

Čistota jako tradiční ctnost katolické sexuální etiky*

Dominik Opatrný

V exhortaci *Amoris laetitia* zdůrazňuje papež František význam ctností při přípravě snoubenců, přičemž za cenný předpoklad pro pravý růst mezilidské lásky označuje čistotu (*Amoris laetitia* 206). Nicméně tento pojem v celé exhortaci dále nerozvádí, dokonce ho už ani jinde nezmiňuje. Výše uvedený jediný výskyt se navíc objevuje v citaci z *Relatio synodi* 2014. Zdá se, jako by tento pro mnohé zásadní pojem katolické sexuální etiky¹ nedokázal vystihnout, co leží papeži na srdci. Je tedy čistota pro katolíky překonanou ctností? V tomto článku předložím tezi, že tradiční pojem čistota (*castitas*) může sehrát důležitou roli, pokud bude vycházet ze svých kořenů a dále se vyvíjet s ohledem na vývoj společnosti.

Nejprve je potřeba vyjasnit, co se sexuální čistotou, latinsky *castitas*, vlastně v katolické morální teologii myslí. To nelze bez podrobnějšího prozkoumání původu a vývoje tohoto konceptu. Když otevřeme příručky morální teologie, které podávají sexuální etiku založenou na pojmu *castitas*, je až s podivem, jak málo pozornosti věnují pojmové analýze. Čistota je brána jako bezproblémový koncept, pro jehož definování se stačí odvolat na *Katechismus katolické církve* (Skoblík)² či Tomáše Akvin-

* Článek byl připraven s finanční podporou vnitřního grantu CMTF UP v Olomouci IGA_CMTF_2025_004 „Interdisciplinární přístupy k víře: Dialogy v rámci křesťanské teologie“.

¹ Pokud křesťanskou etiku vykládáme s použitím etiky ctností (což není jediný možný způsob), čistota se přímo nabízí jako základní ctnost pro regulaci sexuality. Takto o ní uvažuje například *Katechismus katolické církve*, František Tondra, James F. Keenan (viz níže) a mnozí další. Další možností, méně obvyklou, ale s velkým potenciálem, je založit sexuální etiku na spravedlnosti, jako to dělá například Margaret FARLEY, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York: Continuum, 2006. Konečně Jennifer A. Herdt doporučuje stavět sexuální etiku na umírněnosti a manželské věrnosti (viz níže).

² Skoblíkovu definici najdeme až v nejnovější verzi jeho příručky morální teologie, která je přístupná pouze v elektronické podobě: Jiří SKOBLÍK, „6. slovo,“ http://ktf.cuni.cz/~skoblik/km_puvodni/km99-6.htm [cit. 21. 8. 2024].

ského (Tondra)³ nebo předložit nějakou definici, ať už vlastní (Beneš),⁴ nebo převzatou.⁵ Jaký byl ale původní, předkřesťanský obsah pojmu *castitas*? Co znamená v bibli, nebo lépe řečeno ve Vulgátě? A jakými proměnami prošel v dějinách teologie? Tyto otázky zůstávají naprosto nepochopitelně nezodpovězené.

Naštěstí je možné navázat na práce z jiných oborů. Mezi klasickými filology existuje diskuse o *castitas*, a ještě více o její sesterské vlastnosti *pudicitia* v kultuře starého Říma. Rebecca Langlands nabízí výborný přehled římské sexuální morálky ve své knize *Sexual Morality in Ancient Rome*. Jack J. Lennon přidává spíše religionistický pohled v publikaci *Pollution and Religion in Ancient Rome*. A konečně Ludmila Eliášová Buzássyová předkládá v článku „O sexuální morálce v literatuře Augustověj doby“ reflexi sexuální etiky v milostné poezii.⁶

Pro křesťanské období existují specializované teologické studie, které by bylo ale potřeba zohlednit v učebnicích morálky. Pokud jde o užití výrazu *castus* a jeho odvozenin ve Vulgátě, pozornost se soustředí především na rozšíření biblického textu v latinském překladu knihy Judit. Nejpodrobnější analýzu zde přináší Barbara Schmitz.⁷ Augustinovy úvahy o *castitas* a *pudicitia* analyzuje Hanne Sigismund Nielsen v příspěvku „Men, Women and Marital Chastity: Public Preaching and Popular Piety at Rome“.⁸ Pokud jde ale o Tomáše Akvinského, toho berou současní tomisté spíše jako výchozí bod než jako prostor ke kritickému zkoumání.

³ Srov. František TONDRA, *Morálna teológia*, sv. 2, *Prikázania*, Spišské Podhradie: Knažský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1994, s. 125.

⁴ Srov. Albert Josef BENEŠ, *Morální teologie*, [S.l.]: Krystal OP, 1994, s. 171.

⁵ Srov. Jennifer A. HERDT, „Chastity and the Well-Lived Life,” in Eric J. SILVERMAN (ed.), *Sexual Ethics in a Secular Age: There Still a Virtue of Chastity?*, New York: Routledge, 2021, s. 4–5.

⁶ Srov. Rebecca LANGLANDS, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Jack J. LENNON, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Ludmila BUZÁSSYOVÁ, „O sexuální morálce v literatuře Augustověj doby,” *Kultúrne dejiny / Cultural History* 11, Supplementum (2020): 43–64.

⁷ Srov. Barbara SCHMITZ, „Ιουδιθ und Judith: Überlegungen zum Verhältnis der Judit-Erzählung in der LXX und der Vulgata,” in Johann COOK – Hermann-Josef STIPP (eds.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden: Brill, 2012, s. 374–378.

⁸ Hanne Sigismund NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity: Public Preaching and Popular Piety at Rome,” in John T. FITZGERALD – Thomas H. OLBRICHT – L. Michael WHITE (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, s. 525–551.

Ze současné diskuse o užitečnosti a mezích termínu *castitas* v současné křesťanské sexuální etice je potřeba zmínit alespoň dva přístupy. Americký jezuita a morální teolog James Keenan ve svém článku „Virtue Ethics and Sexual Ethics“ ukazuje, že je potřeba doplnit klasickou sexuální etiku založenou na *castitas* (*chastity*) o další ctnosti. Naopak Jennifer A. Herdt *castitas* vůbec za ctnost nepovažuje.

Předložená studie prezentuje ucelený pohled na vývoj pojmu *castitas* během staletí od pohanského Říma až po Karola Wojtyłu a kritické hlasy posledních let. Protože není možné zastavit se u všech relevantních autorů, omezí se výběr jen na nejcharakterističtější osobnosti západního katolického myšlení, které zásadně ovlivnily následující diskuse. Cílem tohoto přehledu je odhalit kořeny těžkostí, s nimiž se dnes katolická sexuální etika při používání pojmu *castitas* potýká, a následně navrhnout odpovědi na tyto těžkosti.

1. PŮVOD CASTITAS V ANTICKÉM ŘÍMĚ

V latině nacházíme dva výrazy pro sexuální čistotu: *castitas* a *pudicitia*. Zatímco pro křesťanskou sexuální etiku je ústřední pojem *castitas*, který se také stal základem pro výrazy v řadě moderních jazyků (angl. *chastity*), v antice stála sexuální etika na pojmu *pudicitia*.⁹ Oba latinské termíny se přitom částečně překrývají a prošly společným vývojem, takže není možné pojednat o *castitas* bez vazby na *pudicitia*.

Patriarchální společnosti, jako byla římská, stojí na nástupnictví v mužské linii, a vyžadují proto jistotu legitimního potomstva. Tu může bez testů otcovství zaručit jen manželčina věrnost. Jenže s jistotou se dá dokázat pouze nevěra, zatímco věrnost je vždy předmětem důvěry. Pokud tedy Římané chtěli kontrolovat reprodukci, potřebovali kontrolovat sexualitu žen.¹⁰ To také dělali pomocí přesných pravidel pro to, jak počestná žena chodí, mluví, stoluje, obléká se, češe se nebo kam se dívá.¹¹

⁹ Srov. LAGLANDS, *Sexual Morality*, s. 46–47.

¹⁰ Srov. Fatima OMAR, „A proposed framework for Roman ‚chastity crimes‘: Pudicitia in early Imperial Literature,“ *Berkeley Undergraduate Journal of Classics* 6, č. 1 (2017): 2.

¹¹ Srov. LAGLANDS, *Sexual Morality*, s. 38 a 69–73. A pokud bohyně Kybelé prohlásila za čistou (*casta*) Claudii Quintu, kterou veřejné mínění považovalo za nečistou, jen to potvrzuje sílu veřejného mínění, kterou překoná jen božský zázrak. K příběhu srov. Ovidius, *Fasti* 4,305–344.

Výmluvná je poznámka Seneky Staršího, že cudná žena má klopit zraky, a pokud už musí odpovédět na pozdrav, raději by měla vypadat jako nezdvořilá (*inhumana*) než neostýchavá (*inverecundia*).¹²

Každá žena byla svým okolím podle tohoto vzoru čile souzena a označována jako *pudica*, nebo naopak *impudica*. Tato adjektiva jsou odvozena od základu *pudor*, což znamená stud.¹³ *Pudicitia* je tedy vlastností manželky, která jí brání jednat nečestně a podporuje tak její věrnost, ideálně až za hrob.¹⁴ Ve společnosti, kde byla žena ohrožena rozvodem či vraždou ze cti (z dnešního pohledu), existovala silná motivace, aby se žena snažila tuto svou vlastnost všemožně dávat najevo. Livius tak ve svých dějinách vložil do úst Verginie přání, že by ženy měly soutěžit v cudnosti (*pudicitia*) stejně jako muži soutěží v mužnosti (*virtus*).¹⁵

Složitější je otázka, jaký význam měla *pudicitia* u mužů. Ti měli přístup k sexu nejen se svou manželkou, ale i s dalšími ženami, které nebyly pod patronátem jiného muže.¹⁶ *Pudicitia* neznamenal v první řadě to, že budou muži věrni svým ženám, ale že budou při sexu v mužské, aktivní roli.¹⁷ Jinak by ztratili svou společenskou prestiž, klesli by na úroveň žen a otroků. Na druhou stranu zaznívaly i hlasy volající po „rovnosti“ mezi pohlavími. Tak Seneca vyzýval Lucilia: „Víš, že je nestoudný, kdo od manželky vyžaduje *pudicitia*, zatímco sám svádí cizí ženy. Víš, že jako ona nemá mít nic společného s milencem, tak ani ty nemáš mít nic s milenkou – ale nečiníš tak.“¹⁸ Závěrečný povzdech ukazuje, jak daleko byl tento požadavek od běžné reality.¹⁹

¹² Srov. SENECA MAIOR, *Controversiae* 2,7,3, in The Elder SENECA, *Declamations*, sv. 1, *Controversiae Books 1–6*, Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1974, s. 366; srov. Langlands, *Sexual Morality*, s. 70–71.

¹³ Pro sémantický posun mezi *pudor* a *pudicitia*, srov. Buzáßsrová, „O sexuální morálce,“ s. 45–46.

¹⁴ Provdané vdovy se proto nesměly účastnit některých rituálů kultu bohyně Pudicitia, srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 45.

¹⁵ LIVIUS, *Ab urbe condita* 10,23, Teubner 10, 47 (TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*, Leipzig: Teubner, 1892); srov. LANGLANDS, *Sexual morality*, s. 44–45 a 51. O podobné soutěži, při které byla ze sta žen vybrána jako nejvíce *casta* jistá Sulpicia, čteme v prvním století u Plinia Staršího (*Naturalis historiae* 7,120–121) a moralisty Valiria Maxima (*Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* 8,15,3); srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 58–59.

¹⁶ Srov. NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity,“ s. 528.

¹⁷ Srov. OMAR, „A proposed framework,“ s. 7–8 a 24.

¹⁸ SENECA MINOR, *Epistula* 94,26, Reynolds 2, 370 (L. Annaeus SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, sv. 2, ed. L. D. Reynolds, Oxonii: Clarendoniano, 1965); srov. NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity,“ s. 529. Dokonce existují náznamy, že se císař Hadrián

Pudicitia se ale od dnešních pojetí sexuální čistoty nelišila jen dvojitým měřítkem pro muže a ženy. Především nebyla spojena se sexuální zdrženlivostí uvnitř manželství, a to ani pro jednu ze stran.²⁰ Navíc se požadavek na *pudicitia* vztahoval pouze na svobodné občany.²¹ Jasně je to vidět z posuzování opačné vlastnosti, *impudicitia*. Seneka zaznamenal zesměšňovaný výrok Hateria, který hájil svého milence tvrzením, že *impudicitia* je pro svobodně narozeného zločinem, pro otroka nezbytností a pro propuštěnce povinností, tedy že z vděčnosti dluží svým bývalým pánům sexuální služby.²²

Jak uvidíme, křesťanská teologie zařadí *pudicitia* mezi ctnosti. Je to celkem pochopitelné, protože se jedná o pozitivní charakterovou vlastnost, která se vyžaduje od svobodných občanů. Ovšem v antice toto spojení tak jasné nebylo. Latinské *virtus*, odvozené od *vir* (muž), totiž označuje především mužské vlastnosti. A jak jsme viděli u Verginie, *pudicitia* byla jakousi ženskou obdobou mužské *virtus*. Proto ani neudivuje, že má nejen duševní, ale i tělesnou povahu.²³ Ostatně ani Cicero ji do svého přehledu ctností nezařadil.²⁴

Pojem *castitas* nemá tak přesně vymezený obsah jako *pudicitia*, a proto je obtížnější ho popsat. Je odvozen od přídavného jména *castus*, což pravděpodobně souvisí s řeckým καθαρός, čistý.²⁵ Označuje čistotu jak v doslovném, tak přeneseném významu. Pokud je použit v souvislosti se sexualitou, stává se částečně zaměnitelným s *pudicitia*, ovšem není tak úzce spojen s ženami. Dokonce se může vztahovat i na neživé věci.

Zatímco *pudicitia* patřila do sexuální etiky, *castitas* souvisela spíše s náboženstvím, protože byla předpokladem k výkonu náboženských

pokusil využít *pudicitia* k vlastní sebe prezentaci, srov. Carlos F. NOREÑA, „Hadrian's Chastity,” *Phoenix* 61, č. 3–4 (2007): 296–317.

19 Valerius Maximus zase oslavuje Drusa Germanica za to, že pohlavní rozkoš užíval pouze v manželství, za což mu jeho žena zůstala věrná i po jeho smrti (*Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* 4,3,3), srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 63.

20 Srov. NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity,” s. 528.

21 Langlands mluví o zvláštních skupinách, které byly oděvem vizuálně označeny jako nedotknutelné: děti, mladiství a vdané ženy; srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 41.

22 SENECA MAIOR, *Controversiae* 4, praef. 10, s. 430–431. Srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 22.

23 Srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 93.

24 Srov. CICERO, *De inventione* 2, 159–163.

25 Srov. „Castitas” a „Castus,” in Charlton T. LEWIS – Charles SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1945, s. 298–299.

rituálů.²⁶ V tomto smyslu zahrnovala jak fyzickou, tak mravní neporušenost. Podobně jako ve Starém zákoně, i v Římě se pro účast na náboženských rituálech vyžadovala tělesná integrita, tedy absence tělesných vad. Zkoumalo se, zda dotyčný není slepý, zda nemá řečové vady, a u vestálků také jejich panenství. Tato pravidla se pochopitelně podvolovala tlaku moci, jak je vidět z toho, že Caesar i přes svou epilepsii sloužil jako *pontifex maximus*.²⁷ Pokud jde o mravní integritu, termín *castus* se používal jak ve smyslu obecné mravní neposkvrněnosti (jako *pleonasmus* s *purus*), tak ve vztahu ke konkrétním oblastem lidského života: sexualita, náboženství a touha po majetku.²⁸

To, co bylo o *pudicitia* a *castitas* řečeno abstraktně, je možné ilustrovat na konkrétních postavách. Ostatně římská etika s oblibou pracovala se vzory, tedy s příběhy hrdinů zosobňujících nějakou vlastnost. Takovýmto prototypem *pudicitia* i *castitas* se v římské kultuře stala Lukrécie. Nejslavnější verzi jejího příběhu najdeme na konci první knihy Liviových *Dějin od založení města*.²⁹

Na konci vlády posledního římského krále Tarquinia Superba obléhali Římané město Ardea. Vojáci si krátili čas hodováním, a tak se stalo, že se jistý Collatinus Tarquinius vsadil se svými druhy, že má z nich nejlepší manželku. A skutečně, když ji navštívili za večerního šera, Lukrécie tkala vlnu, zatímco služebné okolo hbitě pracovaly. Lukrécie tedy byla nejen věrná, ale na rozdíl od ostatních žen dávala najevo, že na nějaké láskování s cizími muži nemá ani pomyšlení. Již zde jsou patrné ostré rozdíly mezi genderovými rolemi obou manželů: zatímco on při obléhání pije s kumpány, vychloubá se a sází, ona doma do noci pracuje. Lukrečiina krása a *castitas* ovšem vyvolaly zlou žádost v královském synu Sextovi Tarquiniovi. Sextus se proto za několik dní vrátil, aby Lukrécii znásilnil. Když mu nebyla po vůli ani pod pohrůžkou smrti, zmocnil se jí vydíráním, že ji nejen zabije, ale i prohlásí za cizoložnici. Lukrečii na heroická *pudicitia* tedy nespočívala v nějaké abstinenci, ale v tom, že manželskou věrnost by upřednostnila i před vlastním životem. Po Sextově odchodu Lukrécie rychle poslala pro svého manžela a otce. Když dorazili, vypověděla jim, co se stalo, a hořkovala, že žena bez *pudicitia*

²⁶ Srov. LENNON, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, s. 1–3, 41 a 50.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 51.

²⁸ Srov. „Castitas“ a „Castus“, in LEWIS – SHORT, *A Latin Dictionary*, s. 298–299.

²⁹ Srov. LIVIUS, *Ab urbe condita* 1,57–59, Teubner 1, 154–160 (TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*, sv. 1, Leipzig: Teubner, 1888).

je ztracena. Přestože ji všichni utěšovali, že svou *pudicitia* obhájila, ona se rozhodla (dle svých slov) přijmout trest, a než jí mohl kdokoliv zabránit, spáchala sebevraždu. Tím dokázala, že ve skutečnosti je *pudica* a že Sextus jednal proti její vůli, protože svou *pudicitia* cenila více než život.³⁰ Svou smrtí tak dokonale naplnila úlohu počestné ženy, zatímco úlohou mužů se stala pomsta. Proto Collatinův přítel Brutus se zkrvaveným nožem v ruce přísahal Sextovi pomstu „při této krvi, která byla přecistá (*castissimus*) před královskou nepravostí“.³¹ Lukrécie si tak svou smrtí zachovala pověst čisté ženy, a dokonce se stala i jejím prototypem. Z Brutových slov se ovšem zdá, že o svou kultickou čistotu (*castitas*) přece jen přišla. *Castitas*, stejně jako *pudicitia*, tak lavíruje mezi stavem duševním (absence nepravosti) a fyzickým (neporušenost tělesná).³²

Livius ve svém vyprávění *castitas* a *pudicitia* několikrát střídá, jako by se jednalo o zaměnitelné termíny. Oba označují specifický druh Lukrécieiny sexuální čistoty. Zatímco *castitas* máš širší význam a vyvolává spíše náboženské konotace, *pudicitia* je přesně definována a patří do sexuální etiky. Vztahuje se hlavně na ženy, protože jejich sexualitu potřebovala společnost kontrolovat především. Vrcholem této vlastnosti není extrémní abstinence v oblasti sexu, ale extrémní oddanost manželské věrnosti – taková, která raději volí smrt než nevěru.

Pochopitelně by bylo možné uvedený přehled dále rozšiřovat. Společenský étos je utvářen řadou různých, často protichůdných hlasů. Například Augustovy zákony, které měly chránit mravy, našly opozici v milostné elegii. Jenže právě tato kritika znovu potvrzuje základní hodnoty ve společnosti: hrdina básně touží u své milenky po věrnosti, oddanosti, dokonce po *pudicitia*.³³ Kromě toho se mravní povědomí společnosti neustále vyvíjí, a s ním i význam základních pojmů sexuální etiky. Tento vývoj je podrobně zachycen v Langlandsiných a Lennonových publikacích. Cílem této kapitoly ale bylo podat ucelený pohled na antické dědictví, z kterého vychází a které modifikuje pozdější teologická tradice.

³⁰ Srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 94.

³¹ LIVIUS, *Ab urbe condita* 1,59, Teubner 1, 157.

³² Srov. LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 49.

³³ Srov. BUZÁSSYOVÁ „O sexuálnej morálke,“ s. 53. Analýza příběhu Aenea a Dido u Vergília dokonce přivádí Buzássyovou (tamtéž, s. 60) k závěru: „Akoby Vergilius vravel: ženy, buďte cnostné, a vy, muži, ožeňte sa vari aj viackrát, ale odolajte Didonam a vezmite si Lavinie – cudné a pokorné panny.“

2. CASTITAS A PUDICITIA V BIBLI

Teologická diskuse o *castitas* a *pudicitia* by měla vycházet z toho, co se o těchto římských hodnotách říká v Bibli, respektive v jejím latinském překladu.³⁴ Jak často Vulgáta vůbec tyto termíny používá? Jaké řecké ekvivalenty najdeme v textu Septuaginty a Nového zákona? A co si z četby odnášel čtenář Vulgáty? To jsou zásadní otázky, které by měla morální teologie klást biblistice.

Srovnávání originálu s překladem není vždy tak jednoduché, jak by se mohlo zdát. Zaprvé různé jazykové verze používaly různé seznamy kanonických knih. Zaměříme se proto jen na kanonické knihy ve smyslu tridentského koncilu. Navíc překladatelé Vulgáty někdy volili opisnou strategii, případně vycházeli z jiné textové tradice, než najdeme v dnešních vydáních Septuaginty. Někdy tedy není možné určit mezi jazykovými verzemi ekvivalentní termíny.

Výraz *pudicitia* se v latinské bibli vyskytuje pouze jednou, a to v Ex 21,10 v seznamu práv manželky: místo práva na soužití (ἡ, ὀμιλία) stojí v latině *praetium pudicitiae*,³⁵ což může znamenat pokutu za zneuctění nebo část věna určenou pro ženu.³⁶ Adjektivum *pudicus* se vyskytuje pětkrát, z toho čtyřikrát je ekvivalentem řeckého σεμνός. Především je to v Pastorálních listech, kde se vyžaduje od jáhnů, jejich manželek či jáhenek a starších mužů.³⁷ Další výskyt je v seznamu ctností, které Pavel dává ke kontemplaci v listu Fil 4,8. Poněkud zarážející je užití adjektiva *pudica* o moudrosti shora (Jak 3,17), která je tím patrně personifikována. Zde je v řeckém originále adjektivum ἁγνός.

Termíny *castitas* a *castus* jsou v bibli častější. Ve Starém zákoně charakterizují slovo Boží (Žl 11,7), chrám (1 Mak 14,36 – význam nejistý) a především Judit (Jdt 15,10[11]; 16,22[26]), která po ovdovění zachovávala sexuální zdrženlivost a naplnila tak ideál *univira* (žena jednoho muže). V prvních dvou případech jsou v Septuagintě použity termíny

³⁴ Je nutné začít od Vulgáty, protože nás zajímají latinské teologické pojmy, které nemají v biblických jazycích výlučné ekvivalenty.

³⁵ Srov. Rob MEENS, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 56.

³⁶ Srov. J. D. PHEIFER, „The Canterbury Bible glosses: facts and problems,” in Michael LAPIDGE (ed.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 290–291.

³⁷ Pro diskusi o tom, jaké ženy má autor na mysli, srov. Dominik OPATRŇÝ, *Pastorální listy*, Praha: Centrum biblických studií, 2019, s. 89.

ἀγνός, ἀγνεΐα, v případě Judit je *castitas* součástí rozšíření textu.³⁸ V Novém zákoně jsou termíny opět nejčastěji používány v Pastorálních listech, dvakrát jako ekvivalent pro σεμνότης (čistota modlících se mužů v 1 Tim 2,2 a spořádanost biskupových dětí v 1 Tim 3,4), ve čtyřech případech pro ἀγνός, ἀγνεΐα (Timotej je vzorem pro Efezany v 1 Tim 4,12, napomíná ženy ve vši počestnosti v 1 Tim 5,2, uchová se neporušený cizím hříchem v 1 Tim 5,22; starší ženy mají vést mladší k cudnosti v Tit 2,5). Stejně řecké i latinské výrazy se objevují také v katalogích ctností ve 2 Kor 6,6 a 11,2 a v doporučení křesťanským ženám pohanů v 1 Petr 3,2. Zvláštností je Pavlova řeč před Félixem o spravedlnosti, zdrženlivosti (ἐγκράτεια) a soudu (Sk 24,25), kde druhý termín překládá Vulgáta právě výrazem *castitas*.

Tento přehled ukázal, že *pudicus/pudicitia* je nejčastěji ekvivalentem σεμνός/σεμνότης, zatímco *castus/castitas* odpovídá ἀγνός/ἀγνεΐα. Řecké výrazy σεμνός/σεμνότης označují původně vznešenost bohů a panovníků, jejich opakem je ταπεινός/ταπείνωσις. Do Vulgáty se nejčastěji překládají výrazem *pudicus/pudicitia* (Fil 4,8; 1 Tim 3,8.11; Tit 2,2), ale také jako *castitas* (1 Tim 2,2; 3,4), dále *gravitas* (Tit 2,7), *gravissimus* (2 Mak 6,28) *sanctus* (2 Mak 8,15) nebo dokonce *pulcherrimus* (Př 15,26). Naproti tomu řecké výrazy ἀγνός/ἀγνεΐα/ἀγνότης se vztahují původně k tomu, co je ve vztahu s božstvím a vyvolává náboženský ostych. Jejich opakem jsou různé formy nečistoty, včetně té sexuální. Ve Vulgátě se překládají nejčastěji jako *castus/castitas* (Žl 11,7; 1 Mak 14,36; 2 Kor 6,6; 11,2; 1 Tim 4,12; 5,2.22; Tit 2,5; 1 Petr 3,2). Mezi další ekvivalenty patří *sanctus* (Žl 18,10; Fil 4,8; 1 Jan 3,3), *sanctificatio* (Nm 6,21), *sanctificatus* (2 Kron 30,19), *mundus* (Př 20,9; 21,8), *purus* (Př 15,26), *incontaminatus* (2 Kor 7,11), *pudicus* (Jak 3,17), *consecrare* (Nm 6,2).

Na základě tohoto přehledu je možné vyvodit několik závěrů. Zprvé, přestože výrazy *pudicus/pudicitia* a *castus/castitas* mají své preferované ekvivalenty σεμνός/σεμνότης a ἀγνός/ἀγνεΐα, překladatelský úzus není ustálený. Překladatelé je tedy nevnímali jako centrální teologické pojmy. Zadruhé, všechny uvedené výrazy, řecké i latinské, se vyskytují hlavně v textech ovlivněných řeckou kulturou. Sem patří především Pastorální listy, jejichž autor se snaží povzbudit čtenáře, aby vzorně plnili

³⁸ Zatímco v Septuagintě odkazuje Juditino vdovství na její nezávislost a samostatnost, ve Vulgátě je spojeno s *castitas*, která je její jedinou zásluhou, protože díky ní ji Bůh použil jako svůj nástroj. Srov. SCHMITZ, „Ιουδιθ und Iudith,“ s. 374–378.

mravní požadavky svého okolí a nedali tak nikomu příležitost pohrdat vírou v Krista.³⁹ Dalším příkladem jsou katalogy ctností.

Co se tedy dozvěděl čtenář Vulgáty o *castitas* a *pudicitia* v životě křesťana? Pokud jde o *pudicitia*, tedy sexuální bezúhonnost, která se dává všemožně najevo oděvem, prací i vystupováním, mají v ní vynikat především představení (jáhni, jejich manželky / jáhenky, starší muži), aby dávali dobrý příklad a dokázali vést svůj dům i církev (Pastorální listy). Pavel ji ale doporučuje ke kontemplaci i všem křesťanům (Fil 4,8). Paradoxně je tedy *pudicitia* doporučována častěji mužům než ženám, v čemž můžeme vidět ozvuk pozdně antické snahy rozšířit pravidla ženské sexuální etiky i na muže. *Castitas*, tedy čistota od sexuální i jiné poskvrny, nabývá v textech Vulgáty celé řady významů: charakterizuje Juditinu věrnost až za hrob (Jdt 15,10[11]; 16,22[26]), panenskou podstatu církve (2 Kor 11,2), chování křesťanských dětí (1 Tim 3,4), starších žen (Tt 2,5) i manželek pohanů (1 Petr 3,22). Timotej jakožto mladý biskup si ji má uchovat v kontaktu s hříšníky (1 Tim 5,22), aby v ní byl vzorem (1 Tim 4,12), a mohl tak domlouvat i ženám (1 Tim 5,2). *Castitas* je i podmínkou pro modlitbu mužů (1 Tim 2,2). Konečně ve Skutcích patří *castitas* spolu se spravedlností a soudem k základu Pavlova poselství (Sk 24,25).

Z této analýzy je také vidět, jaký je vztah *castitas* k starozákonnímu konceptu čistoty (טהרה, ve Vulgátě překládáno *mundus*). Z pohledu morální psychologie se oba termíny nepochybně vztahují k témuž morálnímu základu, totiž svatost/čistota, který nacházíme ve všech kulturách.⁴⁰ Pokrývají jak oblast sexuality, tak jiné aspekty lidského života. Ovšem každý termín je vázán na svou kulturu a ke vzájemnému propojení ve Vulgátě ani v teologické tradici nedošlo. V Novém zákoně nahradil Ježíš kultické předpisy o čistotě etickými: člověka nečiní nečistým to, že jí nečistýma rukama, ale hříchy, které vycházejí z jeho nitra (Mk 7,1–23 / Mt 15,1–20). Pavel tuto změnu dokončil, když zásadně odmítl nutnost obřizky a židovských dietetických předpisů. Čistota (*munditia*) člověka, nebo přesněji jeho srdce (Mt 5,8), tak znamená prostě čistotu od hříchu. Nejedná se o ctnost, ale o stav: ve starozákonním étosu zákona byla kulturní čistota stavem tělesným, v étosu proroků a v Novém je čistota stavem mravním.

³⁹ Srov. OPATRŇÝ, *Pastorální listy*, s. 179.

⁴⁰ Srov. Jonathan HAIDT, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books, 2012, s. 146–153.

3. CASTITAS A PUDICITIA V TEOLOGICKÉ TRADICI

První křesťanský spis o sexuální čistotě pochází od Tertuliána a nese latinský název *De pudicitia*. Autor v něm argumentoval proti ediktu papeže Callista, který dovoľoval udělit odpuštění cizoložníkům, pokud řádně splnili uložené pokání. Na začátku Tertuliánova spisu se ale nachází chvála na *pudicitia*, která koresponduje s jejím starořímským pojetím:

Cudnost (*pudicitia*), květ mravů, čest těla, ozdoba pohlaví (*pl.*), neporušenost (*integritas*) krve, záruka legitimního potomstva (*fides generis*), základ svatosti, veřejný důkaz (*praeiudicium omnibus*) dobré mysli; ač vzácná, jen stěží dokonalá a sotva kdy trvalá, přesto cudnost do jisté míry přetrvávala ve světě, pokud příroda dala základ, kázeň přesvědčila a napomenutí donutilo; neboť každé dobro duše se buď rodí, učí nebo vynucuje.⁴¹

Epiteta, která Tertulián cudnosti dává, ukazují na její podstatu: *pudicitia* značí tělesnou neporušenost a vztahuje se tak na obě pohlaví.⁴² Spočívá především v manželské věrnosti a stává se ozdobou křesťanů. Zajišťuje neporušenost krve a ochranu potomstva, tedy jistotu legitimních dětí. Má také náboženský charakter, protože je podmínkou svatosti. Hůře srozumitelný obrat, že je veřejným důkazem dobré mysli, snad ukazuje na vnější projevy v oblečení, pracovitosti a vystupování, které měly okolí přesvědčit o vnitřní kvalitě. Tertulián ji sice explicitně nenazývá ctností, ale mluví o ní jako o „dobru duše“, které má vrozený základ rozvité výchovy a upevněný hrozbou trestu.

Tato oslavná slova v sobě ovšem skrývají paradox. Tertulián na jednu stranu vyzdvihuje *pudicitia* za to, že zaručuje legitimitu potomstva, čímž ji zřetelně spojuje s manželstvím. Vzácnost této vlastnosti podtrhuje lamentování nad úpadkem mravů, což je oblíbený topos římské literatury,⁴³ zde spojený s křesťanským očekáváním pohrom před parúsií. Morální úroveň společnosti klesla tak nízko, že za čistého není považován

⁴¹ TERTULLIANUS, *De pudicitia* 1,1, SC 394,144 (TERTULIEN, *La pudicité I*, texte critique et traduction Ch. Munier, commentaire C. Micaelli, Paris: Cerf, 1993).

⁴² Srov. TERTULLIEN, *La pudicité II*, Commentaire et index par Claudio Micaelli, Paris: Cerf, 1993, s. 295–296. Komentář upozorňuje na paralely u Seneky a Juvenala.

⁴³ LANGLANDS, *Sexual Morality*, s. 79, vyjadřuje pregnantně roli tohoto sentimentu v římské výchově: „Ctnosti minulosti a paralelní úpadek dneška jsou dvě strany téže mince vtisknuté do dlaně římské mládeže v naději, že si u ní společnost koupí odhodlání pro morální výchovu.“ Srov. též BUZÁSSYOVÁ „O sexuálnej morálke v literatúre Augustovej doby,“ s. 49–50.

jen ten, kdo se zřekl chtíče (*libidinum*), ale i ten, kdo chtíč pouze mírní.⁴⁴ Na druhou stranu je Tertulián přesvědčen, že na konci časů už neplatí příkaz „Plodte a množte se“ a připomíná Pavlovo přání (1 Kor 7,1–3), aby všichni žili jako on. Manželství už tedy není příkazem, ale pouhým ústupkem, který má zabránit cizoložství. Tak se autor dostává k základnímu tématu spisu: cizoložství je neodpuštělné, protože jinak by nebylo potřeba léku manželství.⁴⁵

Napětí mezi vyličenou vznešeností manželské *pudicitia* a ideálem zřeknutí se sexuálního potěšení přináší otázky: Je manželská *pudicitia* vůbec ctností, nebo je přinejlepším absencí neřesti? Jak se má k *pudicitia* panen a vdov? A jak to bylo s žádostivostí před příchodem Krista, když ještě platil Stvořitelův příkaz? Tyto otázky nechává Tertulián otevřené, zato se jimi bude podrobně zabývat Augustin z Hippo. Mezi jeho nejslavnější dochované výroky bezpochyby patří modlitba z mládí: „Dej mi čistotu (*castitas*) a zdrženlivost, ale ne hned.“⁴⁶

Augustin sdílel s Tertuliánem negativní pohled na sexualitu, ale zároveň se snažil obhájit dobrotu křesťanského manželství. Jak ale sladit dobrotu manželství s odmítnutím sexuální touhy? A mohou manželé žít *castitas*? Tyto otázky řešil hipponský biskup ve spise *O dobru manželství* (*De bono conjugali*) s pomocí své nauky o dobrech, které omlouvají pohlavní styk: dobro potomstva, věrnosti a svátosti. O druhém z těchto dober mluvil také jako o „věrnosti čistoty“, latinsky *fides castitatis*.⁴⁷ Připustil tedy, že manželé mají *castitas*, ale pouze v její nejnížší podobě. Lepší je *castitas* vdovská a tu zase převyšuje *castitas* panenská.

⁴⁴ TERTULLIANUS, *De pudicitia* 1,3, SC 394, 144. Autor dále pokračuje, že „ten se považuje za dostatečně *castus*, kdo nebyl *castus* příliš“. K přehledu výkladů a konjunktur tohoto obtížného místa srov. Claudio MICAELLI, „L'exordium del De pudicitia di Tertulliano: fortuna letteraria e questioni esegetiche e critiche nei secoli XVI/XVII,“ in Victoria ZIMMERL-PANAGL – Lukáš J. DORFBAUER – Clemens WEIDMANN (eds.), *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte: 150 Jahre CSEL*, Berlin: de Gruyter, 2014, s. 13.

⁴⁵ TERTULLIANUS, *De pudicitia* 16,12–17, SC 394, 234–235.

⁴⁶ AUGUSTIN, *Confessiones* 8,7.17, CSEL 33, 184 (Sanctus Aurelius AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, ed. Pius Knöll, Pragae: Tempsky, 1896).

⁴⁷ AUGUSTIN, *De bono conjugali* 29.32, CSEL 41, 227 (Sanctus Aurelius AUGUSTINUS, *De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, ed. J. Zycha, Pragae: Tempsky, 1900); česky AUGUSTIN, *O dobru manželském*, přel. R. Hošek, in Radislav HOŠEK, *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 291.

Z toho by mohlo vyplývat, že ženatí praotcové a apoštolové byli méně dokonalí než apoštol Jan. Ba co víc, že Augustin žijící v celibátu je dokonalejší než Abraham, který zplodil syna. Tato úvaha dává Augustinovi příležitost, aby vyložil svou nauku o habitech: pro ctnost není podstatné vnější jednání, ale vnitřní postoj. Nebo řečeno Augustinovými slovy, „Jan měl zdrženlivost činně (*in opere*), Abraham však pouze habituálně (*in habitu*)“.⁴⁸ Dále tyto myšlenky prohlubuje spis *O manželství a žádostivosti*, kde Augustin tvrdí, že pohané neměli *castitas*, protože nemohli mít správný vnitřní postoj: jakožto ctnost je totiž *castitas* darem Božím, takže neexistuje bez víry. Jen takový manželský styk je možné nazvat *castus*, který je prováděn za účelem zrození nových křesťanů. Všechno totiž, co není z pravé víry, je hřích (Řím 14,23; Žid 11,6).⁴⁹

V Augustinově pojetí tedy pravá *castitas* spočívá především v správném vnitřním postoji (*habitus*), který zahrnuje nasměrování člověka k Bohu. Nejde o to, co se děje s tělem, ale k čemu přivolí rozum. A stejně jako to platí o ostatních ctnostech, i *castitas* křesťanů daleko převyšuje *castitas* pohanů. Tyto dva principy nejlépe ilustruje Augustinovo hodnocení Lukréciiny sebevraždy.

Ve svém spisu *O obci Boží* reaguje Augustin na vyplenění Říma a na výčitky, že za ně mohl odklon od římského náboženství ke křesťanství. Augustin v první knize ukazuje nadřazenost křesťanství nad pohanstvím. Přitom mimo jiné polemizuje s názorem, že znásilnění křesťanských žen dokazuje podřadnost křesťanství. To mu dává příležitost vyložit svou nauku o povaze ctnosti a hříchu. Hned v úvodu přehledně shrnuje svoji pozici:

Budiž tedy především řečeno a zaručeno, že ctnost, strůjkyň správného žití, dává tělesným údům rozkazy ze sídla duše a že tělo se posvěcuje užíváním vůle; a dokud ta zůstává neochvějnou a pevnou, tu všechno, co s tělem nebo na těle učiní

⁴⁸ AUGUSTIN, *De bono conjugali* 21.26, CSEL 41, 221. Jan Poříz to spojuje s Augustinovými výroky, že je obtížnější dodržovat *castitas* v manželství než v celibátu, a vyvozuje z toho, že tak hipponský biskup relativizuje svou nauku o nadřazenosti panenské *castitas* nad manželskou; srov. Jan Poříz, „Manželství a sexualita u sv. Augustina,“ *Teologické texty* 19, č. 2 (2008). Tento názor ovšem předpokládá, že podle Augustina nemůže být snazší cesta hodnotnější než ta obtížná, což ovšem není vůbec jisté. Pro další místa, kde Augustin podřazuje manželskou *castitas* panenské a vdovské, srov. NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity,“ s. 527–528.

⁴⁹ Srov. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* 1.4.5, CSEL 42, 216 (Sanctus Aurelius AUGUSTINUS, *De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi, De nuptiis et concupiscentia*, ed. K. F. Vrba a J. Zycha, Pragae: Tempsky, 1902).

někdo jiný a čemu se člověk bez vlastního hříchu vyhnouti nemohl, zůstává mimo vinu trpícího.⁵⁰

V 17. kapitole vyjadřuje Augustin pochopení pro ženy, které si při hrozbě znásilnění raději vzaly život, ale razantně hájí ty, které tak neudělaly. Podrobněji to pak vysvětluje v následujících dvou kapitolách. 18. kapitola je věnována tomu, jak člověka znečišťuje chtíč. Augustin trvá na tom, že každý může pošpinit jen sám sebe. *Pudicitia*, která je ctností duše, zůstává zachována i v případě znásilnění, pokud oběť nepřivolí k vlastnímu chtíči. Z toho vychází jeho kritický přístup k Lukréci a její *castitas*. Nepochybuje o její poctivosti, ale právě proto odsuzuje sebevraždu, kterou považuje za druhý zločin tohoto příběhu: „To spáchala slavná Lukrécie: ona, ona tak velebená Lukrécie, Lukrécií nevinnou a čistou (*castam*), znásilněnou ještě ke všemu zavraždila.“ Augustin nemá pochopení pro Lukréciino vznešeně znějící odmítnutí viny a přijetí trestu. Ptá se: „Jestliže zcizoložila, proč byla vychválena? A jestliže zůstala čistá (*pudica*), proč byla zabita?“ Antické dilemma, zda je *pudicitia* tělesným stavem či duševní ctností, rozhoduje definitivně v prospěch ctnosti. Pokud jde o terminologii, *pudicitia* převažuje v diskusi o pošpinění chtíčem (18. kapitola), zatímco *castitas* je preferovaným termínem oddílu o Lukréci (19. kapitola). Jinak se ale zdá, že Augustin používá obě slova jako synonymum.

Augustin tedy, stejně jako další patrističtí autoři, navazoval na antický význam slov *castitas* a *pudicitia*, ale rozšiřoval jejich význam jak co do subjektu, tak co do obsahu. Pokud jde o subjekt, přenášel pravidla ženské *pudicitia* na muže. Přitom argumentoval mužskou nadřazeností: „protože se [muži] považují za nadřazené ženám, myslí, že jich není hodno, aby jim byli rovni v čistotě (*pudicas pares sese*). V té je ale mají předcházet, aby je ženy jako své hlavy mohly následovat.“⁵¹ Pokud jde o obsah, Augustin nepovažoval za provinění proti čistotě (*impudicitia*) jen nevěru, ale také sex „nečestným způsobem“ nebo z jiného důvodu než kvůli potomstvu, to znamená v době, kdy nemůže dojít k otěhotnění.⁵²

Ve scholastice se sexuální čistota stala součástí systému ctností. Vytváření tohoto systému začalo již u antických římských filosofů, napří-

⁵⁰ AUGUSTIN, *De civitate Dei* 1,16, CSEL 40/1, 30 (Sanctus Aurelius AUGUSTINUS, *De civitate dei*, sv. 1, ed. E. Hoffmann, Pragae: Tempsky, 1899); česky O Boží obci, Praha: Karolinum, 2007, s. 53.

⁵¹ AUGUSTIN, *De adulternis coniugiis* 2,20.21, CSEL 41, 408.

⁵² Srov. NIELSEN, „Men, Women and Marital Chastity,“ s. 533.

klad Cicerona, kteří se snažili roztřídit desítky ctností podle čtyř kardinálních. Vyvrcholením této snahy je systém předložený Tomášem Akvinským, který zkompiloval více seznamů dohromady a předložil tak strukturu, která se stala kanonickou, ač si její autor nikde nedělal nároky na úplnost. Při diskusi o ctnosti umírněnosti (*temperantia*) použil Tomáš seznam připojených ctností od novoplatonského filosofa Macrobia,⁵³ který na rozdíl od jiných seznamů zahrnuje i *castitas*. Zde je potřeba říct, že Tomáš chápal umírněnost spolu s Aristotelem (σωφροσύνη) jako ctnost mírnící touhu po potěšeních z dotyku,⁵⁴ tedy potěšeních týkajících se jídla, pití (*delectationes ciborum et potuum*) a pohlavních rozkoší (*delectationes venereorum*). Zatímco u jiných ctností Aristoteles předpokládal, že se nacházejí mezi dvěma extrémy, zde jako by neřest z nedostatku měla být podivnou tupostí, která snad ani neexistuje. Podle Aristotela zachovává umírněný člověk střed spíše tím, že si dokáže v případě potřeby odříct i potěšení, která jsou jinak přijatelná. Tomáš však více lpěl na pojetí ctnosti jako středu mezi dvěma extrémy, a proto k umírněnosti přiřadil tupost jako hřích z přemíry. Ovšem u *castitas* již žádný hřích z přemíry nezmínil.

Pro pochopení vztahu mezi umírněností a *castitas* u Tomáše je potřeba dodat, že Tomáš rozlišuje tři způsoby, jak se některá ctnost může vztahovat k ctnosti kardinální: jako její část subjektivní, integrativní nebo potenciální.⁵⁵ *Castitas* je subjektivní částí umírněnosti, což znamená, že se k ní vztahuje jako se býk a lev vztahují k pojmu zvíře. Podobně jako býk a lev jsou samostatné bytosti, které řadíme pod pojem zvíře, tak také do umírněnosti řadíme jako úplné ctnosti *castitas* nebo střídmost (*abstinentia*). Jinak řečeno, Tomáš chápe *castitas* jako jeden z projevů umírněnosti: pokud se umírněnost týká jídla a pití, je to střídmost, pokud sexuálních požitek, je to *castitas*. Ovšem je tu ještě druhý pojem, *pudicitia*. Tomáš jejich vztah vyřešil tak, že se jedná v podstatě o jednu ctnost, pouze *castitas* se vztahuje na sexuální akt, zatímco *pudicitia* na vše ostatní, např. polibky.⁵⁶ Snad k tomu došel při četbě Augustinovy *O obci Boží*, kde se ve vztahu k pošpinění chťicem používá termín *pudicitia*, zatímco při dis-

⁵³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* II–II, q. 143, a. 1, arg. 4; srov. MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis* 8.

⁵⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* II–II, q. 141, a. 4, co; ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* 3,13, Praha, 1937, s. 82.

⁵⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* II–II, q. 48, a. 1, co.

⁵⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* II–II, q. 151, a. 4, co.

kusi o Lukrécieině znásilnění převažuje termín *castitas*. Ať už to ale bylo jakkoliv, Tomáš se zde výrazně odchýlil od původního rozlišení těchto termínů.

Následující staletí přinesla upozadění, i když ne úplné zapomenutí etiky ctností v rámci katolické morální teologie, a to až do poloviny dvacátého století, kdy vyšly převratné práce Elizabeth Anscombové⁵⁷ a Alasdaira MacIntyry.⁵⁸ Již ve středověku totiž vedl nástup nominalismu k utlumení (byť ne potlačení) zájmu o ctnosti. Morální teologie dalších staletí byla spíše poznamenána legalismem a zaměřením na hříchy. Například tridentský *Římský katechismus* pojednal sexuální etiku v oddíle o šestém přikázání Desatera, kde nejprve podrobně rozebral hříchy cizoložství a poté nabídl dva prostředky proti němu: uvažování o jeho ohavnosti a asketická cvičení. Tento pozitivní aspekt přikázání je označen jako „zdrženlivost a cudnost“ (*continentia et pudicitia*) a spočívá v očišťování těla i ducha a posvěcování se v bázni Boží. Dále je zmíněna i *castitas*, která se týká především panen a osob žijících v celibátu, ale také manželů v tom smyslu, že se očišťují od zakázaných žádostí.⁵⁹ Dominuje tedy zájem o hříchy a jeho prevenci. Alfons z Liguori ve své *Morální teologii* nikde nepojednal o čistotě systematicky, pouze opakovaně zmiňoval slib čistoty.⁶⁰ V devatenáctém století již můžeme sledovat návrat k tomismu, například u Noldina. Ten nejprve zasadil *castitas* do systému ctností jako subjektivní část umírněnosti⁶¹ a poté shrnul tomistické učení o *castitas* i *pudicitia* na začátku pojednání o šestém přikázání.⁶² Dále s těmito pojmy ale nepracoval. Žádný posun, dokonce ani systematické

⁵⁷ Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, „Modern Moral Philosophy,“ *Philosophy* 33, č. 124 (1958): 1–19; Jakub JIRSA, „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk: etika ctností a její problémy,“ in *Přístupy k etice*, Praha: Filosofie, 2016, s. 181–218; Lukáš Jan FOŠUM, „Elizabeth Anscombová: Filosofická psychologie a gramatika v sapienciální perspektivě,“ *Studia Theologica* 21, č. 1 (2019): 99–111.

⁵⁸ Alasdair MACINTYRE, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: Oikúmené, 2004; Martin CAJTHAML, „Teleological Foundations of Moral Language in MacIntyre’s Philosophical Project,“ *Studia Neoscholastica* 18, č. 2 (2021): 215–246.

⁵⁹ Srov. *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos* 3,7, Ratisbonae: Manz, 1866, s. 319–325.

⁶⁰ Alphons M. de LIGORIO, *Theologia moralis*, sv. 1, Augustae Taurinorum: Marietti, 1879, *passim*.

⁶¹ Hieronymus NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, sv. 1, *De principiis*, Ratisbonae: Pustet, 1936, s. 283.

⁶² Hieronymus NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, *Complementum, De sexto praecepto et de usu matrimonii*, Ratisbonae: Pustet, 1936, s. 2–4.

zpracování nauky o čistotě, nenajdeme ani v encyklice *Casti connubii* od Pia XI. Termín *castitas* se v ní objevuje ve smyslu manželské věrnosti (37, 50, 72, 101 a 105), nerozlučitelnosti manželství (90 a 106) a dodržování Božího a přirozeného zákona, zejména o zabraňování početí (22 a 61).

Katolická nauka o ctnostech obecně a o *castitas* zvlášť se tedy v novověku stala jakýmsi tomistickým doplňkem kazuistické morální teologie. Tento stav můžeme pozorovat ještě v českých a slovenských příručkách morální teologie z 90. let minulého století.

Tomistický moralista Albert Josef Beneš vydal svou učebnici *Morální teologie* v roce 1994. V části věnované praktické morálce se drží striktně uspořádání podle ctností, jak je nalezneme v Tomášově *Sumě*. Čistotu definuje jako „ctnost, která řídí tužby a požitky spojené s plodivým aktem“.⁶³ Vedle toho uvádí vlitou ctnost křesťanské čistoty, která „řídí užívání pohlavní sféry ve světle rozumu osvíceného vírou“.⁶⁴ Rozlišuje dokonalou čistotu, tedy „rozhodnutí odříci si jakékoliv užívání pohlavních věcí „pro království nebeské““,⁶⁵ a manželskou čistotu, jejímž základem jsou věrnost, otevřenost plození a zaměření na Krista.⁶⁶

Podstatnější než samotné rozlišení čistoty je uspořádání kapitoly o čistotě. Beneš ji uvádí zmíněnou definicí „obecné“ čistoty, za níž následují čtyři oddíly. První oddíl nazvaný Křesťanský pohled na pohlavnost přináší podněty z křesťanské, povětšinou tomistické antropologie. Druhý oddíl, Poruchy pohlavnosti, se věnuje patologiím. Třetí oddíl, Hříchy proti čistotě, podává podrobný přehled z kazuistických manuálů.⁶⁷ Konečně čtvrtý oddíl, Morálka manželských vztahů, předkládá nauku o cílech manželství (v pokoncilním pojetí), o pravidlech pro snoubence a o povolených a nepovolených úkonech v manželství. Je potřeba ocenit zejména zařazení prvního oddílu zasazujícího sexualitu do antropologie. Ovšem zásadní slabinou této kapitoly je, že nereflektuje současné vědy o člověku. Další oddíly se pak zaměřují zejména na pravidla, hříchy a patologie.

O dva roky později vydal spišský biskup František Tondra druhý díl své učebnice morální teologie věnovaný speciální morální teologii.

⁶³ Srov. BENEŠ, *Morální teologie*, s. 171.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 179.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 180.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 193–195.

⁶⁷ Srov. např. ERNSTO MÜLLER, *Theologia Moralis*, sv. 2, Vindobonae: Mayer, 1905, s. 528–534.

V pojednání o šestém přikázání píše o *castitas* a definuje ji s odkazem na Tomáše „ako morálnu čnosť, ktorou pod vedením rozumu usporadúvame telesnú žiadostivosť“. ⁶⁸ Spolu s Augustinem rozlišuje *castitas* slobodných, vdov/vdovců a manželů. Další rozlišení jsou na nedokonalou a dokonalou („zdržuje sa od každej sexuálnej akcie“) a na nedobrovolnou a dobrovolnou. Vyjmenovává také seznam hříchů (morálních poruch) proti *castitas*, z nichž vysvětluje jen některé. Není proto například jasné, co se skrývá pod hřichem „pohlavnost (*sexualitas*)“. ⁶⁹

Jiří Skoblík své učební texty postupně přepracovával. ⁷⁰ Poprvé vyšly roku 1994 pod názvem *Poznámky ke křesťanské etice*, podruhé v roce 1997 jako *Přehled křesťanské etiky*. Speciální morálku uspořádává autor podle desatera, přičemž čistotu zmiňuje u šestého přikázání. Její definici ale nalezneme až v třetí verzi učebních textů, která existuje jen v elektronické podobě na úložišti KTF UK. Skoblík ji definuje volnou citací katechismu: „čistota je vydařená integrace pohlavnosti do osoby“. Potom připojuje některé další postřehy z katechismu a učení papežů, ale podrobněji tuto ctnost nerozvádí. Pokud jde o manželskou čistotu, tu definuje jako „manželský život v souladu s Božím zákonem“. ⁷¹

Všichni autoři mají společné to, že *castitas* chápou jako dodržování pravidel katolické sexuální etiky. Beneš s Tondrou používají tento pojem především k tomu, aby vysvětlili, jakou hodnotu chrání uvedená pravidla a proti čemu se prohřešuje ten, kdo je přestupuje. Pouze Beneš uspořádává látku podle ctností, Tondra zahrnuje čistotu pod šesté přikázání a Skoblík se drží spíše biblického desatera než ctností. Navíc se všichni autoři zaměřují na prezentaci hříchů, což odpovídá legalistickému a soudnímu přístupu, který kritizovali již biskupové na Druhém vatikánském koncilu. ⁷² Málo rozvinutý naopak zůstává pozitivní aspekt, který by měl ovšem být pro ctnosti zásadní. Je vůbec ještě možné uchopit *castitas* tak, aby vystihovala vznešenost povolání křesťanů v Kristu (srov. *Optatam totius* 16)?

⁶⁸ TONDRA, *Morálna teológia*, sv. 2, s. 125.

⁶⁹ Tamtéž, s. 128.

⁷⁰ JIŘÍ SKOBLÍK, *Poznámky ke křesťanské etice*, Praha: Univerzita Karlova, 1994; JIŘÍ SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, Praha: Karolinum, 1997; nejnovější verze se nachází na stránce JIŘÍ SKOBLÍK, „Křesťanská morálka,“ <http://ktf.cuni.cz/~skoblik/> [cit. 30. 8. 2024] pod odkazem „Křesťanská morálka – původní texty“.

⁷¹ SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, s. 207.

⁷² SROV. TOMÁŠ HOLUB, *Boj proti terorismu ve světle nauky o takzvané spravedlivé válce: Návrh kriteriologie*, Praha: Ministerstvo obrany České republiky, 2009, s. 12–13.

4. SOUČASNÉ PŘÍSTUPY KE CASTITAS

Skoblíkovo zpracování pojmu čistota ukazuje, že od devadesátých let se vedle Tomáše Akvinského stává dalším základním referenčním bodem pro diskusi o *castitas* *Katechismus katolické církve*. Proto by náš pohled do dějin *castitas* nebyl úplný, kdybychom nezmínili inovativní přístup katechismu, jeho zdroj i následnou teologickou diskusi, z níž vybírám dva inovativní hlasy.⁷³ Katechismus totiž pojímá *castitas* jako personální a sociální integraci, ovšem nikde neuvádí, odkud k tomu čerpal inspiraci. Ta se nachází ve filosofických dílech Karola Wojtyły, především v jeho první knize *Láska a odpovědnost*, ale také ve spise *Osoba a čin*.

Podle Wojtyły porozumíme *castitas* pouze tehdy, když pochopíme, co je pravá a co naopak falešná láska.⁷⁴ Pravá láska předpokládá integraci všech složek osoby, tedy uskutečnění jednoty v lidské komplexnosti.⁷⁵ Wojtyła říká, že „láska se rodí na podloží pohlavního sklonu“, ale „usiluje o integraci ‚uvnitř‘ osoby i ‚mezi‘ osobami“.⁷⁶ Integrace uvnitř osoby znamená propojení smyslové i citové složky. Integrace mezi osobami znamená, že láska „musí být pevně založena na potvrzení hodnoty osoby“, skutečná láska je „vzájemný vztah mezi mužem a ženou založený na zralém potvrzení hodnoty osoby“.⁷⁷

Pravá láska potřebuje podle Wojtyły ctnost, která by chránila její pravý charakter a objektivní profil před žádostivostí těla, egoismem a hříš-

⁷³ Další aktuální příspěvky se zaměřují například na empirické zkoumání pojetí slibu čistoty mezi řeholníky (Marcin JEWDOKIMOW – Wojciech SADŁON, „Sexuality beyond Chastity: Negotiating Gender Intimacy and Sexuality within Roman Catholic Religious Communities in Poland,“ *Religions* 13, č. 10 [2022]: 912), vliv hodnot spojených s čistotou chápánou dle katechismu na celkové zdraví a pohodu (Sam A. HARDY – Brian J. WILLOUGHBY, „Religiosity and Chastity Among Single Young Adults and Married Adults,“ *Psychology of Religion and Spirituality* 9, č. 3 [2017]: 285–295) nebo na zvýšený důraz na čistotu v hagiografii 19. století (Alfonso Gomez-Rossi – Hermínio REYES, „The Construction of Catholic Male Chastity: A Modern Understanding of Catholicism's Views on Sex through the Life of the Saints [1859–1954],“ *International Journal of Science and Research* 9, č. 9 [2020]: 335–345). Tyto články ale nepřinášejí mnoho nového k porozumění pojmu *castitas*. Proto jsem vybral pouze dva autory, kteří navrhuji nové přístupy.

⁷⁴ Srov. Karol WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, Boston, MA: Pauline Books, 2013, s. 151.

⁷⁵ Srov. Karol WOJTYŁA, *Person and Act and Related Essays*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2021, s. 367.

⁷⁶ WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, s. 97–98; WOJTYŁA, *Person and Act*, s. 126.

⁷⁷ WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, s. 127–128.

nou láskou využívající druhého ke svému prospěchu.⁷⁸ Takovou ctností je čistota (*castitas*, *czystość*), která spočívá v průzračném pohledu na druhou osobu. Má dva aspekty: první je pozitivní, totiž příkázání milovat a respektovat hodnotu druhého; druhý je negativní, totiž zákaz využívání druhého pro svůj prospěch, a z toho plynoucí omezení.⁷⁹

Cílem Wojtyłova výkladu je bránit čistotu před útoky moderní doby.⁸⁰ Namítá-li se, že čistota zdržuje lásku, odpovídá, že čistota zdržuje pouze falešnou, nezralou, neintegrovanou „lásku“, čímž ovšem chrání lásku skutečnou. Vede člověka k tomu, aby ve své lásce skutečně potvrdil hodnotu osoby druhého člověka.

Jak už bylo řečeno, na Wojtyłovu koncepci navazuje *Katechismus katolické církve*, který pojednává sexuální etiku v rámci šestého příkázání (čl. 2336). Tato etika je tvořena třemi pilíři: antropologickými východisky, naukou o čistotě a pojednáním o manželské lásce. Ovšem i pojednání o manželské lásce je vlastně rozvinutím nauky o čistotě. *Castitas* tak tvoří základ celé sexuální etiky.

Zatímco Wojtyła spojoval pojem *castitas* především s integrací lásky do vztahu k druhému jakožto osobě, Katechismus jej používá i pro integraci jednotlivých složek lásky v člověku. Tím je dána struktura úvodního odstavce a prvních dvou kapitol pojednání o čistotě. Čistota je nejprve definována jako „[zdařilá integrace] pohlavnosti v člověku“ neboli „vnitřní [jednota] člověka v jeho tělesném a duchovním bytí“ (čl. 2337).

Dále tuto myšlenku rozvádí první kapitola. Čistý člověk uchovává všechny síly v jednotě (čl. 2338) – a ne nedotčené, jak píše český překlad (*integritatem servat, maintient l'intégrité*).⁸¹ Katechismus zdůrazňuje potřebu naučit se sebeovládání, prostředky k tomu určené a vztah čistoty ke kardinální ctnosti mírnosti (čl. 2339–2341). Upozorňuje také, že se jedná o dlouhou cestu, kde nejde vše okamžitě, kde je třeba pracovat na proměně celé kultury, ale kde nám také pomáhá Boží milost (čl. 2342–2345).⁸² Poněkud v rozporu s tímto pojetím čistoty je tento termín použit v článku o homosexualitě jako synonymum pro zdrženlivost (čl. 2359).

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 129 a 151–152.

⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 151–155.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 125–126.

⁸¹ Je otázka, na jakou verzi Katechismu se odvolávat jako na originál. Český překlad vznikl z původního francouzského z roku 1992, ovšem za oficiální se považuje až tzv. *editio typica*, tedy latinský překlad z roku 1997.

⁸² Je zajímavé, že zde katechismus odkazuje na 1 Jan 3,3, kde je sice v řečtině použito slovo *hagnos*, které se obvykle překládá jako *castus*, ovšem ve Vulgátě najdeme *sanctus*.

Úvodní odstavec pojednání o čistotě (čl. 2337) k definici dodává ještě druhý aspekt čistoty: pohlavnost se stává skutečně lidskou teprve tehdy, když je zapojena do vztahu k druhé osobě. Katechismus zde dokonce mluví o „naprostém a časově neomezeném sebedarování muže a ženy“, čímž pohlavnost omezuje na sexuální soužití. Druhá kapitola pojednání (čl. 2346–2347) se proto věnuje bezvýhradnému sebedarování ve vztahu. Vztahovost čistoty je podtržena tím, že podle scholastického učení musí být jako každá jiná ctnost zformována láskou. Dále se mluví o přátelství s Kristem a přátelství s bližním. Je jistě potřeba ocenit, že Katechismus nespojuje čistotu jen s osobní neporušeností, ale ukazuje její zaměření na vztah. Bohužel nevysvětluje, jak chápe vztah mezi čistotou a přátelstvím. Chápeme-li totiž *castitas* v „moderním“ smyslu jako ctnost řídící lidskou sexualitu, tak zde musí být sexualita chápána širěji: ne jako pohlavní akt, ale jako způsob vztahování se k mužům a ženám z pozice muže či ženy.

Katechismové pojednání o čistotě pokračuje klasickými tématy rozlišení tří druhů čistoty (zde odkazuje raději na Ambrože, který je zde staví na stejnou úroveň) a vyjmenování hříchů proti čistotě, se zvláštním oddílem o homosexualitě.

Čistota je znovu zmíněna a zasazena do širších souvislostí v článku o 9. přikázání Desatera. Zde ovšem může českého čtenáře snadno zmást, že překladatel použil termín čistota pro více francouzských, respektive latinských výrazů. Článek se skládá ze dvou oddílů, „Očištění srdce“ a „Boj o čistotu“, v nichž jsou v originále použity francouzské termíny *purification* a *pureté*, respektive latinské *purificatio* a *puritas*.

Oddíl o očišťování srdce odkazuje na dvě místa v Matoušově evangeliu. Na prvním jsou to Ježíšova slova o tom, co člověka znečišťuje (Mt 15,19): kromě cizoložství a smilství jsou to i vraždy. Další citát je vzat z Horského kázání, kde Ježíš blahoslaví lidi čistého srdce (Mt 5,8: *Bienheureux les cœurs purs, Beati mundo corde*). To je spojováno se třemi oblastmi: kromě *castitas* definované jako sexuální počestnost (*rectitude sexuelle, sexuali rectitudine*), je to i láska (*charité, caritas*) a milování (*l'amour, amor*) pravdy a pravé víry.⁸³ Pokud s apoštolem Pavlem rozumíme pod po-

Důvodem je snad použití slovesa *hagnizein* ve stejné větě, které postrádá ekvivalent odvozený od *castus*.

⁸³ Český překlad uvádí chybně čtyři oblasti, ovšem poslední dvě patří dohromady. Místo „v lásce k pravdě a v pravověrnosti ve víře“ by mělo být „v lásce k pravdě a k pravé víře“.

jmem láska (*caritas*) konkrétní jednání pro druhého (Gal 5,6), pak čistota srdce znamená nejen vnitřní sexuální integritu, ale i dobré jednání a pravou víru.

Oddíl o boji o čistotu stanovuje čtyři prostředky v boji proti žádostivosti těla a nezřízeným touhám za čistotu srdce: ctnost a dar čistoty (*chasteté, castitas*), čistý úmysl (*pureté d'intention, intentionis puritate*), čistý pohled (*pureté du regard, puritate intuitus*) a modlitbu. Čistota srdce, která stojí v protikladu k vnější, kultické čistotě, tedy zahrnuje všechny oblasti morálního života a je synonymem svatosti. Znamená neposkvrněnost jakýmkoliv hříchem, přičemž *castitas* je jen jednou její součástí.

Souhrnně se o katechismu dá říct, že staví sexuální etiku na pojmu *castitas*, přičemž tato ctnost je jedním z předpokladů čistého srdce. V návaznosti na dílo Karola Wojtyły chápe *castitas* jako zdařilou integraci pohlavnosti uvnitř osoby i ve vztahu. Neopomíjí ale ani tradiční obsah pojednání o *castitas*, totiž pravidla pro sexuální život a přehled hříchů proti nim.

Omezení sexuální etiky na ctnost *castitas* kritizuje bostonský jezuita James Keenan ve svém článku „Virtue Ethics and Sexual Ethics“. Na jednu stranu zdůrazňuje význam *castitas* ve smyslu ctnosti integrující lidskou sexualitu do vztahu a regulující tuto sexualitu podřízením pravidlům. Za pozornost stojí, že zde na první místo staví vztahovost a místo integrace uvnitř osoby zdůrazňuje regulativní pravidla. Takto pojatá čistota vnáší podle Keenana do etiky smysl pro realitu, a proto „pomáhá narysovat různé hranice morální přípustnosti či nepřípustnosti sexuálních projevů“. ⁸⁴ Na druhou stranu ale Keenan říká, že se sexuální etika nemůže omezit pouze na *castitas*. Požaduje ještě zapojení kardinálních ctností, ovšem v modifikované podobě.

Klasický seznam kardinálních ctností je podle Keenana problematický ze tří důvodů: zaprvé, požadavek na spravedlnost je potřeba vyvážit respektem k privilegovaným vztahům; zadruhé, etika dnes neřeší tolik rozhodování mezi dobrem a zlem, jako spíš mezi dvěma dobry / hodnotami; zatřetí, člověk se dnes nechápe jako „individuum se schopnostmi, které potřebují zdokonalení“, ale spíše jako „vztahová bytost“. ⁸⁵ Proto Keenan navrhuje nový seznam kardinálních ctností, které by byly pojaty formálněji, a tak přístupné všem kulturám: spravedlnost, věrnost (*fidelity*, zahrnující všechny privilegované vztahy), péče o sebe (*self-care*)

⁸⁴ James KEENAN, „Virtue Ethics and Sexual Ethics,“ *Louvain Studies* 30, č. 3 (2005): 181.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 189.

a samozřejmě prozíravost. Tyto čtyři ctnosti využívají statečnost a umírněnost jako pomocné. A protože nabývají v různých kulturách různých podob (viz různá pojetí spravedlnosti), katolíci je interpretují skrze ctnost milosrdenství.

Keenan chápe spravedlnost jako postoj člověka, který s každým jedná stejně, padni komu padni. Vyděluje péči o sebe, protože podle Aristotela člověk nemůže být nespravedlivý vůči sobě,⁸⁶ a také věrnost, protože ta rovnost narušuje. Jenže vyvažování těchto ctností, vlastního a cizího zájmu, respektive zájmu blízké a vzdálené osoby, je v jistém smyslu také věcí spravedlnosti. Dalo by se tedy říct, že Keenanovy kardinální ctnosti (vedle prozíravosti) jsou vlastně jedinou ctností, totiž spravedlností s jejími interními napětími. Keenan tak v podstatě požaduje stavět sexuální etiku nejen na *castitas*, ale také na spravedlnost (a milosrdenství). Navíc tím tiše upozorňuje, že lidská sexualita se týká více vztahů, než jen k partnerovi, případně k dětem.

Keenanova kritika je velmi mírná v porovnání s pozicí Jennifer A. Herdt v studii „Chastity and the Well-Lived Life“. Ta nejprve připomíná, že v etice ctností se nesoustředíme primárně na to, co je zakázané a hříšné, ale na to, kým se máme či nemáme stát.⁸⁷ Sexualita byla bohužel často chápána spíše jako rušivá síla odvádějící od kontemplativního klidu než jako síla vedoucí nás k druhým lidem.⁸⁸ Když ale vezmeme vztahovost v sexuální etice vážně, musí mít sexuální ctnosti blíže k spravedlnosti než umírněnosti.⁸⁹ Spravedlnost je pak třeba doplnit ctností lásky (*charity*) ve smyslu přátelství.

Naopak *castitas* se podle Herdt příliš soustředí na individuum,⁹⁰ a hlavně je nerozlučně spojena s chápáním sexu jako něčeho, co znečišťuje.⁹¹ Definuje se totiž jako čistota získaná zdržením se nezákonného sexuálního styku. Protože nezákonné jednání činí člověka vinným, a ne nečistým, je to zde údajně sex, co znečišťuje.⁹² Na místo *castitas* proto doporučuje zařadit sexuální umírněnost (*sexual temperance*) a manželskou věrnost.⁹³

⁸⁶ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* 5,11.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 3.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 8.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 9.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 12.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 4.

⁹² Srov. tamtéž, s. 5.

⁹³ Srov. tamtéž, s. 12.

Herdtova kritika v sobě spojuje zajímavé intuice i sporné výroky. Manželská věrnost byla už na počátku základem čistoty, ať už ve smyslu *castitas*, nebo *pudicitia*. A požaduje-li Herdt chápat *castitas* jako sexuální umírněnost, pak to dělal už Tomáš Akvinský. Je pravda, že vztahový rozměr *castitas* byl často opomíjen, ale najdeme ho u Wojtyły, Keenana i v katechismu. Konečně spojení sexuality s potenciálním znečištěním není výmyslem teologie, ale můžeme ho pozorovat napříč kulturami (viz předpisy Starého zákona).⁹⁴ V lidské psychologii se totiž sexualita zvláště silně dotýká morálního základu svatost/čistota. Ostatně znásilněná žena se necítí jen zraněná, ale hlavně znečištěná.

Neměli bychom ale přehlédnout Herdtiny cenné postřehy. Chceme-li mluvit o ctnostech, musíme před pravidla předradit ctnostného člověka. Toho je potřeba vidět v jeho vztahovosti. Proto nelze spravedlnost ze současné sexuální etiky vynechat, a neměla by se ani krčit bokem jako v katechismu, kde se jen stručně zmiňuje rovnost pohlaví (čl. 2334).

ZÁVĚR: VÝZVY PRO DNEŠNÍ MORÁLNÍ TEOLOGII

Jednotlivé pohledy do dějin ctnosti *castitas* ukázaly, jak se její chápání proměňovalo. Mohli jsme sledovat snahu nejrozličnějších autorů *castitas* reinterpretovat s ohledem na situaci ve společnosti. Jinak to ani být nemůže, protože každé pojetí ctnosti je ovlivněno kulturou, ve které vzniklo. Tomáš Akvinský se ve své době pokusil sjednotit nesourodé koncepty: Platónovy čtyři kardinální ctnosti s Aristotelovým delším seznamem ctností a s jeho naukou o středu. K tomu připojil i ctnosti typické pro antický Řím a pro křesťanství, mezi nimi *castitas* a *pudicitia*, ovšem s novým obsahem. Další významnou změnu přinesl Karol Wojtyła a spolu s ním *Katechismus katolické církve*, když zdůraznil pozitivní aspekt *castitas* ve smyslu integrace sexuality uvnitř osoby i ve vztazích. Hlasy současných teologů pak ukazují, že debata o podstatě *castitas* nekončí. V závěru proto stručně načrtnu pět výzev, které dnešní doba staví před pojem *castitas*, má-li zůstat relevantní i v 21. století.

Zprv se zásadně proměnila věda. Současné vědy o člověku mají pramálo společného se středověkou psychologií. Už tedy nemá smysl třídit kardinální ctnosti podle mohutností duše a ke každé přiřazovat

⁹⁴ Srov. HAIDT, *The Righteous Mind*, s. 146–153.

přidružené ctnosti podle oblasti, kterou zušlechťují. Mnohem slibnější je vnímat ctnosti jako sociální konstrukty, které mají svůj *Sitz im Leben* v příslušné kultuře a epoše. Rozvolnění scholastické struktury, která připomínala klasifikaci biologických druhů,⁹⁵ umožňuje chápat *castitas* ne jako umírněnost (*temperantia*) aplikovanou na sexuální oblast, ale jako samostatnou ctnost se svými dějinami a významem. A právě o to usilovala tato studie.

Zadruhé, etika dnes člověka nechápe jako monádu, která se má zlepšovat ve svých mravech, ale jako osobu ve vztazích, které mají fungovat a rozvíjet se.⁹⁶ Sexuální etika neklade ani tak otázku, jak mám rozvíjet svou dokonalost tím, že budu mít své sexuální sklony dokonale pod kontrolou, ale jak mohu své sexuální sklony i celou svou sexuální identitu využít pro budování hodnotných vztahů. Je potřeba vykročit za morálku zákazů směrem k pozitivnímu ideálu sexuality integrované jak do osoby, tak do partnerského vztahu. Jinak řečeno, úkolem čistoty není jen limitovat sexualitu, ale také ji vědomě rozvíjet a integrovat do všech oblastí manželského života. Jiným způsobem se to pak může dít i v ostatních mezilidských vztazích.

Zatřetí, v dnešní katolické církvi panuje silný odpor vůči tomu, když se morální teologie zaměřuje na sexualitu v úzkém slova smyslu, tedy na to, co se děje za dveřmi ložnice. Takové moralizování najdeme v řadě starších morálních příruček a jedná se vlastně o součást dobové kazuistiky, před kterou dnes varuje papež František (*Amoris laetitia* 304).⁹⁷ Jako příklad takovéto snahy nalajnovat hřiště morální mapy jako kurt je možno uvést bratislavského profesora mons. Alexandra Spésze, který ve své učebnici *Katolícka mravouka* nejen podrobně stanovoval, co snoubenci či manželé smí a nesmí,⁹⁸ ale také jak má jednat partner toho, kdo tato pravidla porušuje,⁹⁹ případně jaký je přesný rozsah „manželské povinnosti“.¹⁰⁰ Přitom toto pojednání není prosté gynekologických ne-

⁹⁵ Karl Rahner používá podobnou metaforu, herbáře, pro snahu vytvořit co nejúplnější seznam morálních ctností. Srov. KARL RAHNER, *Novou odvahu k ctnosti*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 11.

⁹⁶ Srov. JAMES KEENAN, „Virtue ethics and sexual ethics,“ s. 189.

⁹⁷ Nejde o to, že by tyto otázky byly zcela irelevantní, ale že prefabrikované odpovědi jsou nutně nepřesné a na překážku rozlišování.

⁹⁸ Srov. ALEXANDER SPECZ, *Katolícka mravouka*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1948, s. 236–240.

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 240–242.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 244–245.

smyslu. Takové podrobné rozebírání pohlavního aktu ze strany teologů je vnímáno jako nepatřičné, vlastně jako porušení *castitas*. Pochopitelně každá společnost potřebuje základní normy, jako je manželská věrnost. Ale například starozákonní étos zůstával právě u těchto obecných pravidel a nepouštěl se do přílišných detailů. Respektoval, že manželé jsou dospělí lidé, kteří mají díky své zkušenosti specifické kompetence a za svůj vztah nesou zodpovědnost. V antickém Římě byla *pudicitia* zase starostí především vdaných žen. Ovšem bude-li morální teologie věnovat méně pozornosti tomu, co se děje za dveřmi ložnice, zbyde více prostoru pro ostatní životní situace. Stejně jako v antickém Římě, i dnes můžeme s *castitas* spojovat to, jak někdo vystupuje na veřejnosti, mluví nebo jedná s osobami opačného pohlaví. Samozřejmě tu nejde o moralizování po způsobu kazuistů. Spíš je potřeba otevírat palčivá společenská témata, jako je obtěžující chování, bagatelizace domácího a sexuálního násilí, viktimizace obětí, zesměšňování sexuální orientace nebo identity, diskriminace mladých žen, matek a žen po mateřské, nebo projevy sexismu všeho druhu. Anebo řečeno pozitivně: *castus* je ten, kdo jedná s úctou především s těmi, kteří jsou ve své sexualitě obzvláště zranitelní.¹⁰¹

Začtvrté, jak už bylo řečeno, biskupové na Druhém vatikánském koncilu kritizovali přílišný legalismus a soudní přístup v morální teologii. *Castitas* nespočívá primárně v dodržování pravidel (i když manželská věrnost je její nutnou podmínkou) ani ve vyvarování se hříchů proti ní. Ctnosti jsou teleologické, tedy zaměřené na cíl. Podle Aristotela pochopíme ctnost, když si představíme ctnostného člověka. Pokusíme-li se tuto myšlenku aplikovat na nearistotelskou ctnost *castitas*, musíme se ptát, jak vypadá *homo castus*. Můžeme uvažovat, jak se takový člověk projevuje v domácí, pracovní či společenské sféře. Nebo můžeme navázat na tradici starořímské etiky morálních vzorů a hledat příklady toho, jak někdo projevuje svou *castitas* obzvláštním způsobem, nebo ještě lépe jak se jako *castus* chová v nejobyčejnějších okamžicích svého života.

Konečně zapáté, zejména po druhé světové válce je společnost obzřetnější vůči excesům i u vlastností, které se dříve zdály žádoucí v jakékoli míře. Příkladem je pokora nebo poslušnost, u nichž cítíme, že se proti nim nehřeší jen *per defectum*, ale také *per excessum*. Podobně to může být s *castitas*. Pochopitelně ne v tom smyslu, že by byl někdo příliš věrný

¹⁰¹ Srov. Keenanovo pojetí milosrdenství, které neomezuje spravedlnost, ale připomíná, že spravedlnost se vztahuje na všechny, především na ty, kterým je nejvíce upírána. Srov. KEENAN, „Virtue ethics and sexual ethics,“ s. 192.

své ženě. Ovšem přílišná snaha o čistotu v širěji pojaté sexualitě může člověku bránit svou sexualitu hlouběji integrovat, a tak vést naplněný život. Poznamenává-li tedy Wojtyła, že je obtížné říct, co je „přehnaná čistota“, ¹⁰² pak přesně o to se musíme pokusit.

Těchto pět požadavků na současné pojetí *castitas*, vycházejících z pěti charakteristik dnešní společnosti našeho kulturního okruhu, se lépe objasní na příkladech. Začneme tím, jak lidé některých profesí mluví o sexualitě. Ať už je to učitel při hodině biologie nebo kněz při duchovním rozhovoru, čistě mluvit znamená vyjadřovat se uctivě, ale jasně: tedy vyhnout se na jedné straně banalizaci a vulgarizaci, a na druhé straně naznačování a tabuizování. Kýžený střed pak bude u každého ležet jinde. ¹⁰³

Dalším příkladem může být sociální pracovnice, která ve své službě nedokáže vyslovit sprostá slova, která jí řekl klient. Ten to pochopitelně vycítí a zneužije proti ní. Přestože čistý člověk obvykle vulgárně nemluví, může nastat situace, kdy vnitřní zábrany znemožňují člověku dobře vykonávat svou roli. Podobně by bylo možné uvést příklady učitelů či rodičů dětí, které objevují nová slova: ani je nesmí takové výrazy vyvést z rovnováhy nebo vést k hysterickým reakcím, které by jen situaci zhoršily. Střed ctnosti *castitas* tedy spočívá mimo jiné ve schopnosti používat takový jazyk, který odpovídá postavení mluvčího a situaci, ve které se nachází.

Poslední příklad: čistý mladý člověk dává svým vystupováním naději, že bude svému budoucímu partnerovi věrný, že bude spolehlivý a že ho nebude využívat. To znamená, že není v navazování vztahů zbrklý. Zároveň se ale nemůže držet úplně zpátky, jinak by ohrozil svou šanci najít si partnera. U každého tento střed bude vypadat trochu jinak a bude výsledkem obtížného rozlišování a hledání. Proto ani papež František nechce dávat pevná schémata nahrazující svědomí, ale vyzývá k jeho výchově (*Amoris laetitia* 37).

Takto vykreslená *castitas* se značně liší od toho, co najdeme ve starších učebnicích morální teologie. Může se ale taková stará dáma, jako je

¹⁰² Karol WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, s. 126.

¹⁰³ Požadavek, aby se v nauce o čistotě zohlednila více situace konkrétního člověka, vznášejí i Jean PORTER, podle něhož je potřeba modifikovat tomistický pojem *castitas* tak, aby „spojoval široké, společensky zprostředkované standardy přiměřeného chování se značnou flexibilitou na úrovni jejich osvojení jednotlivcem“. Srov. Jean PORTER, „Chastity as a virtue,“ *Scottish Journal of Theology* 58, č. 3 (2005): 289.

castitas, ještě změnit? Může omládnout a stát se atraktivní ženou jednadvacátého století? Pohled do historie ukazuje, že to možné je, ba dokonce že je to nutné. Vždyť co se nevyvíjí, je mrtvé. Pokud chtějí teologové tradici *castitas* zachovat, musí se snažit stále znovu ji reinterpretovat pro svou dobu. Jinak se z této ctnosti stane jen ozdoba zaprášených latinských knih. *Amoris laetitia* je varováním, že je to reálná alternativa.

Chastity as a Fundamental Virtue of Catholic Sexual Ethics

Keywords: Virtue Ethics; Sexual Ethics; Chastity; Augustine; Thomas Aquinas; Karol Wojtyła (1920–2005)

Abstract: Although the virtue of chastity is often presented as the cornerstone of Catholic sexual ethics, little attention has been paid in theological discussion to the origins and transformations of this concept. The present study traces the original meaning of the Roman virtues of *castitas* and *pudicitia*, their reception by the most important patristic and scholastic authors and the traditional manuals of moral theology that draw on them, and finally the most important voices of recent decades. It concludes by presenting the challenges posed to the virtue of chastity by contemporary times and proposing adequate responses.

doc. Mgr. Dominik Opatrný, Th.D.
Univerzita Palackého
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra systematické teologie
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
dominik.opatrny@upol.cz