

Ctnost naděje v Husově *Komentáři Sentencí* Petra Lombardského*

Dominik Opatrný

Když se křesťanství ve svých počátcích šířilo po Římském impériu, setkávalo se s novými kulturními hodnotami a začleňovalo je do své praxe. Tak vešlo do kontaktu i s etikou ctností, která se nejprve zrodila v řecké kultuře, následně zapustila kořeny v řadě filozofických směrů a díky stoicismu získala silné postavení i v Římě.

Etika ctností se moderněji nazývá etikou charakteru. Nesnaží se vyřešit velké morální otázky spojené s počítáním lidského života a umíráním, s vedením války nebo s uspořádáním společnosti.¹ Zabývá se tím, jak být dobrým člověkem ve všedním životě. Křesťanství pochopitelně tento nástroj s radostí přijalo a přizpůsobilo jej obrazu svému. Jednou z nejvýraznějších úprav bylo rozšíření palety ctností. Tak se na seznamu ocitla například pokora, kterou by Aristoteles považoval spíše za neřest.² Hlavně ale křesťanství postavilo vedle čtyř přirozených ctností, které nám pomáhají být dobrým člověkem, tři nové, takzvané teologické ctnosti, které nás učí být dobrým křesťanem: víru, naději a lásku.

Je nápadné, že základní scholastická učebnice teologie, totiž *Čtyři knihy sentencí Petra Lombardského*, věnuje třem teologickým ctnostem deset distinkcí, zatímco těm přirozeným, kardinálním, pouze jednu. Víra, naděje a láska se dostaly do centra pozornosti. Ve svém příspěvku se zamě-

* Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu Historie a interpretace Bible, č. P401/12/G168.

¹ Srov. James F. KEENAN, „Virtue Ethics and Sexual Ethics,” in *Virtue: Readings in Moral Theology* 16, ed. Charles E. Curran – Lisa A. Fullam, New York: Paulist Press, 2011, s. 119.

² Tak se alespoň dají vykládat Aristotelova slova v *Etice Nikomachově* 4,7 (1123b): „Ten, kdo se pokládá za hodna menších věcí, nežli jest, jest malomyslný, když, ač jest hoden buď velkých nebo mírně velkých nebo malých věcí, ještě méně se cení.“ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 2013, s. 96. Srov. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 177; česky Alasdair MACINTYRE, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 208.

řím pouze na jednu z nich, a sice na ctnost naděje. Budu analyzovat, jak ji mistr Jan Hus prezentuje ve svém *Komentáři Sentencí*.³

1. NAUKA O TEOLOGICKÉ CTNOSTI NADĚJE OBECNĚ

Svým uspořádáním Husův *Komentář* zhruba odpovídá dobovému úzu. Komentátor nejprve shrne Lombardův výklad a potom si klade otázky, které buď byly předem dány, anebo vyvstaly v mysli komentátora. V našem případě jde konkrétně o tři problémy: zda učitel naději správně definuje (čl. 3), zda je naděje ctností (čl. 4) a zda naděje může existovat v tzv. nezformovaném stavu (čl. 5). Tuto základní strukturu Hus rozšiřuje o další prvky. V druhém článku připomíná mnemotechnickou pomůcku, která shrnuje Lombardovu nauku do veršů. Kdo má problém látku pochopit, může se ji alespoň naučit nazpaměť. Svůj výklad Hus ještě rozšiřuje o klasifikaci druhů naděje (v závěru čl. 3) a o přehled významů slova „naděje“ (v závěru čl. 5).

Vraťme se ale k tomu, jak Hus shrnuje Lombardovu expozici. Nejprve cituje definici naděje:

Naděje je jistým očekáváním budoucí blaženosti pramenící z Boží milosti a z předchozích zásluh.

Potom vysvětluje odlišnost naděje od víry, což oba scholastici znají z Augustina. Naděje má vždy menší pole působnosti než víra. Vztahuje se jen k věcem dobrým, zatímco víra i k zlým, kupříkladu k potrestání bezbožníků. Naděje se upíná k věcem budoucím, zatímco víra i k minulým a přítomným, například ke Kristově smrti a k jeho panování po Boží pravici. Naděje se týká jen věcí vlastních, zatímco víra i cizích, jako když věříme něco o andělech.⁴ Nakonec se výklad zaměřuje na speciální případy: na to, že Ježíš Kristus neměl ctnost víry ani naděje, protože měl jasné poznání; naopak praotcové v limbu před Kristovým příchodem

³ O tomto tématu stručně pojednává Kybal, ale vzhledem k formátu knihy jen shrnuje Husova slova bez hlubší analýzy. Srov. Vlastimil KYBAL, *M. Jan Hus: Život a učení*, sv. 2, *Učení*, část 3, Praha: Jan Laichter, 1931, s. 221.

⁴ Srov. AUGUSTIN, *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 8, in Svatý AUGUSTIN, *Katechetické spisy*, Praha: Krystal OP, 2005, s. 82–83.

naději měli. Jak uvidíme, k této otázce se Hus ještě vrátí a trochu své, případně Lombardovo tvrzení poopraví.

Co se pramenů týká, Jan Hus cituje ve zkoumané distinkci výslovně pouze Tomáše Akvinského a Richarda z Middletonu. Mnoho materiálu pochází pochopitelně od Augustina, ten však Hus přejímá především zprostředkovaně přes Lombarda, ovšem s výjimkou názoru na naději nezformovanou láskou, jak dále uvidíme. Doslovně cituje – leč nejmenuje – spis Alberta Velikého *Kompendium teologické pravdy* a jeden anonymní *Komentář k Sentencím*. Na tomto místě se krátce zmíním o dvou citacích z Alberta, k ostatnímu se dostaneme později.

Když Hus diskutuje o jistotě naděje, připojuje citaci z *Kompendia*:

A věz, že jistota vychází ze tří věcí: totiž z Boží štědrosti, z množství zásluh a okoušení věčnosti.

Nespokojuje se jen s tímto seznamem, ale dává čtenáři návod, jak vlastní naději posilovat:

Proto ten, kdo zvažuje Boží štědrost, kdo má množství zásluh a kdo s libostí okouší z věčného poznání, jímž se bude sytit v budoucnu, má jistotu blaženosti.⁵

O něco později Hus opět cituje Alberta, když vysvětluje rozdíl mezi nadějí v Boha a nadějí ve svatě:

Proto věz, že existuje dvojí naděje, totiž na přímlyvu a na odměnu. První z nich je potřeba vkládat ve svatě, druhou jen v Boha.⁶

Albert i Hus ještě pokračují výčtem tří nadějí v Boha, totiž ve vyslyšení, milost a slávu, a dokládají je biblickými citacemi.

Známe-li tedy Husovy zdroje, můžeme se podívat na konkrétní problémy, kterými se zabývá. Otázky projdeme v tom pořadí, v němž se nacházejí v samotném *Komentáři*.

⁵ Johannes Hus, *Super Sent.*, lib. 3, d. 26 a. 3.

⁶ Johannes Hus, *Super Sent.*, lib. 3, d. 26 a. 3; ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologicæ veritatis* 5, 22, in ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, sv. 35, Parisiis: Ludovicus Vives, 1896, s. 170–171.

2. DEFINICE NADĚJE

Ve třetím článku si Hus klade otázku, zda Petr Lombardský správně definoval naději: „Naděje je jisté očekávání budoucí blaženosti pramenící z Boží milosti a z předchozích zásluh.“ Správnost definice zpochybňuje tak, že předloží dva příklady naděje, které definici odporují. Uvedenou námitku však posléze vyvrátí.

Prvním příkladem je naděje předzvěděných.⁷ Hus v tomto bodě nazvuje na Augustinovu nauku o ospravedlnění. Pro Boha, který žije ve věčném „teď“, je minulost i budoucnost přítomná. Proto ví, kdo bude spasen, a kdo ne. Ne že by některé věřící předurčoval k ztracení, ale ví o nich, že nevytrvají. Zdá se, že naděje těchto lidí nemůže být *jistým* očekáváním budoucí blaženosti, neboť předzvědění této blaženosti nikdy nedosáhnou.

Druhým příkladem zpochybňujícím definici je naděje člověka, který se těší na udělení obročí. Taková naděje se neupíná k budoucí blaženosti, ale k obročí, a tak se definici vymyká. Uvedený příklad jistě není zvolen náhodou, protože letmá poznámka v osnově poskytuje při přednášce vítanou příležitost k širokému exkursu o chtivosti některých prelátů.⁸

V odpovědi na tyto námitky používá Hus dvojí strategii. Nejprve se snaží vysvětlit, že jistota naděje nezaručuje jistou spásu. Přitom ukazuje, jak každá část definice vymezuje naději proti nějakému jinému postoji. Konkrétně „jistota“ ji odlišuje od „váhání“, které se točí všemi směry. Naděje mi tedy nedává jistotu, že budu spasen, nýbrž je jistotou mého postoje. Tomáš Akvinský tutéž myšlenku vysvětluje na obraze: Každý oheň má jistotu výhřevnosti, ale žádný nemá jistotu, že neuhasne.⁹ Stejně tak pravá naděje není vlažná a nerozhodná, ale přesto může přijít vniče. V témže duchu vyhlásí později Tridentský koncil, že nikdo nemá jistotu o své spase.¹⁰

Tímto vysvětlením již Hus odpověděl na první námitku: předzvědění mohou mít jistou naději, protože jistota se týká našeho postoje, nikoli výsledku našeho snažení. Přesto přidává ještě jedno vysvětlení: Naděje

⁷ Více k Husově nauce o předzvěděných srov. Jan Hus, *O církvi* 3, Praha: Akademie věd, 1965, s. 31–37.

⁸ K Husovu karatelství srov. např. Ctirad Václav Pospíšil, *Husovská dilemata*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 250–261.

⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Sent.*, lib. 3, d. 26 q. 2 a. 4 ad 2.

¹⁰ Srov. Tridentský koncil, sess. 16, kap. 12, DSH, č. 805.

předzvěděných, stejně jako naděje na obroč, není nadějí v pravém slova smyslu. Podporu pro svou tezi nachází u Alberta Velikého, kterého nejmenuje, leč doslova cituje.¹¹ Příkladů takového nepřesného použití slova je mnoho: naděje i víra jsou o věcech, které ještě nevidíme, a přesto říkáme, že někdo uvěřil svým očím. Také můžeme mluvit o naději Adama, který se v ráji setkával s Bohem, o naději Štěpána, který *viděl* nebesa otevřená (Sk 7,56), a o naději Pavla, který tvrdí, že *ví*, komu uvěřil (2 Tim 1,12). Všechny tyto naděje odporují přesvědčení, že naděje je jen o věcech neviděných, a proto jsou to naděje v nevlastním slova smyslu.¹² Dokonce i naděje praotců v limbu, kteří teprve čekali na Spasitele, nebyla podle Husa nadějí v pravém slova smyslu. Tím ovšem Hus opravuje to, co napsal v prvním článku, když shrnoval Lombardovu nauku. Taková kritika učitele není ničím neobvyklým. Objevuje se i na jiných místech a u jiných autorů.¹³ Husa k nesouhlasu patrně přiměla jeho vlastní ekleziologie, podle níž předzvědění sice pocházejí z církve, ale nikdy nebyli její součástí.¹⁴ Mistr to vysvětluje dosti naturalisticky, když tyto nešťastníky přirovnává k hlenům a výkalům, které se nacházejí v těle, ale nepatří k němu. Žijí-li zatím spravedlivě, mají jakousi naději (na rozdíl od aktuálních hříšníků), ale není to naděje v přesném slova smyslu, protože tato ctnost je vlastní pouze údům církve.

Ačkoli Hus připouští, že jistá naděje není totéž co jistota, že budu spasen, nakonec označuje oba příklady zpochybňující definici termínem „naděje v širším slova smyslu“. Mohlo by se zdát, že se tak mistr vykroutil z námitky příliš snadno. Co nepadá do definice, prohlásí se za „méně přesný význam“, a tím je definice zachráněna. Jenže předložená definice je klasická, všemi uznávaná, a tak je potřeba ji hájit, byť nám

¹¹ Srov. ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologiae veritatis* V, 22.

¹² Tato myšlenka se objevuje již u Augustina, ten ji ovšem formuluje opatrněji: „Neplyne tedy nutně, že každá věc, v níž se věří, není vidět. Avšak příhodněji nazýváme vírou to, o čem nás poučují Boží výroky, tedy to, co není vidět.“ AUGUSTIN, *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 8.

¹³ Výrazné je to například u Lombardova názoru, že nehřeší člověk, který pod nátlakem okolí obcuje se ženou, když ví, že jejich manželství není platné. Srov. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. 4, d. 38 a. 2, Antverpiae: Marcus Michael Bousquet, 1757. Nejnovější kritické vydání: M. PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae I–II*, Grottaferrata: Coll. S. Bonaventurae, 1971, 1981. Hus k tomu ve svém *Komentáři* suše poznamenává: „V této věci nebývá Učitel zastáván.“ Hus, *Super Sent.*, lib. 4, q. 38 a. 1. Tomáš Akvinský jde ještě dál a radí raději zemřít v exkomunikaci, než jednat proti svému svědomí. Srov. THOMAS AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 4, d. 38, q. 2 a. 4 qc. 3 expos.

¹⁴ Jan Hus, *O církvi* 3 (s. 31–37).

bude vzápětí předložena definice jiná, možná přesnější, ale rozhodně méně věhlasná.

3. NADĚJE JAKO CTNOST

Ve scholastickém pojednání o naději pochopitelně nesmí chybět otázka, zda je naděje ctností. O kladné odpovědi nikdo reálně nepochybuje, alespoň ne v Husově době, takže jde spíše o cvičný problém, což je patrné i z toho, jak rychle se s ním mistr vypořádal. Čtenář by čekal buď důkaz pro zařazení naděje mezi ctnosti, nebo naopak námitku, kterou by Hus vyvrátil. Hus ale ke kladné odpovědi připojuje na vysvětlenou jen cosi jako definici naděje, která „je totiž habitus naklánějící duši k tomu, aby směřovala k Bohu, jenž je nejvyšš hrozivý“ (někdy nutno překládat „obtížný“, doslova „strmý“ – *summum arduum*). Odkud tato definice pochází? A jak souvisí s probíranou otázkou? Hus tato slova cituje ze stručného anonymního *Komentáře k Sentencím*, jehož text se dnes nachází na jednom rukopisu v Národní knihovně v Paříži. Pro lepší porozumění nám pomůže kontext:

Klade se otázka, zda je naděje ctností. Musíme odpovědět, že ano. Je totiž habitem naklánějícím duši k tomu, aby směřovala k Bohu, který je nejvyšš hrozivý. Dále se ptáme, zda je ctností teologickou. Je potřeba říct, že ano. Má totiž za předmět Boha stejně jako víra a láska, ovšem jiným způsobem. Nakolik je totiž Bůh první pravdou, je předmětem víry; nakolik je nejvyšším dobrem, je předmětem lásky; nakolik je nejvyšš hrozivý, je předmětem naděje.¹⁵

Předložená definice naděje tedy skutečně má dokazovat zařazení naděje mezi ctnosti, a to tak, že v sobě zahrnuje konstitutivní prvky ctnosti. To je dobře vidět při srovnání s aretologií Tomáše Akvinského. Ten popisuje morální ctnost jako „habitus naklánějící duši ke konání dobrého díla“. ¹⁶ Anonym naproti tomu mluví o habitu naklánějícím člověka, aby směřoval k dobrému Bohu. Zatímco konání dobra je úkolem ctností morálních, směřování k Bohu mají na starosti ctnosti teologické. Výslednou

¹⁵ Paris, Nat. lat. 3681, fol. 125va. Citováno podle S. PINCKAERS, „La nature vertueuse de l'espérance,“ *Revue Thomiste* 58 (1958): 405–442 a 623–644, zde 435.

¹⁶ THOMAS AQUINAS, *ST I-II*, a. 65 q. 1.

definici teologické ctnosti pak doplňuje o rozlišující znak naděje, jímž je nesnadnost dosažení nejvyššího dobra v Bohu.

Proč se teologická ctnost naděje upíná k Bohu zrovna jako k nejvýš hrozivému či nesnadně dosažitelnému? Je tomu tak proto, že každá naděje směřuje k nesnadným věcem. V latinském uvažování je tedy ctností *par excellence*, protože latinský výraz pro ctnost, *virtus*, znamená mužnost, odvahu. Kdybychom doufali v něco snadného, nebyla by to naděje, ale chtivost.¹⁷ Obročí, po němž toužil středověký prelát, mohlo být svízelně dosažitelné, leč stále nebylo tím nejnáročnějším.¹⁸ Volně řečeno, kdo chce trochu zlata, je chtivý, kdo však chce celého Boha, má teologickou ctnost naděje.

Zde by tedy mohl Hus svůj výklad uzavřít. Místo toho si ale poznamenal ještě jednu myšlenku o Boží hrozivosti, náročnosti, strmosti. Připouje citaci z *Komentáře Sentencí* od františkána Richarda z Middletonu (1249–1308). Abychom pochopili spojitost, je potřeba se podívat na kontext citace u samotného Richarda. Ten nejprve tvrdí, že stejně jako je totéž milovat dobro a nenávidět zlo, tak je také stejně doufat v hrozivé, zde lépe obtížné či náročné dobro a bát se hrozivého zla.¹⁹ Naděje se tedy odlišuje od strachu tím, že první má za předmět hrozivé či obtížné dosažitelné dobro, zatímco druhé hrozivé zlo. „Hrozivé“ či „náročné“ tedy neexistuje samo o sobě, ale vztahuje se k dobrému nebo ke zlému. O něco dál se Richard ptá, „zda je předmětem naděje dobro s ohledem na svou obtížnost“. Ve své odpovědi vysvětluje, že dobro má tři aspekty: oblíbenost, užitečnost a obtížnost, a předmětem naděje je právě vzhledem ke svému třetímu aspektu.²⁰ Právě tuto odpověď Hus cituje:

Dobro, s ohledem na to, že je náročné, je předmětem naděje, protože tak jako jsou oblíbenost a užitečnost jakýmsi znaky dobrého, tak je také jedním z jeho znaků náročnost. A tak jako povaha dobrého vychází z povahy oblíbenosti a užitečnosti, tak také z povahy náročnosti.

¹⁷ Srov. THOMAS AQUINAS, *ST I–II*, q. 40 a. 1 co.

¹⁸ V charakteristice „*summum arduum*“ se projevuje přesvědčení, že ctnost je úctyhodná teprve tehdy, když se týká věcí největších. Proto se ve vlastním smyslu ctnost statečnosti vztahuje jen ke smrti, ctnost spravedlnosti jen ke středu a ctnost lásky je motivována jen Bohem (což činí dnešnímu člověku nemalé problémy). Srov. Helmut WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon, 1998, s. 61.

¹⁹ Srov. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Super sent.*, lib. 3, d. 26, a. 3 q. 1 ad 3, Brixiae: Ludovicus Silvestrius, 1591.

²⁰ RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Super sent.*, lib. 3, d. 26, a. 4 q. 1 re.

Hus tuto citaci připojil, aby lépe vysvětlil předchozí definici: naděje nás naklání k Bohu jakožto nejvyšš náročnému, rozumí se nejvyšš ne-nadannému dobru. Představit si to můžeme na příkladu strmého svahu. Stojíme-li v jeho polovině, je prudký nad námi i pod námi. K příkré hoře nad námi se upíná naše naděje, strmý sráz pod námi nám nahání strach.

4. NADĚJE BEZ FORMY

V pátém článku si Hus klade otázku, zda může existovat naděje bez formy. Scholastici totiž rozlišovali ctnosti zformované a nezformované. Člověk žijící v milosti posvěcující má lásku a je zaměřen na Boha. Tím dostávají směr i všechny jeho ctnosti, jsou zformované. Naopak člověk žijící v těžkém hříchu dává přednost stvořené věci před Bohem, nemiluje ho a není na něj zaměřený.²¹ Proto na Boha nemohou být zaměřené ani jeho ctnosti. Tato nauka je jasně inspirována 13. kapitolou Prvního listu Korintánům, kde Pavel vysvětluje senzacechtivým adresátům, že sebelepší činy bez lásky nic neznamenaají.²²

Betlémský kazatel se ve své odpovědi liší od klasického řešení z pera Tomáše Akvinského, které si představíme nejdříve. Tomáš ve svém *Komentáři* tvrdí, že i člověk, který hříchem ztratil lásku, může mít naději. Jinak by se totiž každý, kdo těžce hřeší, dopustil ještě hříchu zoufalství, a byl by tak obtížen hříchem proti Duchu svatému, což je nesmysl (*reductio ad absurdum*).²³ Vyžaduje-li uznávaná definice naděje nějaké zásluhy, které hříšník nemá, vysvětluje to Tomáš následovně:

Naděje nepředpokládá zásluhy v uskutečnění, nýbrž v předsevzetí. Člověk totiž nedoufá kvůli zásluhám, jako kdyby jejich existence vytvářela úkon naděje, ale doufá proto, že má naději na dosažení blaženosti skrze zásluhy, které si klade jako předsevzetí.²⁴

Hříšník tudíž nedoufá na základě svých dosavadních zásluh, nýbrž pevně předpokládá, že si zásluhy získá.²⁵ Proto později neoscholastika

²¹ Srov. Johannes Hus, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, a. 3.

²² K výkladu perikopy srov. Ladislav TICHÝ, *Chvála lásky*, Olomouc: VUP, 2012.

²³ Thomas AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 2, a. 3 qc. 2 s. c. 2.

²⁴ Thomas AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 2, a. 3 qc. 2 ad 1.

²⁵ Lombardus ovšem ve své definici hovoří výslovně o „předchozích zásluhách“ (*meritis praecedentibus*). Podobnou definici používá i Albert Veliký, ale v tomto bodě mluví

definuje naději jako „očekávání, že s Boží pomocí dosáhneme věčné blaženosti a prostředků k jejímu dosažení.“²⁶ Tomáš zde snad měl na mysli lidi, kteří jsou příliš svázáni nějakým hříchem, než aby se ho dokázali zbavit, ale mají naději, že se jim to s pomocí Boží podaří. Výslovně to ovšem netvrdí.

Pražský reformátor je však opačného názoru a výše zmíněný výklad kritizuje, i když Akvinského přímo nejmenuje:

Nezformovaná naděje je nadějí jen jako homonymum, tak jako víra bez skutků je mrtvá, a v důsledku toho se nazývá vírou jen jako homonymum.

Citovaná odpověď logicky vyplývá z definice, již Hus citoval v předchozím článku: hříšník, který se nechce obrátit, buď nesměruje k Bohu vůbec, nebo snad usiluje o levnou milost, ale ne o dobro *nejvýš obtížné*. Navíc zde Hus může opřít svou tezi o samotného Augustina, který tvrdí, že naděje nemůže bez lásky existovat.²⁷

Hus se tedy s Tomášem neshodne, pokud jde o teoretickou otázku vzájemné podmíněnosti mezi ctnostmi. Vyplývá z toho ale nutně rozpor na praktické rovině? Domnívám se, že nikoli. Oba scholastici totiž mluví o něčem trochu jiném. Hus ve své polemice shrnuje Tomášovu argumentaci takto:

Říkají tedy, že naděje může být bez lásky tak, že se někdo nachází ve smrtelném hříchu a přitom doufá, že se zachrání, neboť si dává předsevzetí, že se napraví, a tak si klade předsevzetí, že získá zásluhy, a v předsevzetí má zásluhy, z nichž vychází naděje.

Jinak řečeno, k naději by stačilo jen dobré předsevzetí, byť by to bylo přání, že se napravím až v hodině smrti. Můžeme chápat, že se Hus zdráhá přiznat statut teologické ctnosti naděje svým současníkům, kteří okrádali poddané, žili v luxusu a prostopášnosti, a přitom „douflali“, že si to před smrtí ještě s Bohem stihnou dát do pořádku. U tohoto typu zvrácené naděje má český reformátor bezpochyby pravdu, taková vypočítavost nemůže být ctností. I zde se Hus může opřít o autoritu, napří-

o „vlastních zásluhách“ (*meritis propriis*), které mají podle všeho doplňovat zásluhy Krista. Srov. ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologiae veritatis* V, 22.

²⁶ Albert BENEŠ, *Božské ctnosti*, Praha: Krystal OP, 1997, s. 52.

²⁷ „A tak ani láska není bez naděje, ani naděje bez lásky, ani žádná z těch dvou bez víry.“ AUGUSTIN, *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 8.

klad o zmiňovaného Alberta Velikého, který píše: „Doufat v něco i bez zásluh není nadějí, jak praví Řehoř, ale opovážlivým spoléháním.“²⁸ Za pravdu mu ostatně dává i neoscholastika, která takové počínání nazývá „opovážlivým spoléháním mimo naději“.²⁹ Jenže je rozdíl v tom, zda hříšník nechce napravit své jednání, jak Hus předpokládá, nebo ho napravit nedokáže, jak předpokládá Tomáš. V praxi tedy nejsou stanoviska Akvinského a Husa tak nesmiřitelná, jak by se na první pohled mohla zdát. Tomáš sleduje širší pastorační horizont, zatímco český komentátor *Sentenci* se soustředí na konkrétní dobový problém.

ZÁVĚR

Pražský reformátor ve své teologii ctnosti nepřekračuje hranice scholastické teologie. Řeší tytéž otázky, které si kladli i jiní: Zda je správná definice naděje, zda je naděje ctností a zda může existovat v nezformované podobě, tedy bez ctnosti lásky. V posledním případě sice odpovídá jinak než Tomáš Akvinský, nicméně se může opřít o autoritu svatého Augustina.

Z autorit cituje Hus Richarda z Middletonu a Tomáše Akvinského, s nímž v jednom případě polemizuje, aniž by ho jmenoval. Kromě toho bez uvedení jména cituje jednou anonymní *Komentář k Sentencím* a čtyřikrát Alberta Velikého, jehož *Kompendium o teologické pravdě* tak představuje nejdůležitější podklad pro Husův výklad distinkce o naději.

Ve své argumentaci je Hus stručnější než Tomáš nebo Richard, ale i tak má jeho *Komentář* daleko k těm nejstručnějším, jako je například citovaný anonym. Místy můžeme pozorovat jistou nesoustavnost, což se projevuje například v otázce, zda praotcové v limbu měli naději nebo jak je to s nadějí předzvěděných. To ovšem částečně vyplývá z nejednotnosti použitých pramenů, které Hus nedokáže důsledně sladit. Otázkou ale je, zda taková harmonizace byla vůbec možná.

Komentář pražského mistra svobodných umění a bakaláře teologie se vyznačuje důrazem na praxi, což se projevuje především používáním příkladů ze života, jako je situace předzvěděných, prelátů doufajících

²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologiae veritatis* V, 22.

²⁹ SROV. BENEŠ, *Božské ctnosti*, s. 58.

v obročí, nebo vypočítavě „doutajících“ hříšníků. Právě v těchto konkrétních otázkách prokazuje Hus své zanícení pro radikalitu evangelia.

Nyní nastíněné závěry byly formulovány na základě rozboru pouze jedné distinkce, a proto by měly být vnímány jako provizorní. Pro lepší pochopení Husovy teologické etiky bude nezbytné analyzovat celý *Komentář Sentencí* spolu s dalšími relevantními spisy. Tento nesnadný úkol však teprve čeká na své naplnění.

The Virtue of Hope in Hus' *Commentary on the Sentences* of Peter Lombard

Keywords: Jan Hus (1369–1415); Hope; Theological Virtues; Four Books of Sentences by Peter Lombard

Abstract: Jan Hus treated the theological virtue of hope in his commentary to the 3rd book of the *Sentences* of Peter Lombard (distinction 26). The text provokes Hus to ask three questions: Is the definition of hope by Peter Lombard correct? Is hope a virtue? Is it possible to have hope without love? In my paper, I analyse Hus' answers to these questions including their sources. Jan Hus is mostly in agreement with the great scholastic theologians and when he criticizes Tomas Aquinas, he can support his position by means of the authority of St. Augustine.

Mgr. Dominik Opatrný, Th.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
dominik.opatrný@upol.cz