté

60 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 167, s. 156–157.

61 Cit. F r u g o n i , Chiara: *La morte propria, la morte degli altri*. In: *Storia vissuta del popolo cristiano*. Red. J. Delumeau. Torino 1986³, s. 365.

62 F a v r e , Pierre: *Memorie spirituali*, č. 168, s. 157.

63 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 159, s. 157–158.

zachvácen mimořádnou zbožností a takovým soucitem vůči zesnulým, že jsem po celou mši plakal. Přede mši jsem si přál, nakolik to pro mne bylo možné, spojit se s Kristem, a dostalo se mi toho s jistou radostí. Při mši jsem skutečně cítil, že takové spojení s Ním spočívá v tom, že zakoušíme, co on sám cítil během svého utrpení, v těle ještě více než v duši. V ní byla bolest při pohledu na nebezpečí, jež ohrožují duše: nebezpečí věčná, ale i ona nebezpečí časných trestů, a zvláště nebezpečí očistce. Nedělo se tak prostřednictvím slov seslaných rozumu, jež bych si vybavoval, jako by to byly nové věci; ale zakoušený pocit byl nový a nezvyklý“.⁶⁴ Dne 12. března 1543 pak děkoval s vděčností svatému Řehoři za poučení o citech k zesnulým: „V den svatého Řehoře, biskupa, vyznavače a papeže a také učitele Církve, jsem zakusil některé dobré pocity vděčnosti za poučení, jež nám tento učitel a papež, více než kdokoli jiný, zanechal ohledně duší zesnulých. Kdyby byl nebyval hovořil s takovou jasností a tak hojně o očistci a o tom, co se týká ulehčení zesnulým, dnes by se lidé vůči tak veliké povinnosti lásky chovali s ještě větší nevěrou. Ať je tedy požehnan Bůh, jenž božsky poučil tohoto svatého učitele o citech k zesnulým a dal jim, kteří se musí očistit, tak výtečného přímluvce, tak blízkého Ježíši Kristu“.⁶⁵

Ještě v Coimbre si 10. ledna 1545 znovu uvědomil, že jako kněz a zpovědník musí nejen pečovat o duše svých věřících, ale že je zavázán je vést i k tomu, aby svými modlitbami a obětmi neustále pomáhali všem, kdo se nacházejí v duchovní nouzi, hříšníkům i zesnulým: „Na vigílii oktávu Zjevení Páně, když jsem naslouchal zpovědím, jsem se zamyslel nad vnitřní dispozicí zpovědníka. Nejenže musí na sebe vzít péči o duši, jež mu byla svěřena, aby ji poučoval, napomínal, napravoval a vedl k dokonalosti, ale musí se také starat o to, aby poskytl prostřednictvím kajcníků nějakou pomoc a prospěch všem těm – zesnulým, hříšníkům i jiným – kdo se nacházejí v tělesné nebo duchovní nouzi. Je jim totiž dosti snadno možné vyjít vstříc prostřednictvím modliteb, zbožných skutků a almužen, jež se uloží kajcníkům. Je proto třeba, aby byl zpovědník dobrým a věrným dohlížitelem, správcem, který hluboce zná hodnotu všech dobrých vůlí, jež se mu podrobují a jsou jako poklady, schopné pokrýt tolik potřeb“.⁶⁶

Favrový postoje postihují v přístupu k tajemství smrti a společenství svatých i důvody, které vedly k izolaci a prohře italských reformátorů, kteří se inspirovali záalpskou reformací, jež se nevyčerpávaly v pouhém represivním zásahu. K postižení jejich podstaty postačí povšimnout si například propasti, jež se rozevívá mezi charitativní misí řeholních kleriků a kněží tridentské reformy, a např. misí jiného muže silného duchovního života a dalšího vyhlášeného kazatele, jakými byli Juan de Valdés a Bernardino Ochino, kterou rozvinuli v Neapoli: ti sice postupovali stejnou metodou, ale zásadně se lišili v obsahu, protože měli v úmyslu nahradit systém dobročinné lásky k bližnímu soustředěním k „holé“ víře. Mistři duchovního života katolické reformy a jejího systému dobročinné

64 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 257, s. 228.

65 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 267, s. 234–235.

66 T ý ž : *Memorie spirituali*, č. 373, s. 317–318.

lásky k bližnímu vytyčili cestu charitativní činnosti, překračující v účinných modlitbách za zesnulé hranice pozemského života, jako závazný prostředek k dosažení náboženské dokonalosti skrze „druhé“, skrze bližního a skrze chudé a potřebné, nahlížené jako obraz Krista. Odpověď Říma Lutherovi byla současně i odpovědí Itálie na luterskou reformaci. Italská (a nejen italská katolická) společnost měla vlastní jasnou představu o důležitosti dobročinné lásky k bližnímu a současně i svou představu o reformě Církve, snad poněkud rozvážnější a realističtější, ale především vedoucí k trpělivosti, aniž by se ztrácela ze zřetele naděje, a aniž by byl někdo ochoten riskovat rozpad církevního organismu a společenství. Luther zasáhl přímo v samotném kořeni prostředkující roli Církve – „náboženství dobročinné lásky k bližnímu“ problematizovalo, přinejmenším zčásti, ale ve smyslu pozitivní výzvy, církevní model křesťanské dokonalosti v jeho středověkém rozdělení do tří „životních stavů“, který již laici nechtěli přijímat, ale nezacházelo až k odmítnutí církevní instituce v jejím celku, naopak, mohlo se stát podnětem k obnově církevní struktury, aby byla přizpůsobena novým potřebám. Toto „náboženství dobročinné lásky k bližnímu“ s celým svým širokým systémem iniciativ, spolků a institucí, bylo současně hluboce zakořeněno v italské společnosti a úzce svázáno s tím, co bychom mohli definovat jako „náboženství naděje“: schopnost a touha spojovat vztah k Bohu se vztahem k prospěchu druhých, se dotýkala i zesnulých – právě onen přesah solidárních skutků lásky až k zesnulým, který Luther prostě smazal odmítnutím odpustků, představoval do popředí vystupující vrchol systému dobročinné lásky. To, co Luther nahlížel jako svévolnost papežství, které zapomenulo na Boží slovo, viděli ostatní jako odpověď na základní otázku naděje, mífící k budoucímu životu a prokazující dobrodiní i drahým zesnulým.⁶⁷ Odtud pak plynula triumfální exaltace momentu smrti, jež se vtělila do modelového příkladu skonu mladičkého jezuita Aloise Gonzagy (1568–1591), který se stal modelem celým generacím tridentské reformy.

THEOLOGIE DES TODES AN DER SCHWELLE DER FRÜHEN NEUZEIT

Der Autor interpretiert in seinem Beitrag die Theologie des Todes, vor allem im Werk des frühneuzeitlichen französischen Theologen Pierre Favre und in Schriften von einigen seinen italienischen Zeitgenossen. Er beschreibt die eschatologischen Ausgangspunkte des 15. und 16. Jahrhunderts, wann sich der Weg zur geistigen Einheit Europas verschließt, wie man auch in den Werken von Martin Luther erfahren kann. Mehrere von italienischen Theologen des Reformationszeitalters, wie Bernardino Ochino, Gianpietro Carafa, Gaspare Contarini oder Lorenzo Scupoli, beschäftigten sich mit unterschiedlichen Aspekten des Todes. Sie haben in ihren theologischen Schriften, Traktaten und Predigten die Rolle der Glaube als das Mittel der Erlösung hervorgehoben.

⁶⁷ Srov. Prospero, Adriano: *Tribunali della coscienza*. Inquisitori, confessori, missionari. Torino 1996, s. 22–23.