

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra religionistiky

Obraz katolicismu v českém vědeckém ateismu mezi léty 1970 - 1989

Pavel Horák

Bakalářská práce

2011

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 22. března 2011

.....
Pavel Horák

Tuto práci věnuji svému školiteli doc. Tomáši Bubíkovi Ph.D., kterému bych tímto chtěl poděkovat za jeho obětavý přístup, pomoc, cenné rady a připomínky, jež mi poskytl při psaní této práce, čehož si nesmírně vážím.

Rovněž chci poděkovat svým rodičům, bez jejichž obrovské podpory by tato práce nikdy nevznikla.

SOUHRN

Cílem této práce je ukázat, jakým způsobem se vědečtí ateisté dívali a kritizovali katolicismus v Československu normalizační éry. Sekundární cíl práce je ukázat, jak jejich pohled a kritika katolicismus proměnila v souvislosti s počátkem pontifikátu Jana Pavla II. První a druhá kapitola uvádí do tématu vědeckého ateismu, popisují nejdůležitější osobnosti, pracoviště, periodika a rovněž se dotýká problematiky vědeckoateistického diskursu. Stěžejní část práce je třetí a čtvrtá kapitola, které jsou věnovány komplexní analýze obrazu a kritiky katolicismu. Na ně tematicky navazuje pátá kapitola, jejíž analýza je stejná, reflektuje však již dobu pouze po počátku pontifikátu Jana Pavla II. Šestá kapitola je komplexním shrnutím analýzy zobrazování a kritiky katolicismu. Dotýká se i otázky vědeckosti vědeckého ateismu.

KLÍČOVÁ SLOVA

Ateismus, vědecký ateismus, marxismus-leninismus, normalizace, katolicismus, Československo, komunismus, socialismus

ABSTRACT

The aim of this project is to show how scientific atheists viewed and criticized Catholicism in normalizing Czechoslovakia. The secondary aim is to show, how they changed their framework of criticism and view in connection with pontificate John Paul II. The first two chapters are introductory, describing the basic facts about scientific atheism, main personalities, periodicals, departments and also discursus of the scientific atheism. Chapters three and four are the primary parts of this project. Their aim is similar with the name of this project – try to show the analysis of criticism and view of Catholicism by scientific atheism. The following fifth chapter is same as the previous ones, but the main focus of analysis is on the time of pontificate John Paul II and later. The sixth chapter is final. And try to summarize the facts about viewing and criticizing Catholicism. It also solves the question of scholarship (scientism) of the scientific atheism.

KEY WORDS

Atheism, scientific atheism, Marxism–Leninism, normalizing period, Czechoslovakia, communism, Catholicism, socialism

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Pavel HORÁK**
Osobní číslo: **H08154**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Obraz katolicismu v českém vědeckém ateismu mezi léty
1970 - 1989**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v ý p r a c o v á n í :

- 1) Teoretická východiska vědeckého ateismu marxisticko-leninské filozofie
- 2) Historický nástin problematiky v Československu - pracoviště, osobnosti, významné publikace, časopis Ateizmus aj.
- 3) Povaha kritiky katolicismu v první fázi normalizace - 70. léta
- 4) Možné změny v důrazech a povaze této kritiky v souvislosti se zvolením K. Wojtyly papežem - 80. léta
- 5) Komplexní obraz katolicismu ve světle této kritiky
- 6) Závěrečné shrnutí problematiky

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury: **viz příloha**

Vedoucí bakalářské práce:

doc. Mgr. Tomáš Bubík, Ph.D.
Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2011**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Příloha zadání bakalářské práce

Seznam odborné literatury:

Bubík, T.: České bádání o náboženství ve 20. století. Pavel Mervart, 2010. Bubík, T.: Úvod do české filozofie náboženství. Univerzita Pardubice 2009 Foret, Miroslav: Specifika sociologického zkoumání náboženské víry. In: Sociologický časopis 1986/1. Gabriel, Jiří; Nový, Lubomír; Zouhar, Jan (eds): Česká filozofie ve 20. století. Brno 1995. Hodovský, Ivan: Co znamená pojem konce kritiky náboženství v díle K. Marxe? In: Filosofický časopis 4/1982. Hodovský, Ivan: K otázce marxistické kritiky náboženství. In: Filosofický časopis 5/1980. Hodovský, Ivan: Vědecký ateismus v období výstavby rozvinuté socialistické společnosti. In: Filosofický časopis 5/1985. Hodovský, Ivan: Víra a věda. In: K aktuálním otázkám vědeckého ateismu. Praha 1974. Křenek, F., Pavlincová, H., Podveská, Z.: Světonázorová a hodnotová orientace obyvatelstva ČSSR staršího 15 let ve vztahu k náboženství a ateismu. Brno 1982. Loukotka, Jiří: Ateismus a umělecká tvorba. In: Filosofický časopis 4/1982. Loukotka, Jiří: Náboženství a ateismus. Svoboda, Praha 1977. Loukotka, Jiří: O náboženství a umění. Horizont, Praha 1974. Loukotka, Jiří: Příspěvek k otázce církevně náboženských a socialistických společenských tradic. In: Filosofický časopis 6/1962. Loukotka, Jiří: Úvodem k monotematickému číslu Filosofického časopisu ČSAV k aktuálním otázkám vědeckého ateismu. In: Filosofický časopis 5/1980. Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století. Brno 1993. Nešpor, Z., Ne/náboženské naděje intelektuálů, Scriptorium, Praha 2008. Pavlincová, Helena: Základní tendence světonázorové orientace školní mládeže jihomoravské vesnice Prušánky. In: Ateismus, 1980. Sekot, Aleš: Deset let Ústavu vědeckého ateismu ČSAV. In: Filosofický časopis, 4/1982. Zouhar, Jan: Ideová diskuse k problematice a úrovni vědeckého ateismu v ČSSR. In: Filosofický časopis 2/1985. Zouhar, Jan: K některým otázkám silně religiózních lokalit. In: Náboženství v lidových tradicích jižní Moravy. Horizont, Praha 1984. Zouhar, Jan: Studie k dějinám českého myšlení 20. století. Brno 1999.

OBSAH

Úvod.....	10
1. Vymezení základních pojmů.....	12
1.1 Ateismus.....	12
1.2. Vědecký ateismus.....	13
1.2.1 Vědeckost vědeckého ateismu	15
1.3 Náboženství podle vědeckého ateismu	16
2. Historické a další souvislosti.....	20
2.1 Historické souvislosti	20
2.2 Hlavní představitelé českého vědeckého ateismu 70. a 80. let	21
2.3 Vědeckoateistická pracoviště	24
2.4 Periodika	26
3. Obraz katolicismu	29
3.1 Zobrazování katolického způsobu myšlení, chápání světa a člověka	30
3.2 Zobrazování historických událostí spojovaných s katolicismem.....	33
3.3 Obraz sociálních hledisek v katolicismu.....	34
4. Kritika katolicismu.....	36
4.1 Kritika katolického způsobu myšlení, chápání světa a člověka.....	36
4.2 Kritika historických událostí spojovaných s katolicismem.....	38
4.3 Kritika sociálních hledisek v katolicismu	41
5. Pontifikát Karola Wojtyły a vědecký ateismus.....	43
5.1 Evangelizace světa, Evropy a východní politika.....	43
5.2 Otázka člověka, lidských práv a modernizačních trendů v teologii.....	45
6. Závěr	47
Bibliografie	50

ÚVOD

Čeští vědečtí ateisté normalizační éry se na náboženství dívali a kritizovali jej z mnoha úhlů pohledu. Vnímali jej jako překážku pokroku lidstva v jeho emancipaci a cestě k humanitě. V této práci se pokusím zodpovědět dvě otázky: jak čeští „vědečtí ateisté“ v normalizačním Československu zobrazovali a kritizovali katolicismus (v rámci této práce se jedná pouze o římskokatolickou církev). Druhý cíl práce je prokázat, zda se toto zobrazování a kritika katolicismu nějakým způsobem změnila v souvislosti s pontifikátem Karola Wojtyły, který započal v roce 1978. Moje pracovní hypotéza je, že se úhel pohledu i kritiky po roce 1978 v souvislosti s Wojtyłovým zvolením změnil, protože Wojtyła byl silný antikomunista a tento jeho světonázor se promítal i do politiky, jakou Vatikán poté vedl.

V první kapitole vymezím základní pojmy této práce: ateismus, přístup tzv. vědeckého ateismu, marxisticko-leninský diskurs, cíle vědeckého ateismu a jeho metody. V další kapitole budu pokračovat uvedením do historických souvislostí normalizačního Československa vzhledem k postavení katolické církve, představením nejdůležitějších osobností českého vědeckého ateismu té doby, nejvýznamnějších pracovišť a nejdůležitějších periodik. Ve třetí a čtvrté kapitole se pokusím analyzovat, jak vědečtí ateisté ve svých pracích katolicismus zobrazovali a kritizovali – výsledkem této analýzy by měla být typologie nejdůležitějších znaků zobrazování a kritiky. Analýza proměny zobrazování a kritiky katolicismu v souvislosti s Wojtyłovým pontifikátem je cílem další kapitoly – výsledkem by měl být přehled nejdůležitějších změn, proměn a nových typů kritiky. Šestá kapitola nabízí komplexní shrnutí problematiky.

Stav bádání ve věci normalizačního českého vědeckého ateismu odpovídá době – tato problematika nebyla prozatím systematicky probádána. Co se samostatných monografií týká, nebyla vydána žádná, některé se však částečně touto problematikou zabývají. Dále k tomuto tématu bylo publikováno několik odborných článků badatelů, kteří se touto problematikou sice zabývají, ale pouze okrajově. Z českých autorů můžeme jmenovat religionisty Tomáše Bubíka a Davida Václavíka, sociologa Zdeňka R. Nešpora a historika Jaroslava Cuhru. Nutno dodat, že pohledem opačným, tedy situací katolické církve za socialismu se u nás zabývá více autorů: za všechny zde budu jmenovat pouze historiky Václava Vaška, Jiřího Hanuše a Stanislava Balíka. Co se

zahraničních autorů týká, marxisticko-leninským vědeckým ateismem a studiem náboženství v SSSR se zabývá profesor James Thrower z Aberdeenské univerzity, výhradně českým vědeckým ateismem však nikdo.

Metody, které v práci použiji, jsou trojího druhu: jedná se o analýzu a deskripci textů primární literatury. Dále historiografické metody (2. kapitola) a přístup „teoreticko-analytický“, který použiji k reflektování a teoretizování jak o „vědeckosti vědeckého ateismu“ (viz 1. kapitola), tak k vytvoření typologií v druhé polovině práce. Práce je založena na analýze primární literatury. V této práci budu vycházet z konceptu ateismu, jako negace Boha, bohů, božské podstaty a jiných nadpřirozených bytostí či nadpřirozeného původu světa nebo světového řádu. Koncept náboženství, tak jak jej vysvětlují vědečtí ateisté, bude nastíněn v první kapitole.

1. VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ

Tato kapitola definuje základní pojmy důležité pro tuto práci. Začneme s pojmem ateismus z pohledu religionistiky, definicí vědeckého ateismu,¹ jeho metodologických přístupů a pohledu na náboženství.

1.1 Ateismus

Existuje mnoho definic ateismu. Pro potřeby naší práce si zde definujeme ateismus jak z pohledu religionistiky, tak i z pohledu vědeckých ateistů, který si také podrobně rozebereme v další části této kapitoly. Handbuch religionswissen-schaftlicher Grundbegriffe definuje ateismus jako: „Bohaprázdnost“, v užším slova smyslu popření existence boží, nebo bohů, odvozuje se z řeckého *átneos*, *atheótes*. Použití termínu se liší podle zamýšleného pojetí boha či myšlenky na boha.²

Obecně lze říci, že ateismus je názor vycházející z vědomého popírání jakékoliv supra-naturální entity, entit, původu světa, lidí či světového řádu. Český ateismus ve dvacátém století nabýval rysů, kromě ateismu vlastních, také ryze antiklerikálních. Tyto rysy jsou kromě marxistického proudu spojeny s volnomyšlenkářským hnutím, ve kterém se tyto tendence dělily do dvou proudů – pozitivistického a marxistického.³ Společné pak byly oběma těmito tendencím dvě základní intence: „Zprvce to byl osvícenský názor, že náboženství je kvůli své iracionalitě překážkou v poznání, a zadruhé striktní antiklerikalismus.“⁴

Pro české intelektuály nebyl ateismus jen určitým vnitřním postojem, ale i vyjádřením odklonu od vlivu a moci Říma a Vídně⁵ (v rámci první poloviny 20. století) či později jeho tzv. „vědecká“ podoba, spojovaná hlavně s nástupem komunismu v Československu, která byla manifestací nejen odklonu od Vatikánu (Říma), ale institucionální podoby římskokatolické církve jako takové.

¹ Pokud budeme v rámci této práce používat spojení „vědecký ateismus“ či „vědečtí ateisté“, vždy tím myslíme vědecký ateismus marxisticko-leninský či marxisticko-leninské teoretiky vědeckého ateismu v Československu let 1970 – 1989 a pouze a jen tyto. Cíl a intence této práce nereflektují vědecký ateismus soudobý – viz Richard Dawkins aj.

² Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Matthias Laubschner (Hrsg), „Atheismus“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Band II*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1990, s. 97.

³ David Václavík, „Český ateismus ve dvacátém století“, *Soudobé dějiny*, 2007, XIV / 2 – 3, s. 476.

⁴ *Ibid.*, 476.

⁵ V době vznikající Československé republiky se v souvislosti s tímto razilo heslo: „Skoncovali jsme s Vídní, skoncujeme i s Římem“.

1.2 Vědecký ateismus

Jiří Loukotka, jeden z hlavních teoretiků vědeckého ateismu v Československu, jej definuje jako disciplínu filozofickou, která se v rámci marxisticko-leninského diskursu zabývá primárně problematikou náboženství, a s ním spojených fenoménů.⁶ Loukotka a někteří tehdejší vědečtí ateisté tvrdili, že „vědecký ateismus je samostatný vědní obor“.⁷

Problematikou definice náboženství v rámci marxisticko-leninského vědeckého ateismu se budeme zabývat v další části této kapitoly. Jak uvádí Loukotka dále: „Marxistický vědecký výklad náboženství je *ateistický*, a tudíž marxistická věda o náboženství předpokládá vědecký ateismus už jako své teoretické východisko a metodologický základ.“⁸ Loukotka shrnuje definici vědeckého ateismu s tím, že: „Vědecký ateismus je disciplína filozofická a jejím předmětem je teismus jako náboženská filosofie, kritika jeho náboženských předpokladů a východisek.“⁹

Pokud bychom měli shrnout význam pojmu marxisticko-leninský vědecký ateismus, tak marxismus odkazuje na Marxovu filozofii¹⁰, kterou V. I. Lenin rozvíjí a de facto prosazuje jako základní kámen ideologie komunistické strany nejen v Rusku, ale i ve zbytku zemí, kde komunisté převzali moc. Ateismus v tomto jejich podání popisují jako vědecký, neboť se opírá o poznatky moderní vědy. Odvolávání se na vědu, přesněji řečeno na poznatky moderních přírodních věd, je esenciální pro vědecký ateismus a na tomto východisku stojí celý vědecký ateismus. Podle vědeckých ateistů je věda nutně materialistická, neboť i svět je materiální – objektivně daný. Věda jako taková je chápána jako nástroj k ovládnutí přírody. „S vědou a rozvojem vědeckého poznání“¹¹, napsal Loukotka, „je nerozlučně spjat ateismus jako uvědomělé odmítání existence nadpřirozených sil (bohů), neboť věda je přirozenou negací náboženství.“¹² Podle vědeckého ateismu věda reprezentuje proces demystifikace, sekularizace, vymaňování

⁶ Jiří Loukotka, „K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu,“ *Ateizmus*, 1980, č. 2, s. 122.

⁷ *Ibid.*, 122.

⁸ *Ibid.*, 122.

⁹ *Ibid.*, 129.

¹⁰ Nejde pouze o Marxovo známé tvrzení, že náboženství je opium lidstva. Svoji filozofii postavil na kritice filozofie J. G. F. Hegela – převrátil ji. Nikoli dialektický vývoj ducha, ale dialektický vývoj společnosti a jejích vnitřních procesů. Jedná se o tzv. *dialektický a historický materialismus*. Dále *učení o nadhodnotě*, pomocí které vlastníci výrobních prostředků vykořisťují proletariát. Cíl viděl v beztrždní společnosti, kdy výrobní prostředky budou ve vlastnictví všech. Náboženství bral jako jednu z překážek na cestě k takovéto společnosti.

¹¹ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 11.

¹² *Ibid.*, 11.

z kompetence bohů; je to proces osvobození rozumu a člověka z područí náboženské víry.¹³ Vědeckým ateismem nerozumí pouhou negaci boha či bohů, ale jeho teorii rozpracovávají jako celou „vědu“ o překonání náboženství – nejedná se pouze o jeho kritiku, ale také o to, čím bude nahrazeno.

Ve spisech vědeckoateistických autorů se můžeme dočíst, že „vědecký ateismus je svým charakterem hluboce pozitivní, neboť vědeckoateistická výchova má humánní, emancipační cíl a smysl“.¹⁴ Tyto atributy vědeckého ateismu jsou spjaty s jeho hlavním cílem, kterým je emancipace člověka a tzv. „nové humanita“.¹⁵ Tato *nová humanita* je prakticky totožná s cílem komunismu *sui generis* – vytvoření beztřídní komunistické společnosti. S čímž je samozřejmě spojeno i vytvoření „nového člověka,“ což bylo sekundárním cílem komunismu. Idea humanity či humanismu však není novinkou, s kterou přichází vědecký ateismus, nýbrž je pro české myšlení 20. století jednou z nosných idejí (např. stejně jako již zmiňovaný antiklerikalismus). Jejimi typickými představiteli byli například T. G. Masaryk či za socialismu Milan Machovec¹⁶ a Vítězslav Gardavský¹⁷, coby zástupci z řad komunistů – filozofů, usilujících o určitou formu dialogu křesťanství a marxismu.

Vědecký ateismus má dle samotných vědeckých ateistů dvě možná metodologická pojetí, která se vzájemně doplňují. Jedná se o tzv. *negativní* a *pozitivní* aspekt.¹⁸ Negativním aspektem se rozumí kritika náboženství a snaha o jeho překonání a dekonstrukci. Pokud je toto splněno, nastupuje poté *pozitivní aspekt*, který má již navázat na „nově vytvořené podmínky“ a jeho cílem je dovedení společnosti k výše

¹³ Ibid., 11 – 12.

¹⁴ Jan Zouhar, *BSP - Na pomoc světonázorové výchově: Principy, formy a metody vědeckoateistické výchovy*, Vítkovice: Kihovna domu ROH Vítkovice, s. 4 – 5.

¹⁵ Komunistická beztřídní společnost, kde budou všichni spokojeně žít bez útlaku náboženství či kapitalismu, nezávislí na přírodních procesech. Čeští teoretikové vědeckého ateismu, primárně Loukotka, píší o nové humanitě jako stavu, kdy si člověk de facto uvědomí, co to znamená být člověkem a pochopí a uvidí vazby, které mu brání v jeho růstu jak společenském, tak duchovním (vnitřním). Existence této nové humanity je podmíněna ovládnutím přírodních a společenských procesů pomocí vědy, které stojí v cestě existence této koncepce. Viz Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 13.

¹⁶ M. Machovec (1925 – 2003) byl jedním z hlavních iniciátorů dialogu mezi marxisty a křesťany, společně např. s E. Frommem. Označován za jednoho z inspirátorů Pražského jara, později signatář Charty 77. Jeho nejznámější kniha je *Ježíš pro moderního člověka* (česky vyšla až v 90. letech), dříve vyšla v Německu pod názvem *Jesus für Atheisten*.

¹⁷ V. Gardavský (1923 – 1978) byl stejně jako Machovec marxista reformního ražení. Tvrdil, že pro sebezpočtení marxismu je důležité pochopit křesťanství, neboť obojí je produktem téže kultury. Za jeho stěžejní práci je pokládána mnohokrát překládaná monografie *Bůh není zcela mrtev* (poprvé vyšla v roce 1967).

¹⁸ Více o těchto dvou aspektech se můžeme dočíst např. v: Ivan Hodovský – Josef Karola, „Aktuální otázky vědeckoateistické teorie, propagandy a výchovy,“ *Ateizmus*, 1985, č. 3. s. 248 – 259.

zmíněné *nové humanitě*, jež je výsledkem obou těchto aspektů vědeckého ateismu. Sami vědečtí ateisté tvrdí, že vědecký ateismus je svou podstatou *pozitivní* – protože vede člověka a společnost vstříc novým „šťastným zítřkům“ v novém společenském uspořádání – *nové humanitě*. A dále zdůrazňují, že jsou potřebné obě tyto metodologické koncepce, aby byly cíle vědeckého ateismu splněny ve všech jeho bodech.

1.2.1 Vědeckost vědeckého ateismu

Každá věda je definována svým předmětem a metodou. Cílem vědeckého ateismu je poražení, zničení, dekonstrukce náboženství a s ním spojených forem myšlení a organizace společnosti. Druhým stupněm je pak vytvoření společnosti nové. Metody k tomuto cíli použité jsou *negativního* a poté *pozitivního* charakteru – jak již bylo řečeno výše.

Věda je systém poznatků, které se týkají fyzického světa a jeho jevů, a je postavena na objektivním pozorování a systematických experimentech; obecně platí, že věda je snaha o získání znalostí o obecných pravdách či elementárních zákonech světa.¹⁹

Diskutabilní je, zda budeme považovat vědecký ateismus za vědu, či přesněji řečeno, zda vědecký ateismus přistupuje k cíli svého zkoumání „vědecky“. Vezmeme-li si jen, že „propojení vědy s politikou se během socialistické éry považovalo za samozřejmé“.²⁰ Valná část vědeckých ateistů se přímo ve svých statích zaštiťovala názory a projevy soudobých vysokých komunistických funkcionářů – například „hlavním ideologem strany“ Vasilem Bil'akem,²¹ ale i jinými – Gustávem Husákem či přímo Stalinem. Vzory inspirace byli i tzv. „klasikové“ marxismu-leninismu – tedy Karel Marx, Bedřich Engels a Vladimír Iljič Lenin. Na tezíh²² zmíněných inspirátorů jsou postaveny všechny práce českých vědeckých ateistů. Ovšem jsou jimi přejímány v takové míře a s takovým akcentem, že jsou prezentovány jako nevyvratitelné a nutně

¹⁹ „Science“ [online], *Encyclopædia Britannica*, 2009 [cit. 2010-12-07], URL: < <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/528756/science> >.

²⁰ Tomáš Bubík, *České bádání o náboženství ve 20. století*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 167.

²¹ *Ibid.*, s. 167.

²² Jedná se o pohled na náboženství, společnost, dějiny, vědu a další.

„pravdivé“ axiomy – což ostatně pro vědecké ateisty i celý diskurs vědeckého ateismu byly. V tomto tkví zásadní problém ve „vědeckosti“ vědeckého ateismu – staví ideologii nad vědeckou metodologií, která je jí tím prakticky podřízena. Dokonce o sobě tvrdí, že dialekticko-materiální filozofie je schopna odpovědět na všechny důležité otázky po podstatě světa a smyslu lidského života.²³ Toto si žádá věda ve své podstatě nenárokuje, naopak na tyto otázky ani odpovědět nemůže.

Marxisticko-leninský vědecký ateismus o sobě tvrdí, že je vědeckou filozofií (viz Loukotka), ale čím je podle názoru vědeckých ateistů tato filozofie vědecká? Vědečtí ateisté tvrdili, že vědeckost jejich vědy (filozofie) je postavena na vědeckém poznání. Nicméně každá věda zkoumá svůj předmět bádání pomocí metod, *jež jsou vlastní danému oboru*. Vědecký ateismus na náboženství ovšem hledí prizmatem ideologicky zabarveným, proto nikdy nemůže náboženství poznat úplně (nicméně kdo může?). Ale takto vysoké ideály si ani neklade, jeho stěžejní cíl je poznat náboženství do té míry, aby poté mohl určit, jak jej co nejefektivněji zničit a nahradit „novou humanitou“.

Tyto tendence se samozřejmě projevovali i v tom, jak byl zobrazován a kritizován katolicismus v pracích vědeckých ateistů – byly vybírány téměř jen samé znevažující příklady, na kterých se snažili vědečtí ateisté „vědecky dokázat“, jak je katolicismus negativní, „zlý“ a celkově je ve své podstatě proti ideálu „lidství“ či pokroku obecně.²⁴

Předmětem vědeckého ateismu je v první řadě náboženství. Jak náboženství vědečtí ateisté definovali, jaké byly dle nich příčiny jeho vzniku a trvání, bude předmětem další části této kapitoly. Dotkneme se i vztahu vědeckého ateismu a religionistiky a také problematiky užívání pojmu náboženství v diskursu vědeckoateistickém a používání tohoto pojmu v této práci.

1.3 Náboženství podle vědeckého ateismu

Než však přistoupíme k samotné definici pojmu náboženství v očích vědeckého ateismu, je třeba říci, že na tomto místě se problematikou zobrazování pojmu

²³ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 13.

²⁴ Tyto tendence budou detailněji rozvinuty ve třetí kapitole této práce.

náboženství (resp. katolicismu) v diskursu vědeckého ateismu dotkneme pouze v základních bodech, pečlivěji bude tato problematika rozebrána v kapitole 3.

Vědečtí ateisté ve svých spisech stále mluví o překonání *náboženství*. V rámci vědeckého ateismu neexistuje jedna ucelená definice náboženství. Největším problémem je, že pojem náboženství v rámci vědeckého ateismu ve svém významu neskrývá nic jiného než abrahámovské tradice – konkrétněji křesťanství. V českých podmínkách hlavně římský katolicismus. Pojem náboženství a římský katolicismus tedy často ve většině prací prakticky splývají, i když se mluví o náboženství obecně. Pro vědecký ateismus byl katolicismus největším ideovým soupeřem jak v 50. letech 20. stol. v Československu, tak i později. Je jasné, že římskokatolická církev byla nejčastějším terčem kritiky vědeckého ateismu. Pro podporu našich tvrzení uvedeme několik příkladů:

„Náboženství je složitý společenský jev, je to komplex náboženského vědomí, náboženských obřadů (kultu) a náboženských organizací (církví). Náboženské vědomí má dvě roviny: náboženskou psychologii – jednotlivé náboženské představy, city a nálady věřících, a náboženskou ideologii – systematicky rozpracovaný výklad dogmat a mýtů a jejich teologické odůvodnění.“²⁵

Nebo Ivan Hodovský hovoří o krizi náboženství: „... soudobá náboženská krize se může stát prostředkem obnovy, modernizace, a tím nového vzepětí náboženského života. Krize se má stát popudem a podnětem k obnově původních „čistých“ forem křesťanského života.“²⁶ Nakonec uvedeme Jiřího Loukotku:

„Dějiny náboženství jsou jedinou souvislou řadou opakování jedněch a týchž tvrzení, jednoho a téhož mechanismu „dokazování.“ (...) Zjevené „božské“ pravdy proto nepotřebují vlastně ani důkazu. Jsou platné absolutně a proti lidskému (přirozenému) poznání představují poznání „vyšší“. (...) Víra je nadřazena poznání a vědě. Rozum se vždy musí bezpodmínečně podřídít víře, filosofie musí sloužit teologii, věda si nemůže a nesmí nárokovat poznání pravdy, která by odporovala náboženským představám a názorům (dogmatům).“²⁷

Je zřejmé, že k popisu náboženství používají pojmy jako: církev, dogma, teologie, víra atd. Tyto pojmy jsou spjaté prakticky jen s jedním náboženstvím. Již pojem

²⁵ Jiří Loukotka – Jiří Svoboda – Jan Zouhar, *Vědeckoateistická výchova pro středné školy*, Bratislava: SPN, 1983, s. 14 – 15.

²⁶ Ivan Hodovský, „Véra a věda,“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*, Praha: Horizont, 1974, s. 12.

²⁷ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 9 – 10.

náboženství je problematický – tento pojem totiž odpovídá pouze abrahámovským tradicím.²⁸ Není možné aplikovat úspěšně tento pojem (koncept) např. na indické tradice, protože jim vůbec neodpovídá. Pojem *náboženství* ve své podstatě, jak mu rozumí většina euro-americké civilizace, je dílem křesťanské teologie.²⁹

Nyní k pojmu náboženství ve vědeckém ateismu obecně, kdy vědečtí ateisté měli snahu popisovat a zahrnout pod tento pojem všechna náboženství světa, která znali. Nejčastějším příkladem náboženství v pracích vědeckých ateistů je obraz náboženství jako převráceného, fantazijního pohledu na svět, který se vyvinul na určitém stupni lidského a společenského vědomí, nejčastěji ze strachu a neporozumění přírodním silám, které si člověk zbožštil. S postupným vývojem společnosti bylo možno tento názor překonat (např. pomocí vědeckého poznání). Podle vědeckých ateistů však náboženství přešlo do institucionalizované podoby, za účelem ovládnutí společnosti po všech stránkách. Vědecký ateismus proklamoval, že náboženství zmizí samo, že se přežije. Cílem vědeckého ateismu bylo však tento proces určitým způsobem urychlit.

V závěru této části nastíníme krátce vztah religionistiky a vědeckého ateismu. V prvé řadě je třeba říci, že religionistika byla označována za *buržoazní vědu o náboženství*. Religionistika byla většinou kritizována proto, že se snažila stavět k objektu svého bádání nezaujatě, což ale v očích vědeckých ateistů vedlo vždy k tomu názoru, že existenci náboženství obhajuje.³⁰ Loukotka se dotazoval, zda by měl vědecký

²⁸ Například již svým označením – náboženství, či latinsky *religio*. Tyto pojmy vznikly ve své podstatě jen k označení, pojmenování buď původně evropských náboženství (*religio* ve starém Římě a od něj později odvozené anglické *religion*) či jako označení již zavedeného náboženství – křesťanství. Oba tyto koncepty – jak náboženství (jakožto obecné označení toho, jak jej chápe naše západní civilizace) tak křesťanství jsou spolu v korelačním vztahu. Centrum křesťanství se primárně přesunuje do Říma. Původní latinské slovo *religio* se naplňuje významem slova (pojmu) křesťanství. Tento koncept s sebou nese další skutečnosti jako například: Víra (již tohle slovo je esenciální pro abrahámovské tradice) v jednoho boha, život po smrti v nebi (popřípadě v očistci), čekání na mesiáše, vlastnictví posvátného textu, zjeveného bohem, přesvědčení o tom, že pouze tohle náboženství je to jediné pravé (i slovo pravé, odvozeno od správné, či resp. v češtině od pravda, je ve své významové podstatě odvozeno z Bible, kdy Ježíš říká: Já jsem pravda... apod.). Celkový náš pojmový aparát je produktem filozofie a její „dcery“ – křesťanské teologie. Pro popisování jiných než abrahámovských tradic – například již zmíněných indických je pro nás příznačné používat náš pojmový aparát (který je ovšem teologický, jak již bylo řečeno) a proto nikdy nemůže odpovídat například indickým konceptům chápání.

²⁹ Srov. např. Rao, S. N. Balagangadhara, *“The heathen in his blindness...” Asia, the West and the dynamic of religion*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994, 563 s.; Jacques Derrida, *Víra a vědění*, Praha: Mladá fronta, 2003. 132 s. nebo Petr Vopěnka, *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*, Praha: Práh, 2000. 920 s.

³⁰ Méně často pak byla religionistika přejímána pod marxisticko-leninský vědecký ateismus. Viz. např. Dmitrij M. Ugrinovič, *Úvod do teorie marxistické vědy o náboženství*, Praha: Sekretariát pro věci církevní min. kultury ČSR, 1983. 174 s. nebo Vladimír Vanýsek, „Věda o náboženství,“ In: *Boží a lidé*, Praha: [s. n.], 1966. s. 84nn.

ateismus používat metod religionistiky. Tvrdil, že „předmět vědeckého ateismu je chápán širě.“³¹ Na výše zmíněnou otázku odpovídal negativně, neboť měl za to, že badatelský záběr vědeckého ateismu je mnohem širší než religionistiky. Dle něj je překročení tohoto záběru např. v analýze „teologick[ho] učení, náboženské filozofie a různé, například přírodovědecké kritiky náboženství“.³² Oproti tomu se domníval, že výše uvedené skutečnosti, jako jsou fenomény spadající do filozofie náboženství či přírodovědecké kritiky náboženství, religionistika nezkoumá.³³ Jinou pozici již zastával Ivan Hodovský, Loukotkův nástupce, který sice uznával prospěšnost i nutnost faktické existence religionistiky jako vědního oboru, nicméně vědecký ateismus byl pro něj stále na prvním místě. Podle něj měl vědecký ateismus využívat religionistických metod a poznatků k účinnějšímu boji proti náboženství.

³¹ Jiří Loukotka, „K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu,“ *Ateizmus*, 1980, č. 2, s. 122.

³² *Ibid.*, s. 122.

³³ Která se v současné době jeví také jako tzv. vědecký ateismus, presentovaný např. Richardem Dawkinsem.

2. HISTORICKÉ A DALŠÍ SOUVISLOSTI

V této kapitole si nastíníme situaci počátku sedmdesátých let 20. stol. – zaměříme se na problematiku vztahu státu a katolické církve, včetně vzniku skupiny *Sdružení katolických duchovních* a její stručný vývoj. Dále představíme hlavní osobnosti českého vědeckého ateismu té doby, odborná pracoviště a přehled nejdůležitějších periodik.

2.1 Historické souvislosti

Abychom pochopili změny v období tzv. normalizace, je třeba začít s reflexí událostí roku 1968. Tento rok završil, jak známo, trend „uvolňování“ socialistického režimu. Církev předkládaly státu – zastoupeném Státním úřadem pro věci církevní Ministerstva kultury³⁴ ČSR (SPVC MK ČSR) – různé požadavky³⁵, které se setkaly většinou s pozitivní odezvou. Bylo to dáno mj. i tím, že ve vedení SPVC byl tým vedený socioložkou Erikou Kadlecovou³⁶, která sice obhajovala socialismus, ale reformního ražení. Nicméně celé vedení SPVC bylo v červenci 1969 vyměněno a tento trend „dialogu“ marxismu a křesťanství skončil. Od téhož roku je SPVC pověřeno vedoucí úlohou v rámci církevně-politických záležitostí. Sekretariáty byly dva – jeden pro České země a druhý pro Slovensko. Do čela SPVC se dostal Karel Hruža – bývalý vedoucí SPVC před Kadlecovou. Byl nastartován proces „konsolidace“ s církvemi. Jako hlavní výsledky činnosti tohoto procesu můžeme označit: Omezení, resp. úplné zakázání jakýchkoliv církevních slavností pod širým nebem – církve měly být zahrnány do kostelů, zrušení pobočky katolické teologické fakulty v Olomouci na přelomu let 1970 a 1971, ztížení podmínek pro výuku náboženství a obecně práce s mládeží, kněží měli vyučovat bez nároku na mzdu, snaha o ovládnutí veškerého církevního tisku

³⁴ Do roku 1968 se jednalo o Ministerstvo Kultury a informací, od roku 1969 jen o ministerstvo kultury, pod jehož přímé vedení spadalo i SPVC.

³⁵ Např. propuštění některých duchovních z vězení, revize procesů z padesátých let, ustanovení pobočky katolické teologické fakulty v Olomouci v červnu 1968, rehabilitace řady biskupů, kteří se později ujali svých úřadů atd.

³⁶ Erika Kadlecová (1924) v letech 1968 a 1969 byla vedoucí SPVC. Předtím se podílela na přípravě několika sociologických výzkumů religiozity v Československu. Sama sebe považovala za reformní komunistku, přesvědčenou o nutnosti zániku náboženství, jen se mu k tomu za socialismu nemělo podle ní viditelně napomáhat (viz. Zdeněk R. Nešpor, cit. dílo, s. 281nn.). Za své postoje v duchu pražského jara byla z vedení SPVC odvolána a poté pracovala jako účetní v řemeslnické dílně. Do vědeckého či politického dění se již pak nijak neangažovala.

zřízením *Ústředního církevního nakladatelství* vládou a v poslední řadě to byla iniciativa k vytvoření „kolaborantské“ skupiny *Sdružení katolických duchovních Pacem in terris*.

Sdružení katolických duchovních Pacem in terris je pojmenované po slavné encyklice papeže Jana XXIII., vzniklo s „posvěcením“ KSČ, aby „svou činností pozitivně ovlivňovalo občansko-politické postoje co největší části duchovenstva“.³⁷ Bylo založeno 31. srpna 1971 a svou činnost ukončilo s pádem vlády dne 7. prosince 1989. Sdružovalo přes jeden tisíc členů z Českých zemí i Slovenska. U nás to byla přibližně jedna třetina kněží (726), na Slovensku čtvrtina (350).³⁸ Spolupráce sdružení s režimem nebyla ovšem tak významná, jak si komunisté představovali – většina duchovních tam vstoupila jen proto, aby měla státní souhlas a spíše z nutnosti než z vnitřního přesvědčení – právě proto se nejednalo o ryze režim podporující uskupení. Toto sdružení ve své činnosti moc úspěšné nebylo a po nástupu Wojtyły na papežský stolec bylo zrušeno dekretem *Quidam episcopi* v roce 1982. Dekret zakazoval jakékoliv kněžské uskupení, které by jakýmkoliv způsobem mohlo či chtělo prosazovat politické cíle. V ČSR však toto sdružení i přes jeho zrušení pokračovalo ve své činnosti dále, přestože o jeho nelegitimitě vědělo čím dál více věřících.

2.2 Hlavní představitelé českého vědeckého ateismu 70. a 80. let

Pro český vědecký ateismus byla zcela zásadní osobnost **Jiřího Loukotky**³⁹ (1925 - 1981). Nebudeme přehánět, když Loukotku označíme za hlavního metodologa normalizačního vědeckého ateismu. Pokud bychom se podívali do Loukotkova životopisu, zjistili bychom, že do KSČ vstoupil již ve dvaceti letech. Někteří současní badatelé ovšem naznačují pochyby o jeho „víře ve vědecký ateismus“ a tvrdí, že Loukotka měl především vlastní zájmy a vědecký ateismus byl jen pragmatickým

³⁷ Ibid., 94.

³⁸ Ibid., 21.

³⁹ Vystudoval FF UK, obory dějepis a filozofie. V letech 1949 – 1954 pracoval jako učitel ve Vlčnově, poté jako školní inspektor a ředitel gymnázia v Uherském Brodě. V roce 1966 se habilitoval v oboru dějiny filozofie, v roce 1971 byl jmenován vysokoškolským profesorem. V letech 1970 – 1976 byl ředitelem Ústavu marxismu-leninismu Vysoké školy Zemědělské a v letech 1972 – 1981 ředitelem Ústavu vědeckého ateismu ČSAV v Brně. Jeho nejstěžejnější díla jsou: *Humanismus v naší národní tradici a dnešek* (1974), *O náboženství a umění* (1974, 2. vyd. 1977) a *Vědecký ateismus a světonázorová výchova* (1979).

postojem.⁴⁰ Jak to bylo s jeho „přesvědčeností“ o vědeckém ateismu se s jistotou zřejmě nedovíme, faktem je, že například jeho „oblíbené“ téma – vztah náboženství a umění měl postavený na studiu sovětských autorů, protinábožensky zaměřených. Jeho definice náboženství byla inspirována Engelsovým *Anti-Dühringem*, na jehož podkladě uvedl svou vlastní: Náboženství jako soubor předvědeckých, nerozvinutých předpokladů, fantastických odrazů skutečného světa, odpovídající úrovni vývoje společnosti. Tuto tezi nezměnil ani nijak nerevidoval či nerozvinul. Co se týká katolicismu, samozřejmě jej kritizoval jako jeho kolegové, ovšem nepatřil k těm „nejtvrdějším“⁴¹ – spíše se zaměřoval obecněji na metodologické otázky a náboženství (tedy prakticky jen křesťanství) jako celek. Nicméně u samotného Loukotky nelze vysledovat nějaký závažný myšlenkový posun. Svě pojetí dějin a kultury postavil na práci Zdeňka Nejedlého. Vědečtí ateisté potom tvrdí, že Loukotka nebyl poplatný době *krize společnosti* (jak označovali Pražské jaro a s ním spojené procesy a události ve společnosti) v šedesátých letech – právě v této době měl napsat své stěžejní práce, na jejichž vydání si však musel deset let počkat⁴² – tedy na příchod „normalizace“ společnosti i akademického prostředí. Nicméně zda Loukotka zastával striktně vědeckoateistické postoje typické pro pozdější normalizaci, nebo ne, se s jistotou už jen těžko dovíme. Můžeme souhlasit s tvrzením, že „Loukotkovy práce ze sedmdesátých let vytvořily základní teoretický rámec pro „vědecký ateismus“ v normalizační československé společnosti“,⁴³ neboť svou podstatou byly prvními monografiemi většího rozsahu, které byly vydány a týkaly se obecně metodologie vědeckého ateismu.

Společně s Loukotkovým úmrtím v roce 1981 se uvolnilo místo vedení Ústavu vědeckého ateismu, kde jej nahradil **Ivan Hodovský**⁴⁴ (1938 - 2009). Oproti Loukotkovi Hodovský apriorně nebyl proti studiu náboženství z pohledu religionistiky. Již jej nepokládal jako Loukotka za „metodologicky (a pochopitelně ideologicky) nesmyslné, nýbrž pokládal jeho výsledky naopak za užitečné pro úspěšnou argumentaci a cíle „vědeckého ateismu“.⁴⁵ Jeho badatelský zájem se soustředil na moderní

⁴⁰ Zdeněk R. Nešpor, *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha: Scriptorium, 2008, s. 271.

⁴¹ Zde bychom zařadili například méně známého Josefa Karolu, který se zabýval přímo katolicismem a o kterém bude řeč dále.

⁴² Ivan Hodovský, „Nad odkazem Jiřího Loukotky,“ *Ateizmus*, 1985, č. 3, s. 264.

⁴³ David Václavík, „Český ateismus ve dvacátém století,“ *Soudobé dějiny*, 2007, č. 2 - 3, roč. XIV, s. 481.

⁴⁴ Jeho hlavní práce jsou: *Světový názor v ideologické konfrontaci* (1981), *Svět a náboženství* (společně se Stanislavem Hubíkem, 1983) a sborník *Moderní svět a křesťanství* (1980).

⁴⁵ David Václavík, cit. dílo, s. 483 – 484.

německou filozofii – primárně Schelera, Nietzscheho, Schopenhauera a hlavně Marxe. Jeho hlavním tématem, ve kterém navazoval na Loukotku, byla *výchova* již zmíněného *nového člověka*. Rovněž jako Loukotka se zabýval spíše obecnou teorií vědeckého ateismu, než by se zaměřoval konkrétněji.

Zato jeho další kolega **Jan Zouhar** (1949), který v osmdesátých letech působil jako tajemník Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu (ÚVSV ČSAV)⁴⁶, již kritizoval katolicismus více než Loukotka či Hodovský. Jeho hlavní badatelský zájem se soustřeďoval na dějiny české filozofie, kde k tomu měl dostatek příležitostí – za všechno jmenujme například studii *K ideovému profilu kulturních snah českého katolicismu třicátých let* (1980).

Za Zouharem v kritice nezaostával ani jeho kolega a další člen *ÚVA* **Josef Karola**⁴⁷ (1933), který se zaměřoval primárně na katolicismus. Svou práci soustřeďoval do několika oblastí: problematika proměn apologie katolicismu; změny v oblasti teologie – ať už v souvislosti s II. vatikánským koncilem a jeho programem *aggiornamenta*, tak proměnami inspirovanými např. francouzským teologem Teilhardem de Chardinem. Další velká část jeho badatelské práce se soustřeďovala na studie z dějin „křesťanské Evropy“ – včetně moderní doby.⁴⁸ Soustředil se hlavně na popis a následnou kritiku „církvních zločinů“ – jako byly „čarodějnické procesy“, křížové výpravy a další.⁴⁹ Poslední Karolovo velké téma je kritika „sociálních aspektů“ katolické církve a postavení člověka v ní.

Svým metodologickým záběrem Karola částečně přesahoval i do sociologie náboženství, kde ovšem byl „více doma“ **Stanislav Hubík** (1949), který byl vedoucím sociologického oddělení ústavu a **Aleš Sekot** (1947). Sekot i Hubík se soustřeďovali na sociologické aspekty religiozity v konfrontaci s vědeckým ateismem a dále pak na sociologii náboženství. U Sekota pak převažuje badatelský zájem o metodismus, světový ekumenismus či soudobý náboženský fundamentalismus. Oba často přispívali

⁴⁶ Jedná se o bývalý Ústav vědeckého ateismu ČSAV, v roce 1983 sloučený s Psychologickou laboratoří ČSAV v Brně – viz další bod této kapitoly.

⁴⁷ Z Karolovi publikační činnosti můžeme jmenovat monografii: *Katolicismus a současný svět* (1982), dále pak kratší, samostatně vydané studie, například: *Katolická církev za pontifikátu Jana Pavla II.* (1980) či *Některé problémy modernizace soudobého katolicismu* (1979).

⁴⁸ Tímto se myslí změny v pohledu na katolicismus po nástupu K. Wojtyły na papežská stolec.

⁴⁹ Viz např. studie: Jiří Loukotka – Josef Karola, „Ke kritice klerikální koncepce křesťanské Evropy,“ *Ateizmus*, 1981, č. 5, s. 419 – 448.

do revue *Ateizmus*⁵⁰ k tématům jako například: soudobé proměny náboženství či náboženského vědomí, náboženský fundamentalismus či česká filozofie.

V rámci českého vědeckého ateismu se většina badatelů rekrutovala převážně z řad členů ÚVA ČSAV. Pro ilustraci zde uvedeme několik dalších jmen: Jiří Svoboda, Karel Hlavoň, Jaroslav Hroch, František Cinoltr, Milan Daňhel, Václav Vyšohlíd a další.⁵¹ Samozřejmě ne všichni byli ideologicky předpojatí ke svému předmětu studia. Do ústavu nastoupila nová „mladší generace“⁵² v polovině osmdesátých let a následně jej pomohla „transformovat“ na pozdější religionistické pracoviště.⁵³ Tato transformace proběhla vcelku snadno a rychle, neboť její koncepce měla být vypracovaná již několik let předem.⁵⁴ Nicméně vraťme se ještě do časných sedmdesátých let a podívejme se na institucionalizaci vědeckého ateismu jako oboru.

2.3 Vědeckoateistická pracoviště

Počátkem sedmdesátých let vznikly prakticky všechny důležité instituce zabývající se vědeckým ateismem. Sami vědečtí ateisté v tom vidí důsledek konsolidace československé společnosti, která k tomu otevřela cestu.⁵⁵ Jednalo se o *Ústav vedeckého ateizmu Slovenské akademie vied* (ÚVA SAV), který vznikl v roce 1971. V dalším roce byla založena jeho česká paralela v Brně – *Ústav vedeckého ateizmu Československé akademie věd* (ÚVA ČSAV). Rok 1973 byl důležitý pro etablování vědeckého ateismu a marxisticko-leninské filozofie jako vysokoškolského oboru studia. Stalo se tak se vznikem *katedry marxisticko-leninské filozofie a vedeckého ateizmu* Filozofické fakulty UPJŠ v Prešově. Katedry tohoto ražení existovaly ještě na vysokých školách v Praze a Bratislavě. Na Slovensku byla situace taková, že ÚVA SAV v Bratislavě se zabýval primárně kritikou „politického klerikalismu“ a problematikou vztahu státu a církve

⁵⁰ Viz část 2.4 této kapitoly.

⁵¹ Viz Zdeněk R. Nešpor, cit. dílo, s. 324. Nešpor zde uvádí vyčerpávající výčet několika desítek jmen, nicméně je žádným způsobem netřídí na české či slovenské autory nebo z hlediska jejich vztahu k vědeckému ateismu. Do jednoho pytle dává potom např. B. Horynu či J. Gabriela s takovými „ateisty“ jako byli např. J. Karola, F. Cinoltr či V. Vyšohlíd apod.

⁵² Detailněji viz konec dalšího bodu této kapitoly.

⁵³ Srovnej Tomáš Bubík, *Úvod do české filozofie náboženství*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009, s. 86. nebo David Václavík, cit. dílo, s. 486 – 487.

⁵⁴ Tomáš Bubík, *České bádání o náboženství ve dvacátém století*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 172.

⁵⁵ Ivan Hodovský, „Rozvoj vědecko-výzkumné činnosti v oblasti vědeckého ateismu v ČSSR po XIV. sjezdu KSČ“, *Ateizmus*, 1985, č. 2, s. 126.

v ČSSR. Dále je třeba zmínit, že vznikly rovněž pracovní skupiny v rámci ÚV KSČ a ÚV KSS, které se zabývaly rovněž i tématem vědeckého ateismu.⁵⁶

Náplň práce Ústavu vědeckého ateismu nebyla jen psaní „odborných“ článků a monografií. „Pracovníci ústavu totiž vypracovávali odborné posudky a expertízy, na jejichž základě se určovala „ideologická“ přípustnost textů připravovaných k publikaci.“⁵⁷ Tyto posudky rovněž měly hodnotit činnost jednotlivých duchovních a mohly sloužit i jako důvod k odebrání státního souhlasu.⁵⁸ Ústav byl tedy spíše ideologicko-politickým než vědeckým pracovištěm. Úzce spolupracoval s jeho výše zmiňovaným slovenským protějškem, do jehož revue *Ateizmus Češi ve velké míře přispívali*. Podle Z. Nešpora je důvod nasnadě: kvalita článků byla mnohdy tak nízká, že měly být odmítány jak *Sociologickým časopisem*, tak jeho slovenskou obdobou – *Sociológi*.⁵⁹ Kromě výše zmíněných cílů měl ÚVA ještě jedno určení – výzkum společenského vědomí pomocí sociologických metod. Jednalo se vždy o výzkum zaměřený na otázku rozvinutí vědeckoateistického názoru a stavu religiozity na celorepublikové i lokální úrovni.

V roce 1983 byl ÚVA spojen s psychologickou laboratoří ČSAV a vznikl *Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu* (ÚVSV ČSAV), do jehož vedení byl opět nominován Hodovský. Tento „staronový“ ústav se skládal ze třech oddělení: Oddělení vědeckého ateismu, Oddělení pro sociologický výzkum světonázorového vědomí a Oddělení pro psychologický výzkum vědomí.

Druhá polovina osmdesátých let je nejen pro ÚVSV, ale i obecně pro celé dění okolo vědeckého ateismu a marxisticko-leninské filozofie charakteristická postupnou změnou paradigmatu. Samozřejmě byly stále vydávány články a monografie s vědeckoateistickou problematikou, ale noví členové ÚVSV jako byli např. Břetislav Horyna, Dalibor Papoušek či Dušan Lužný se k objektu svého badatelského zájmu již neměli stavět z ideologických pozic, nýbrž z pozic „religionswissenschaftl.“ Tato tendence se projevuje, ovšem ve velmi malé míře, v revue *Ateizmus* – koncem osmdesátých let vyšly v *Ateizmu* články některých z výše uvedených autorů, které nereflektují danou problematiku již vědeckoateistickým prizmatem. Za všechny

⁵⁶ Ibid., 126 a 128.

⁵⁷ David Václavík, cit. dílo, s. 482.

⁵⁸ Ibid., s. 482.

⁵⁹ Zdeněk R. Nešpor, cit. dílo, s. 317.

jmenujme například Papouškův článek o katolickém modernismu⁶⁰ či Horynovu studii o Degenhartově knize.⁶¹ Ovšem těchto článků bylo pouze pár. Toto mohlo být mj. umožněno Hodovského méně konzervativním přístupem k religionistickému náhledu na náboženství, nicméně nebyl to Hodovský, kdo rozhodoval o publikování či nepublikování takovýchto článků v *Ateizmu*, nýbrž jeho redakce. Vystává tedy otázka, zda publikování výše zmíněných příspěvků Horyny a Papouška byla pouhá „shoda náhod“, nebo zda se i v redakci *Ateizmu* vyskytovali „religionisticky (tedy ne ideologicky) smýšlející“ osoby, kterým šlo v první řadě o vědu, a ne o ideologii.

Po roce 1989 následovala proměna jak koncepce, tak personálního obsazení. V roce 1990 byl ústav přejmenován na *Ústav pro výzkum společenského vědomí*. V témže roce se od ústavu odtrhlo oddělení pro psychologický výzkum vědomí a „připojilo se k brněnské pobočce Psychologického ústavu ČSAV“.⁶² S počátkem jara 1991 se ústav znovu přejmenoval na *Ústav etiky a religionistiky*. Jednalo se o společné pracoviště ČSAV a Masarykovy univerzity. Od roku 1993 pracoviště zůstalo pod hlavičkou Masarykovy univerzity a působí dodnes jako *Ústav religionistiky*.

Poslední důležitou činností, kterou si zde nastíníme, je publikační činnost vědeckých ateistů.

2.4 Periodika

Vědečtí ateisté vyprodukovali velké množství spisů, ať již monografií, sborníků či další materiálů, které vycházely především v nakladatelství *Horizont*, tak i příspěvků do různých periodik. Nejdůležitější z nich vzniklo spolu s ÚVA SAV v Bratislavě a bylo pro české i slovenské vědecké ateisty zásadní. Jednalo se o revue *Ateizmus – časopis pre otázky vedeckého ateizmu*, která vycházela od roku 1973 šestkrát ročně, nultý ročník od roku 1972, tedy prakticky od vzniku pracoviště, až do roku 1989. Důležitost revue *Ateizmus* spočívala v jejím určení: Jednalo se o jediné celostátní periodikum zaměřené výhradně na otázky vědeckého ateismu a „světonázorové výchovy.“ Do tohoto periodika ve velké míře pravidelně přispívali i čeští autoři. Jednalo se hlavně o J. Loukotku, I. Hodovského, J. Karolu, A. Sekota, V. Vyšohlída, F. Cinoldra

⁶⁰ Dalibor Papoušek, „Katolický modernismus v zrcadle současnosti,“ *Ateizmus*, 1987, č. 6, s. 613 – 619.

⁶¹ Břetislav Horyna, „Na okraj Degenhardtovy knihy Křesťanství a ekologie,“ *Ateizmus*, 1985, č. 2, s. 190 – 196.

⁶² David Václavík, cit. dílo, s. 485.

a v menší míře další. Její stránky kromě studií, článků a recenzí plnily i překlady „klasiků“⁶³ marxismu-leninismu či soudobých sovětských autorů. Celkový počet článků publikovaných v *Ateizmu* je přes osm set. Co se týká českých příspěvků zaměřených na katolicismus, můžeme je rozdělit do dvou velkých skupin. Největší pozornost je věnována ideologické funkci katolicismu se zaměřením na kritickou (ideologickou) reflexi teologie, encyklik a studie z jeho dějin. Zhruba o polovinu menší počet témat se zaměřuje na sociální problematiku a sociologická témata, kde převládající je vztah katolicismu a sekularizace, problematika člověka v katolicismu a sociální aspekty života ve vztahu ke katolicismu. Kromě katolicismu se čeští vědečtí ateisté věnovali ideologické funkci a propagandě vědeckého ateismu, vztahu náboženství a vědy a problematice „světonázorové výchovy.“ Tyto obecně metodologické statě jsou rovněž hojně zastoupeny, prakticky ve stejné míře, jako na katolicismus orientovaná témata. Minoritní část je pak věnována protestantismu a různým novodobým proměnám křesťanství – tato témata se vyskytují spíše sporadicky a čeští vědečtí ateisté se jim nevěnovali v takové míře jako výše uvedeným. Revue *Ateizmus* byla určena pouze pro vnitrostranické účely a nevycházela tedy veřejně, oproti *Nové mysli* (1947 – 1989) či *Filozofickému časopisu* (1953-), které byly již určeny do rukou široké veřejnosti.

Oba časopisy – jak *Nová mysl*, tak i *Filozofický časopis* se svým obsahem vzájemně podobaly v tom smyslu, že se zabývaly spíše filozofickými tématy či aspekty marxismu-leninismu. *Filozofický časopis* byl však odborněji zaměřený. Za zmínku pouze stojí monotematické číslo⁶⁴ věnované problematice vědeckého ateizmu. Některá čísla⁶⁵ se této problematice věnovala obšírněji. V *Nové mysli* i *Filozofickém časopise* ovšem převládaly aspekty filozofie (samozřejmě primárně marxisticko-leninské) než články zaměřené na katolicismus či vědecký ateismus *sui generis*. Pro tato témata byl prostor v *Ateizmu*. Vědeckoateistické články však nevycházely pouze ve třech výše uvedených tiskovinách.

Mezi další periodika, ve kterých se můžeme v menší míře setkat s příspěvky českých vědeckých ateistů, jsou např. *Život strany* (1954 – 1989), *Lidová armáda* (1970 – 1989), *Tribuna* (1969 – 1989), *Tvorba* (1969 – 1991) a nesmíme zapomenout na deník

⁶³ Tedy Marxe, Engelse a Lenina.

⁶⁴ *Filozofický časopis*, 1980, č. 5.

⁶⁵ Například číslo 2 z roku 1982.

Rudé právo (1921 – 1995) a další. Specifickým podnikem, který taktéž zařazujeme do periodik, bylo vydávání interní edice brožur ministerstva kultury.

Edice nesla název *Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky* a vycházela od roku 1975. Byla opět určená pro interní stranické použití. V této sérii bylo publikováno několik desítek brožur, které většinou vyšly z pera pracovníků brněnského nebo bratislavského ústavu vědeckého ateismu. Témata byla různá. Ve velké míře byly zastoupeny „vědecké monografie a sborníky, jejich většina si ale vystačila s opakováním protináboženských klišé známých z padesátých nebo počátku šedesátých let“⁶⁶ v počtu 14 monografií. Dále pak deskripce církví v Československu nebo ve světě, v počtu rovněž 14 publikací.⁶⁷ Poté „následovaly sborníky vynucených proklamací povolených církví k „významným událostem“ či výročím, oslavující socialismus a jeho záruky náboženské svobody“⁶⁸ – 10 publikací, „překlady sovětských autorů (celkem 6) a dvě brožury věnované „cítatům klasiků“.⁶⁹

⁶⁶ Zdeněk R. Nešpor, cit. dílo, s. 323.

⁶⁷ Ibid., s. 323.

⁶⁸ Ibid., s. 323.

⁶⁹ Ibid., s. 323.

3. OBRAZ KATOLICISMU

Tato kapitola uvádí do pomyslné druhé poloviny této práce. V předešlých dvou kapitolách jsme si definovali základní teoretická východiska vědeckého ateismu i s ohledem na historické pozadí a ducha doby. V této části se budeme zabývat základními typy či vzorci zobrazování katolicismu v českém vědeckém ateismu. Než však přejdeme k samotné typologii, je třeba si říci několik obecných faktů spojených s obrazem katolicismu, které jsou pro něj esenciální, jak pochopíme později.

V prvé řadě je to fakt, že už samotné zobrazování katolicismu je v jisté míře kritikou. Ryzí kritice – tedy „negativním obrazem“ *par excellence* – se budeme věnovat v další kapitole, ovšem i zobrazování katolicismu vědeckými ateisty má v některých příkladech kritický podtón, i když se jej snažili pouze popsat a nehodnotit.

Zadruhé si zde charakterizujeme dva hlavní vzorce, ze kterých zobrazování a kritika katolicismu vychází. Tím prvním je teze, že katolicismus je *ideologie*, která se v *dějínách* etablovala jako *sociálně-politická instituce* – církev. Druhý vzorec je zdánlivě podobný: církev ovládá *masy*, pomocí *ideologie*, v rámci *dějín*. Na tomto vzorci jsme postavili i svou typologii zobrazování – jedná se tedy o sociální, ideologický a historický typ zobrazování. Naše typologie ovšem začne částí „ideovou“, kterou považujeme jako stěžejní k úvodu.

Jako třetí důležitý fakt si tu uvedeme proces *existencializace náboženství*, který se objevuje v rámci vědeckého ateismu a je spojovacím můstkem mezi všemi třemi výše uvedenými typy zobrazování. Jedná se proces, jehož důsledkem je, že náboženství je ze společnosti i z lidského vědomí ve své podobě pomalu vytlačováno vědou a vědeckým poznáním světa. Právě proto se podle vědeckých ateistů nejedná o proces „odumírání“ náboženství,⁷⁰ který by byl způsoben například represemi komunistického režimu proti představitelům církví či propagandou. Spíše jde o důsledky ducha doby – *existencializace* je „výrazem vytlačení náboženství ze všech oblastí [životu], jejichž problémy lidé postupně rozřešili uplatněním vědy a techniky.“⁷¹ Jak již bylo uvedeno, vědecký ateismus proklamoval, že náboženství je v *existenciální* krizi – krizi svého vlastní bytí a důvodu své existence. Náboženství – katolická církev na tento problém

⁷⁰ Jiří Loukotka, „Vědeckotechnická revoluce a přeměny tradičního náboženského vědomí,“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*, Horizont, 1974, s. 63.

⁷¹ Jiří Loukotka, „K problematice vztahů mezi vědeckotechnickou revolucí a přeměnami tradičního náboženského vědomí,“ *Ateizmus*, 1973, č. 2, s. 62.

poté reaguje programem tzv. *aggiornamenta*.⁷² Snaha o přizpůsobení se je také reflektována vědeckými ateisty a je vidět ve všech typech zobrazování i kritiky.

3.1 Zobrazování katolického způsobu myšlení, chápání světa a člověka

Jak jsme již uvedli ve druhé kapitole této práce, náboženství – katolicismus je brán ve vědeckém ateismu jako soubor předvědeckých tvrzení, jejichž původ a princip je založen na strachu a neporozumění přírodním silám a historickým procesům, na „slepé víře“. V rámci zobrazování „ideologie“ katolické církve začneme s problematikou vývoje vztahu církve a člověka v dějinách.

Ve vědeckém ateismu převládá myšlenka, že náboženství je **proti pokroku**. Je symbolem tzv. „zpátečnického“ myšlení, postaveno na systému dogmat – ideových překážek rozvoje poznání vědeckého i společenského.⁷³ „Zpátečnickým“ myšlení je mimo jiné proto, že je opakem materialismu, jenž je na druhou stranu „zosobněním“ pokroku.⁷⁴ Náboženství, v čele s katolickou církví, mělo pokroku svými dogmaty samozřejmě bránit vědomě.

Toho mohlo náboženství dosáhnout tak, že substituovalo snahu o pokrok a vývoj **opiem**, tedy náhražkou za skutečnost. Náboženství je opiátem, protože se chápe jako „falešné vědomí, iluzorní útěcha a iluzivní protest proti bídě světa, jehož je duchovní kvintesencí“.⁷⁵ Loukotka k tomu dodává, že „náboženství je opravdové opium a jako takové má všechny vlastnosti zhoubné drogy“.⁷⁶ Tento „opiát“ je chápán jako **únik** z řešení bezvýchodné lidské situace – řešením je posmrtné bytí v nebi,⁷⁷ k němuž se měli lidé upínat jako k naději, protože „lidé vždy tím intenzivněji žili nábožensky, čím méně aktivně se mohli uplatnit společensky, sami rozhodovat o svých osudech, spoluvytvářet podmínky své existence“.⁷⁸

⁷² Jinými slovy přizpůsobování se desakralizovanému světu. Tento program je výsledkem snah II. Vatikánského koncilu (1962 – 1965) a je shrnut v jeho pastorační konstituci *Gaudium et Spes* (česky *Radost a naděje*).

⁷³ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 10.

⁷⁴ Ivan Hodovský, „K otázce smyslu utrpení v pojetí katolické filozofie,“ *Ateismus*, 1981, č. 3, s. 246.

⁷⁵ Jiří Loukotka, „Vědeckotechnická revoluce a přeměny tradičního náboženského vědomí,“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*, Horizont, 1974, s. 49.

⁷⁶ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 84.

⁷⁷ Jiří Loukotka, „O církevně náboženských a socialistických společenských tradicích,“ *Ateismus*, 1973, č. 3, s. 148.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 148.

Náboženství a jeho struktury jsou chápány jako **přežitek**, který bude v brzké době vymýcen. Katolicismus i náboženství obecně je dle vědeckých ateistů v dnešní době v **krizi**. Díky krizi dochází k tzv. **zlhostejnění**, které má za následek „křesťanství bez víry“ – do kostela se chodí už pouze ze zvyku či tradice a ne z vnitřního přesvědčení a víry.⁷⁹ Krize má být důsledkem střetu „náboženského idealismu a ateistického materialismu a racionalismu“.⁸⁰ Církev se na tuto krizi snaží reagovat – např. programem *aggiornamenta*. Na druhou stranu ateisté tvrdí, že kromě snahy o přizpůsobování se světu se krize projevuje „rychlým růstem nových náboženských filozofií a sekt“.⁸¹

Modernistické snahy jsou brány nejen jako obrana starého uspořádání světa, ale i jako útok, jehož cíl má být nová „evangelizace“ světa.⁸² Vědečtí ateisté se pak snaží dokázat, že snahy církevních „doktrín“ o modernizaci vlastně nic neřeší – respektive je řeší pouze zdánlivě, iluzorně či falešně – a de facto mají být jen dalším pokusem o odůvodnění nutné existence náboženství či církve.⁸³

S těmito snahami souvisí i nové způsoby **apologetiky** katolicismu, které jsou dvojího charakteru: apologetika pomocí *filozofických argumentů* a apologetika pomocí *vědeckých poznatků*. Nová filozofická apologetika má být postavena na moderní filozofii – místo teologické reflexe je zde kladen důraz na metareflexi⁸⁴ a používání nových pojmů a kategorií – tímto směrem se chce katolicismus prezentovat jako stále aktuální téma i v moderní době.⁸⁵ Apologetika založená na sblížujícím se charakteru náboženství a vědy je prezentovaná v katolické církvi zejména francouzským teologem Teilhardem de Chardinem. Tento a jiní teologové razili názor, že katolicismus není myšlenkovým protikladem vědy, ba naopak: věda a náboženství (katolicismus) se sblížují dohromady. Vědu a její exaktní poznatky se snažili využít pro podporu náboženských názorů, obhajoby katolicismu a nezbytnosti jeho existence.⁸⁶ Vědečtí ateisté toto reflektují a kvitují to stvrzením, že „objektivně reálná existence

⁷⁹ Ivan Hodovský, „Víra a věda,“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*, Praha: Horizont, 1974, s. 10.

⁸⁰ Ibid., s. 12.

⁸¹ Ivan Hodovský – Stanislav Hubík, „Transformace ve filozofických základech současné apologetiky náboženství,“ *Ateizmus*, 1979, č. 3, s. 263.

⁸² Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 76.

⁸³ Ibid., s. 79.

⁸⁴ Hermeneutiku, filozofii jazyka.

⁸⁵ Ivan Hodovský – Stanislav Hubík, „Transformace ve filozofických základech současné apologetiky náboženství,“ *Ateizmus*, 1979, č. 3, s. 270.

⁸⁶ Ibid., s. 265.

nadpřirozena, boha je pouze zbožným přáním“;⁸⁷ protože věda všude narazila jen na hmotu a ne na nadpřirozeno.⁸⁸ Tyto teze vrcholí bezesporu humorným tvrzením, že boha již věřící nenajdou tam, kde si ho vždy představovali – v nebi, protože v dnešní době tam krouží astronauti a žádný bůh tam není!⁸⁹

Takovéto představy (tedy všemohoucího boha apod.) si mohou dle vědeckých ateistů myslet a zastávat pouze duševně choří a postižení jedinci.⁹⁰ Protože náboženství má být výrazem **rezignace člověka** na vlastní síly i vůli změnit svět. Tato rezignace je výsledkem „pesimistického znehodnocení vnitřních sil člověka“.⁹¹

Poslední velké téma v rámci obrazu „ideologických funkcí“ katolicismu je jeho **sepjetí s imperialismem** (kapitalismem), jeho podpora a na ni navazující **klerikalismus**, či explicitněji řečeno **klerikální antikomunismus**. Klerikalismus byl označován za „ideologii a politickou praxi imperialistické buržoazie, (...) jehož základní obsah je antikomunismus a antisovětlismus“.⁹² Katolickou církev tedy chápali jako politickou organizaci, jejímž nejvnitřnějším poselstvím je podporovat v obyvatelstvu protisocialistické nálady a naopak vzbuzovat nálady „procírkevní“.⁹³ V celosvětovém měřítku se má jednat jak o vliv na obyvatelstvo, tak i politiky a politické trendy obecně. Antiklerikalismus není ovšem novinkou, kterou přináší do českého myšlení 20. století až vědecký ateismus, naopak antiklerikalistické rysy jsou vlastní českému myšlení prakticky již od doby národního obrození například v osobnosti K. H. Borovského; silně rozvinuty byly v době první republiky například masivním odchodem členů katolické církve do nové „národní“ Církve československé. Antiklerikalistické postoje jsou vlastní osobnostem spojeným s nějakým novým nebo „pokrokovým“ filozofickým či myšlenkovým proudem. Uvedme například

⁸⁷ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 92.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 92.

⁸⁹ Josef Karola, „Problém člověka v soudobém katolicismu“, *Ateizmus*, 1979, č. 1, s. 8.

⁹⁰ Jiří Loukotka, „O církevně náboženských a socialistických společenských tradicích“, *Ateizmus*, 1973, č. 3, s. 140.

⁹¹ Karel Hlavoň, „Obrat křesťanství k světu a změny v křesťanské morálce“, *Ateizmus*, 1974, č. 1, s. 33. Tyto tendence jsou spíše pejorativního charakteru a budou více rozvinuty v další kapitole o typologii kritiky. Zde je uvádíme pouze pro úplnost.

⁹² Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 6.

⁹³ Údajné procírkevní tendence se měly projevit ve známém případě z počátku padesátých let, který se označuje jako tzv. Čihošťský zázrak – při jedné z bohoslužeb v místním kostele se měl pohnout kříž na zdi – byl nařčen místní farář, že to měl provést úmyslně, aby tak podnítil v místních sedlácích větší náboženskou víru a tím je podpořil v tom, aby nevstoupili do družstva.

pozitivismus a Josefa Tvrdeho nebo volnomyšlenkáře Otakara Kunstovného – v rámci Volné myšlenky byly zastoupeny jak marxistické, tak pozitivistické postoje.

3.2 Zobrazování historických událostí spojených s katolicismem

Náš přehled zobrazování historických aspektů katolicismu začneme u samotného vzniku křesťanství, které je spojeno s osobou Ježíše z Nazaretu. Biblickou osobu Ježíše Krista brali vědečtí ateisté jako nehistorickou. Dle nich se jedná o produkt **mýtů a legend**, což dokládají tím, že kromě Bible neexistuje prakticky žádná jiná zmínka o osobnosti Ježíše z Nazaretu.⁹⁴ Nepopírali, že mohla existovat postava s Ježíši připisovanými rysy, ovšem popírali jeho roli, jak je mu připisována v Bibli. Téma „ježíšovství“ je kromě antiklerikalismu, ateismu a volnomyšlenkářství vlastní českému myšlení 20. století obecně. Z marxisticky orientovaných filozofů je nejvýznamnější již zmiňovaná práce Milana Machovce *Ježíš pro moderního člověka*. Ovšem toto téma je zásadní i pro dobu prvorepublikovou.⁹⁵

V našem historickém přehledu se nyní přesuneme k úloze **řádů a kongregací** v dějinách katolické církve. Byly označovány za mocenské nástroje církve, určené k prosazování jejího vlivu v necírkevních strukturách a obyvatelstvu – což měla být jejich jediná a skutečná úloha a s ní měly být i zakládány.⁹⁶ Jejich vnitřní struktura a organizace je však dle vědeckých ateistů nedemokratická a nesvobodná – tak tomu má být jak ve všech řádech a církevních organizacích, tak i v církvi jako takové,⁹⁷ která byla považována za dědičku římského impéria a jeho snah o mocensko-politické ovládnutí Evropy.⁹⁸

Historické události téměř jakýmkoliv způsobem související s katolickou církví jsou velmi častým předmětem spíše kritiky než pouhé deskripce, proto se přesuneme do 20. století k událostem **II. Vatikánského koncilu**, který byl brán jako vrcholné setkání a presentace klerikalismu toho nejvyššího stupně. Jeho závěry již dle vědeckých ateistů

⁹⁴ Jiří Loukotka, „Křesťanské mýty ve světle marxistické morálky,“ *Lidová armáda*, 1978, č. 10, s. 454 – 455.

⁹⁵ Například pro Masaryka nebo J. B. Kozáka.

⁹⁶ Milan Daňhel, „Úloha řádů a kongregací v římskokatolické církvi,“ *Ateizmus*, 1981, č. 1, s. 70.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 72 – 74. Teze o nedemokratičnosti církve budou rozvedeny v 5. kapitole této práce.

⁹⁸ Josef Karola, „Katolická církev jako sociální instituce,“ *Ateizmus*. 1982, č. 3, s. 288.

nemohou zastavit výše zmíněný proces *zlhostejnění*, který je typickým důsledkem již zmiňované *existencializace náboženství*. Proto se katolická církev velkou měrou snažila ovlivnit politické dění ve světě a měla chtít znovu získat svůj ztracený vliv pomocí různých prostředků – například využívání soudobých vědeckých poznatků k apologii katolicismu v moderní době.⁹⁹

Katolická církev je v poslední řadě označována za nositelku obrovského movitého i nemovitého **majetku**, včetně akcií ve velkých nadnárodních organizacích či bankách. Tento majetek měla nasbírat v průběhu dějin díky *vykořisťování* lidstva jako celku.¹⁰⁰ K velkému majetku jí měl mj. dopomoci i kapitalismus, který ji měl finančně podporovat.¹⁰¹

3.3 Obraz sociálních hledisek v katolicismu

Církev se rovněž měla snažit udržet jí zavedený **model společnosti**, založený na *vykořisťování* lidí a byla pokládána za homogenní monolit, kolem kterého se mělo všechno točit, neboť „z neměnnosti všemohoucího boha se odvozovala neměnnost církve, která byla vybudována tak, aby jako nedotknutelná obstála ve všech proměnách světského dění“.¹⁰²

Vědečtí ateisté tvrdí, že na základě ideové homogenosti katolické církve se musel dlouhou dobu svět přizpůsobovat církvi a až díky „pokrokovým silám“ i sama církev poznala, že tento model je již v moderní době neudržitelný. Obávala se a i dnes se obává stále zvětšující se míry **sekularizace** společnosti. S příchodem sekularizačních procesů v novodobé společnosti se církev zpočátku měla pouze těžko srovnávat, neboť její myšlenkový směr je ryze opačný k sekularizačním procesům. Nicméně duch doby si vyžadoval vstřícný krok kromě *aggiornameta* také směrem k novodobým změnám ve společenském vědomí a tak vznikla *teologie sekularizace*. Vědečtí ateisté reflektují tyto tendence s tvrzením, že církev se ani tak nevzdala své snahy k „obrácení“ světa; její „pokoncilní“ podoba se chce zmocnit veškerého kladného obsahu sekularizačního procesu a dále doplňují, že katoličtí teologové rozpracovali teologii sekularizace tak, že

⁹⁹ Josef Karola, „Katolicismu po II. ekumenickém koncilu,“ *Ateizmus*, 1975, č. 5, s. 427 – 431.

¹⁰⁰ Václav Vyšohlíd, „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve,“ *Ateizmus*, 1977, č. 3, s. 250 – 265.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 256 – 261.

¹⁰² Josef Karola, „Některé problémy sekularizace v soudobém katolicismu,“ *Ateizmus*, 1979, č. 2, s. 113.

samotnému procesu sekularizace se dá porozumět pouze „ve víře“ a na jejím základě.¹⁰³ Loukotka k těmto modernizačním procesům v rámci katolicismu pak dodává, že ve skutečnosti nic neřeší a pouze parazitují na aktuálních otázkách naší doby.¹⁰⁴ Podle vědeckých ateistů je tedy zřejmá snaha katolické církve o využití soudobých problémů ke svému prospěchu či obhajobě.

Kromě teologie sekularizace se katolická církev snažila přizpůsobit soudobému světovému dění modifikací svých názorů v sociální oblasti. Výsledkem těchto procesů je tzv. **katolická sociální nauka**. Měla vzniknout jako reakce na události, kdy se měl poprvé objevit „proletariát jako organizovaná síla“.¹⁰⁵ Vydání encykliky *Rerum novarum* (1891) bylo právě prvotním počinem k rozpracování sociální či respektive „dělnické“ otázky. Vědečtí ateisté však sociální nauku vesměs spíše kritizují, neboť se zastává a posvětčuje zájmy kapitalistů a „privilegovaných tříd“, s nimiž byla církev vždy zajedno.¹⁰⁶ Ve finále se sociální nauka zobrazuje jako souhrn politických cílů Vatikánu, má být východiskem klerikálních snah a tendencí v mnoha socialistických zemích a různých politických uskupení v nich – jako měla být například polská Solidarita.¹⁰⁷ Je tedy spjatá jak částečně s klerikalismem, tak i s antikomunismem. Svým způsobem je podobná laickému apoštolátu, jakožto reakci církve na soudobé poměry mj. v socialistických zemích, kde církev chtěla posílit svůj vliv. Dala tedy laikům větší příležitost či možnost, jak veřejně působit např. v politickém životě, ale zároveň tak, aby různé laické politické iniciativy nevypadaly či nebyly přímou objednávkou či požadavkem Vatikánu a nemohly tak být přímo obviňovány z klerikalismu.

¹⁰³ Ibid., s. 130 – 131.

¹⁰⁴ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 79.

¹⁰⁵ Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 9.

¹⁰⁶ Ibid., s. 10.

¹⁰⁷ Ibid., s. 10.

4. KRITIKA KATOLICISMU

Kritika katolicismu je ve své podstatě primárně zobrazováním negativních prvků spojených s katolicismem, jejich komentováním a hodnocením vědeckými ateisty. Ovšem byly i prvky, které kritizovány nebyly – například úsilí různých iniciativ katolického původu ve snaze o mír, nenásilí a svět bez válek. V typologii kritiky chceme vyzdvihnout stejné tři kategorie jako u obrazu, aby byla snadná komparace mezi zobrazováním a kritikou identických kategorií – například způsobu myšlení, tomu jak bylo zobrazováno a poté co na něm bylo kritizováno.

4.1 Kritika katolického způsobu myšlení, chápání světa a člověka

Podle vědeckých ateistů je katolická církev a její učení **xenofobní**. Je nesnášenlivá nejen vůči „jinověrcům“, ale i jiným názorům. Pouze církev ústy svých kněží má pravdu – člověk má „právo [pouze] na pravdu, nikoli na omyl. (...) Svoboda je zkrátka tam, kde je duch boží, jak praví evangelium“.¹⁰⁸ Pro biblickou apologii křesťanství má být typická intolerance k jiným názorům a jsou jí vlastní „sklony k nepřátelství vůči jinak smýšlejícím“.¹⁰⁹ Tato nesnášenlivost a **arogance** se měla projevovat v dějinách různými způsoby, jak bude rozvedeno v další části typologie.

Ideová totalita katolické církve byla jedním z důvodů, že společnost měla být ve svém vývoji prakticky neustále zpomalována. Katolicismus je ve vědeckém ateismu brán jako **brzda vývoje** společnosti i člověka jakožto individua.

Obecně také proto, že katolicismus lidstvu údajně implantoval ve své podstatě zvrácené nejen myšlenky, ale i celý způsob myšlení a uchopování skutečnosti. **Znehodnocení člověka** má být produktem katolickým, které pramení z myšlenek, že člověk sám o sobě je ubohý tvor, pouze prach, nesvobodná bytost, které je vlastní charakter pokory, pasivity, smíření s osudem, odevzdanosti, sebemrškačství, sebepopírání atd. – tyto vlastnosti jsou výrazem **rezignace člověka** na své vlastní síly a možnosti.¹¹⁰ Katolicismus má přímo takovéto myšlenky ve své podstatě vyzdvihovat a

¹⁰⁸ Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 48.

¹⁰⁹ Josef Karola, „Katolicismus v období klateb a aggiornamenta,“ *Ateizmus*, 1976, č. 3, s. 224.

¹¹⁰ Karel Hlavoň, „Obrat křesťanství k světu a změny v křesťanské morálce,“ *Ateizmus*, 1974, č. 1, s. 33 – 35.

díky nim je umožněno brát člověka téměř jako **lůzu**¹¹¹ a s ním i potom takto zacházet.¹¹² Všechny tyto výše uvedené atributy v očích vědeckých ateistů zbavují člověka svobody, lidskosti a zodpovědnosti.¹¹³ V tomto byl podle vědeckých ateistů onen údajný antihumanismus katolicismu.

Učení o hříchu je bráno jako jeden ze základních kamenů, na kterých je postaven křesťanský – katolický způsob myšlení a jemu vlastní tendence. „Zděděný hříšný stav člověka je potvrzením teze o nehumánnosti křesťanského učení.“¹¹⁴ Vědecký ateismus tvrdí, že člověk díky učení o dědičném hříchu není schopen se plně realizovat, neboť právě učení o hříchu je jednou z největších překážek pokroku – všechny výše zmíněné rysy morálky v sobě obsahuje a vychází z něj. Takováto morálka, etika a názory již člověka mají apriorně odsuzovat k tomu, aby se stal ne člověkem, ale otrokem opiátu, které mu má podsouvat ve své podobě náboženství.

Otázka „Kdo je to **člověk**?“ byla pro vědecké ateisty zásadní a její odpověď je negací katolické nauky – tedy alespoň takové, jakou zobrazovali a kritizovali. Katolíci měli na tuto otázku dostávat odpověď typu: „Člověk je ubohý prášek ve vesmíru. Není nic. Zvířata jej překonají svou silou, přírodní síly jej zničí.“¹¹⁵ Naopak vědečtí ateisté se neztotožňovali s tímto tvrzením, jejich pohled na člověka byl sice zabarvený marxisticko-leninským „vědeckým učním“, nicméně hleděli na něj, jako na svobodnou bytost, jejíž účel je vyvíjet se a dospět do stavu nové humanity, jak již bylo řečeno výše.

Vědečtí ateisté katolickou církev obviňují z toho, že její skutečný cíl je **ovládat** a **vlastnit** každého člověka a jeho myšlenky. Lidská svoboda měla být omezena pouze na službu církvi a vrchnosti z boží milosti.¹¹⁶ Vrcholem pejorativních tvrzení na adresu katolické církve je pak:

„Není tajemstvím, s jakou krutostí a brutalitou se dovedla vypořádat s každým, kdo nesdílel dogmata její věrouky, s jakým fanatismem a nesnášenlivostí působila až do nedávných dob, jak od kolébky křivila a znásilňovala všechny, nad nimiž měla svou moc.“¹¹⁷

¹¹¹ Či hanlivěji řečeno *odpad* – ano toto skutečně vyplývá z textu.

¹¹² Jiří Loukotka – Jiří Svoboda – Jan Zouhar, *Vědeckoateistická výchova pro středně pedagogické školy*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelství, 1983, s. 21.

¹¹³ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 159.

¹¹⁴ Ladislav Hora, „Ke kritice křesťanské morálky,“ *Ateizmus*, 1977, č. 7 – 8, s. 209.

¹¹⁵ Josef Karola, „Problém člověka v soudobém katolicismu,“ *Ateizmus*, 1979, č. 1, s. 5.

¹¹⁶ Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 48.

¹¹⁷ Jan Milota, „Jakou cestou půjde Vatikán,“ *Ateizmus*, 1979, č. 3, s. 205.

4.2 Kritika historických událostí spojovaných s katolicismem

V části 3.2 věnované zobrazování historických událostí spjatých s katolickou církví jsme ukázali, že marxisticko-leninský vědecký ateismus popírá historičnost osoby Ježíše z Nazaretu. Kritika se v rámci historie poté přenáší primárně na středověk. Jedním z často kritizovaných fenoménů jsou **křížové výpravy** a **inkvizice**. Obojí má být zosobněním principu, na kterém církev postavila svou světskou moc – tedy na principu *ohně a meče*, nikoli na principu *lásky k bližnímu*.¹¹⁸ Odpověď na otázku, proč všechny násilnosti výše i níže zmíněné církvi v dějinách určitým způsobem „procházely“, je dle vědeckých ateistů zřejmá: „Zvěrstva církev omlouvala... vůlí boží.“¹¹⁹

S tímto pojetím souvisí i kritika **válek** v dějinách. Nejedná se však pouze o křížové výpravy či jiné evropské konflikty středověké nebo novověké. Zdaleka největší kritiku si zasloužily postoje Vatikánu k **fašismu** a to jak k italskému, tak jeho německé „verzi“, s kterým se spřáhl záměrně proti „hrůzné tragedii bolševismu“,¹²⁰ protože když celý svět měl bojovat proti fašismu a jeho hrůzným následkům, Vatikán měl fašismus přímo obhajovat.¹²¹

Ústy svých představitelů měla katolická církev i přímo žehnat fašistickým vojskům jedoucím obsadit dnešní Etiopii a pokračovat tím v novodobém kolonialismu.¹²² **Kolonialismus** měl být církvi podporován, neboť se ve vědeckoateistických textech můžeme dočíst, že „hlad, bída a útlak jako masový jev v zemích „třetího světa“ je bezprostředním dědictvím kolonialismu, který církev v minulosti schvalovala a podporovala“¹²³ stejně, jako když podporovala novodobé koloniální tendence fašistické Itálie například v Africe. Se situací „třetího světa“ je spojena i otázka populačních problémů a nemocí. Oboje je rovněž označováno jako „dědictví kolonialismu“ a dle vědeckých ateistů je přístup k **antikoncepci** podmíněný nejen zájmy „věroučnými“, ale primárně se má jednat o rovnici typu: čím více lidí

¹¹⁸ Ibid., s. 205.

¹¹⁹ Jiří Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 156.

¹²⁰ Václav Vyšohlíd, „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve,“ *Ateizmus*, 1977, č. 3, s. 259.

¹²¹ Srov. např. Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 75. Nebo Václav Vyšohlíd, „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve,“ *Ateizmus*, 1977, č. 3, s. 259 - 260.

¹²² Václav Vyšohlíd, „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve,“ *Ateizmus*, 1977, č. 3, s. 259.

¹²³ Ivan Hodovský – Josef Karola, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*, Praha: Horizont, 1988, s. 13.

v zemích třetího světa (tedy katolických zemích) se zrodí, tím více síly pro církve – Vatikán takovýto trend samozřejmě měl podporovat.¹²⁴ Jistým způsobem si pak protiřečí tvrzení Václava Vyšohlída, že Vatikán má podíly na zisku z výroby antikoncepčních pilulek, a dále pak pokračuje, že tyto příjmy nezískává například jen ze zisků z prodeje oněch pilulek, ale i z výroby munice různého druhu – od nábojů do samopalů až po dělostřelecké granáty.¹²⁵

Nyní se v naší typologii přesuneme ke kritice historických církevních dokumentů. Ještě než se budeme věnovat encyklikám, zmíníme si dva velmi často zmiňované a kritizované dokumenty. Prvním z nich je **Syllabus**¹²⁶ papeže Pia IX. z roku 1864, který byl, jako později některé encykliky, kritizován pro jeho protisocialistické aspekty. Druhým z nich **Index Librorum Prohibitorum**¹²⁷ papeže Pavla IV. z roku 1559. Společně jsou pak kritizovány hlavně pro jejich „nedemokratičnost“, která má souviset s výše uvedenými snahami církve o ovládnutí nejen společnosti, ale i „myslí lidí“.

Jako první je v souvislosti se *Syllabem* odsuzována encyklika *Quanta cura*, kdy oba tyto dokumenty „odsuzují svobodu svědomí jako zvláštní formu šílenství, zavrhuje eo ipso i ateismus“.¹²⁸ Dalším dokumentem je dogmatická konstituce *Dei filius* (1870), schválená I. Vatikánským koncilem, která vystoupila proti ateismu a tím se stala také terčem kritiky vědeckých ateistů. Papež Lev XIII. přišel s několika **encyklikami** a již první z nich – *Quod apostolici muneris* (1878) „slavnostně odsoudila bludy socialistů, komunistů a nihilistů“.¹²⁹ Protože všechno zlo na světě má údajně pocházet z pohrdání Kristovou mocí a Josef Karola k tomu dodává, že církve si „vytkla za cíl zničit jedovaté býlí socialismu“.¹³⁰ Kritice neunikla i slavná encyklika *Rerum novarum* (1891). Byla napadána hlavně proto, že otázku „dělnictva“ spjatou primárně s komunistickým hnutím se církve snažila integrovat i do své nauky a využít ji tak ve svůj prospěch. Lev XIII. měl zdůraznit, že pokud by se „dělnická otázka“ neřešila pod patronací církve, nýbrž

¹²⁴ Josef Karola, „Katolicismus a populační problémy současnosti“, *Ateizmus*, 1987, č. 1, s. 40.

¹²⁵ Václav Vyšohlíd, „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve“, *Ateizmus*, 1977, č. 3, s. 260.

¹²⁶ Tento dokument měl odmítat panteismus, racionalismu, ale i socialismus, komunismus atd. Byl symbolem zřeknutí se moderní doby ze strany katolické církve.

¹²⁷ Tedy jinými slovy seznam zakázaných knih, které by pro jejich obsah mohly negativně působit na členy katolické církve. Jeho význam a účel byl ukončen v době II. Vatikánského koncilu.

¹²⁸ Josef Karola, „Katolicismus v období klateb a aggiornamenta“, *Ateizmus*, 1976, č. 3, s. 227.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 228.

¹³⁰ *Ibid.*, s. 229.

pod hlavičkou komunismu, bylo by to proti zdravému rozumu,¹³¹ což vědečtí ateisté samozřejmě nesli nelibě a pokračovali v kritice jakýchkoliv snah o „umlčení“ socialismu, ateismu a s ním souvisejících fenoménů. Kritika nedemokratických principů a „svobody projevu“ byla reakcí na encykliku *Pascendi dominici gregis* papeže Pia X. z roku 1907. Za etablování politického klerikalismu je považována encyklika *Ubi arcano dei* (1922) papeže Pia XI. Klerikalismus byl velmi častým terčem kritiky a byl brán v očích vědeckých ateistů jako samozřejmost. S ním spojený antikomunismus či resp. antisovětlismus, jak již bylo řečeno, byly dva nejčastější typy kritiky pontifikátů papežů Pia XI. a Pia XII. Tyto tendence se nejvíce měly projevit v encyklikách *Quadragesimo anno* (1931) a *Divini redemptoris* (1937).¹³² Po nástupu Pia XII. na papežský stolec má být socialismus redukován na ateismus a jeho smysl má být spojen s bojem proti náboženství. Tento papež měl rovněž podněcovat fašismus proti Sovětskému svazu.¹³³ Nástup papeže Jana XXIII. a s ním spojené encykliky již vědečtí ateisté neposuzují tak kriticky, jako období minulé. Reflexe nových způsobů argumentace však shrnují s kritickou poznámkou, že novým cílem již není „odsoudit, ale evangelizovat“ a tím pádem má být toto pouze jiný způsob ovládnutí světa katolickou církví.

II. vatikánský koncil je pro katolickou církev nejdůležitější událostí dvacátého století. Kromě toho, že byl považován za vrchol klerikálních tendencí, byly jeho výsledky, shrnuté v *Gaudium et spes*, považovány za zbytečné a neúčinné, jak již bylo řečeno v kapitole o zobrazování. Co se týká jeho kritiky, vědečtí ateisté ji soustředili do několika základních tezí. *Zprvé* to je reakce na církevní tvrzení, že lidé v moderní době žijí svůj světský život v rozporu s vírou, což má být považováno za velký omyl moderní doby – vědecký ateismus na to ovšem reaguje tak, že jediný rozpor, který v tomto ohledu existuje, je akorát v tom, že katolická církev se zaštiťuje humanitou a přitom má podporovat kapitalismus, který má pouze vykořisťovat lidstvo.¹³⁴ *Zadruhé* tento rozpor má být prohlouben tím, že se katolická církev není schopná z výše zmíněných struktur vyvázat, neboť s nimi rezonovala celá staletí, a proto má zaujímat postoj rádoby

¹³¹ Ibid., s. 229.

¹³² Ibid., s. 233.

¹³³ Ibid., s. 234.

¹³⁴ Karel Hlavoň, „Obrat křesťanství k světu a změny v křesťanské morálce,“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*, Praha: Horizont, 1974, s. 80.

nadstranický.¹³⁵ *Třetí* teze navazuje na předchozí a tvrdí, že katolická církev obhajuje soukromé vlastnictví, ovšem v tomto měl nastat určitý posun; již se dogmaticky netvrdí, že soukromé vlastnictví je z boží vůle.¹³⁶ *Začtvrté* je to tvrzení, že katolicismus II. Vatikánského koncilu se měl stát určitým strážcem či ochráncem lidských práv – alespoň tak to má vyplývat z *Gaudium et spes*, nicméně vědecký ateismus tvrdí, že idea humanismu a lidských práv je někde daleko za katolicismem a ten se pouze snaží přizpůsobit moderní době pomocí jemu nevlastních metod.¹³⁷

4.3 Kritika sociálních hledisek v katolicismu

Významným zásahem do postavení laiků je tzv. **Laický apoštolát**, jenž vychází z idejí výše uvedeného koncilu. Podle vědeckých ateistů se jedná o rozvinutí ideje politizace katolicismu, neboť hlavním cílem laického apoštolátu je „plnit funkci erozivního činitele v socialistických zemích a funkci misijního činitele v zemích rozvojových.“¹³⁸ Katolická církev v čele s Vatikánem se totiž podle vědeckých ateistů chce stát třetí světovou politickou sférou či silou.¹³⁹ Kromě snahy o politizaci náboženství je laický apoštolát kritizován také proto, že jeho intence jsou stále stejné, jako v dějinách celého katolicismu – totiž ovládat společnost. „Boj o masy a jejich vědomí je v případě sociální činnosti laického apoštolátu, maskovaného do hávu „absolutní a nestranné humanity“, více než zřejmý.“¹⁴⁰

Výše uvedené intence laického apoštolátu se měly projevit i v době, která v Československu vyvrcholila **pražským jarem**. „Zbytky reakční církevní hierarchie duchovních, ale i laiků v Československu se nesmířili se svou pounorovou porážkou, kdy ztratili své ekonomické, politické a ideologické pozice“¹⁴¹ tvrdil jeden z vědeckých ateistů Karel Piňos. Nejen on a jeho kolegové, ale nové normalizační vedení státu odsoudili snahy o demokratizační procesy v Československu šedesátých let, toto období označili za tzv. *krizi společnosti*. Dále také tvrdili, že proces demokratizace společnosti

¹³⁵ Ibid., s. 80.

¹³⁶ Ibid., s. 81.

¹³⁷ Ibid., s. 83.

¹³⁸ Karel Piňos, „Laický apoštolát jako jedna z modernizačních snah římskokatolické církve po II. vatikánském koncilu,“ *Ateizmus*, 1984, č. 2, s. 130.

¹³⁹ Ibid., s. 132.

¹⁴⁰ Ibid., s. 139.

¹⁴¹ Ibid., s. 144.

je důsledkem politizace katolicismu, který měl mít velký vliv na dění v tehdejším Československu a obviňoval katolicismus z proklamace, že demokratizační procesy jsou možné pouze za jeho účasti či asistence.¹⁴²

Celé uspořádání **společnosti** v jiných než socialistických zemích podléhalo taktéž kritice. Většinou se jednalo o prakticky tytéž důvody, z nichž některé jsme již uvedli dříve v textu. Hlavní je přesvědčení, že ve všech nesocialistických zemích je společnost založena na vykořisťování. Církev tento model měla podporovat, protože si tím jednak měla zachovávat vliv, neboť vykořisťovatelé a vedení církve byli v těsném kontaktu a také se na vykořisťování měla sama podílet tím, že lidi měla neustále okrádat o všechno, co měli. V moderní době se kritika přesunuje hlavně na „protisocialistické“ výpady, které církev měla podněcovat jak v zahraničí například štváním západních médií proti socialismu,¹⁴³ tak i v Československu, kde se měla snažit ovlivnit názory a celospolečenské vědomí, což se jí mělo povést v době pražského jara, jež toho mělo být důsledkem.

¹⁴² Ibid., s. 144 - 149.

¹⁴³ Josef Karola – Ivan Hodovský, *Ideologické koncepce soudobého klerikálního antikomunismu*, Praha: Svoboda, 1985, s. 18 – 19.

5. PONTIFIKÁT KAROLA WOJTYŁY¹⁴⁴ A VĚDECKÝ ATEISMUS

Ve vědeckoateistických textech můžeme nalézt po začátku Wojtyłova pontifikátu mnoho kritických poznámek a komentářů k způsobu vedení církve či jeho názorům. Ze strany vědeckých ateistů byla nejvíce kritizovaná tzv. *evangelizace světa*, kterou Wojtyła prosazoval. Z dalších kritizovaných fenoménů to hlavně byla teologie osvobození a teologie práce.

5.1 Evangelizace světa, Evropy a východní politika

Evangelizací světa rozumí vědečtí ateisté snahu o ovládnutí světa Wojtyłou a katolickou církví, což mělo být „odrazovým můstkem k ideologické erozi socialismu ve světovém měřítku“.¹⁴⁵ K tomu, aby se jim tato koncepce mohla povést, potřebovali údajně katolíci nejprve ovládnout Evropu. Nemělo být náhodné, že se starou ideou křesťanské Evropy přichází církev znovu v době 20. století – tato idea se totiž „vynořuje v evropských dějinách vždycky, když je třeba proti pokrokovým silám sešikovat všechny konzervativní reakční síly a dát jim jednotící program, (...) který by jejich zpátečnické cíle zakrýval“.¹⁴⁶ Snahy o evangelizaci Evropy a světa jsou označovány za „výbojný klerikalismus a politizaci náboženství“¹⁴⁷ toho nejvyššího stupně, která se měla objevit v takovéto míře až za pontifikátu Wojtyły. Sám si měl údajně zcela záměrně protiřečit – když měl veřejně nabádat, aby se klérus nepolitizoval, na druhou stranu ale má z jeho prohlášení a myšlení vyplývat, že ten, kdo to se svou vírou myslí vážně, by měl uplatňovat i její principy v politice a právě Wojtyła toho měl být příkladem.¹⁴⁸

Protiřečili si ovšem i sami vědečtí ateisté v tom, zda Wojtyłovo zvolení bylo zcela záměrné právě proto, jaký byl, nebo to byla čistá „znouzectnost“ kvůli nedostatku

¹⁴⁴ Karol Józef Wojtyła (1920-2005) studoval gymnázium a poté polonistiku. Teologii se rozhodl studovat až v roce 1946 vstupem do tajného semináře v Krakově. V roce 1963 byl jmenován krakovským arcibiskupem a 16. října 1978 papežem. Byl prvním papežem neitalského původu od roku 1522. V současnosti je mu přisuzován podíl na pádu komunistických režimů v Evropě – hlavně v Polsku.

¹⁴⁵ Vladimír Mach, „K některým aspektům ideologie soudobého katolicismu.“ *Ateizmus*. 1980, č. 6, s. 594.

¹⁴⁶ Jiří Loukotka - Josef Karola, „Ke kritice koncepce křesťanské Evropy.“ *Ateizmus*. 1981, č. 5, s. 423 - 424.

¹⁴⁷ Josef Karola – Ivan Hodovský, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*. Praha: Horizont, 1988. s. 13.

¹⁴⁸ Karola, Josef. *Katolicismus a současný svět*. Praha: Svoboda, 1982. s. 148nn.

kvalitních kandidátů a Wojtyła měl být zvolen jen pro svou aktivní činnost na II. Vatikánském koncilu. Josef Karola konstatoval, že Wojtyłovo zvolení nemělo být dlouhodobě promyšlené, dokonce neměl ani žádný vlastní program a pouze se měl odvolávat na koncil.¹⁴⁹ Oproti tomu Vladimír Mach tvrdil, že „zvolení papeže polské národnosti bylo záměrné“¹⁵⁰ a promyšlené, neboť ze strany „Západu“ měl být nabádán k tvrdší politice vůči socialismu. Podle Macha byl Wojtyłův antikomunismus zcela zřejmý a sám Wojtyła se údajně netajil tím, že měl provádět tzv. „politiku zdviženého prstu [vůči socialistickým zemím] a že chce v budoucnosti primát papeže rozšířit za účelem ovládat celý svět“.¹⁵¹ Mach má také za to, že na zvolení Wojtyły papežem měly mít vliv „západní mocnosti“.¹⁵² Nicméně vědecký ateismus se kromě dvou výše zmíněných autorů problematikou důvodů Wojtyłova zvolení prakticky nezabýval. Názory na Wojtyłu se shodovaly v tom, že byl papež Slovan a antikomunista, který měl obhajovat kapitalismus. Každopádně prakticky v žádné práci není zcela jasně řečeno, že právě díky těmto skutečnostem měl být zvolen. Naopak zpočátku vědeckým ateistům nebylo zcela jasné, jakým „ideovým a názorovým směrem“ se Wojtyła vydá.¹⁵³

A jisti si na začátku Wojtyłova pontifikátu nebyli ani v otázce tzv. „východní politiky“ Vatikánu, což nebylo nic jiného, než názory Vatikánu na komunismus a s ním spojený vědecký ateismus ve světě. Ovšem později se měly ukázat Wojtyłovy pravé názory na komunismus, jejichž „obecným rysem je eskalace antikomunismu a stupňování klerikálních nároků“.¹⁵⁴ Ve většině vědeckoateistických textů se dočteme, že Wojtyła sice povýšil A. Casaroliho (tvůrce východní politiky za jeho předchůdce Jana Pavla I.) do funkce šéfa Státního sekretariátu, což mělo znamenat zprvu, že by pokračoval v politice „reálného uznávání“ socialismu. Poté se však měly projevit Wojtyłovy výše zmíněné názory tak, že se měl snažit podněcovat „západní společnost“ k politickým krokům proti socialismu.¹⁵⁵ Vědečtí ateisté obvinili Wojtyłu z tvrzení, že náboženský boj proti socialismu je legitimním prostředkem.¹⁵⁶ Dokonce i ekumenické

¹⁴⁹ Ibid., s. 140 – 148.

¹⁵⁰ Vladimír Mach, „K některým aspektům ideologie soudobého katolicismu.“ *Ateizmus*. 1980, č. 6, s. 595.

¹⁵¹ Ibid., s. 595.

¹⁵² Ibid. s. 595.

¹⁵³ Srov. např. Jan Milota, „Jakou cestou půjde Vatikán,“ *Ateizmus*, 1979, č. 3, s. 205.

¹⁵⁴ Jiří Loukotka – Josef Karol, „Ke kritice koncepce křesťanské Evropy.“ *Ateizmus*. 1981, č. 5, s. 436.

¹⁵⁵ Karola, Josef. *Katolicismus a současný svět*. Praha: Svoboda, 1982. s. 183.

¹⁵⁶ Srov. Josef Karola – Ivan Hodovský, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*. Praha: Horizont, 1988. s. 14.

snahy měl Wojtyła předstírat pouze proto, že ekumenismus měl být protiváha k ateismu a socialismu.¹⁵⁷ Naopak měl mít Wojtyła zcela „anti-ekumenické“ názory, místo toho měl být tradicionalistou, protože měl razit heslo, že „čím více svobody, tím více příležitostí k hříchu“.¹⁵⁸

5.2 Otázka člověka, lidských práv a modernizačních trendů v teologii

Zmíněné heslo je podle vědeckých ateistů výrazem nedemokratičnosti Wojtyły i celé jeho koncepce církve. Karola k tomu podotknul, že „lidská práva [za Wojtyły totiž] v katolicismu nemají své místo“.¹⁵⁹ Typickým příkladem nedemokratičnosti v církvi má být odmítnutí *teologie osvobození* jak Wojtyłou, tak i vedoucím Kongregace pro nauky víry J. Ratzingerem, který byl označován za pouhého „sluhu idejí Jana Pavla II“.¹⁶⁰ Ratzinger a jeho spis *Instrukce* měl s „posvěcením“ Jana Pavla II. umlčet demokracii v církvi, neboť teologie osvobození má vyzývat k zpřetrhání vazeb mezi „utlačovateli“ (tedy kapitalisty) a „utlačovanými“ (tedy proletariátem) – církev si tyto vazby měla uvědomovat¹⁶¹ – proto již zmiňovaná nedemokratičnost, která má podle vědeckých ateistů implikovat podporu kapitalismu.

Encyklikou *Dominum et vivificantem* (1986) se měl Jan Pavel II. pokusit přijít s novým pojetím člověka v katolické církvi, nicméně podle vědeckých ateistů tuto koncepci pouze nijak nerozvinul, naopak měl člověka definovat tak, jak měl být v katolicismu i kapitalismu brán – jako bytost, kterou je možno vykořisťovat, ovládat a vlastnit.¹⁶² V intencích této encykliky mělo podle vědeckých ateistů souviset i výše zmíněné odmítnutí teologie osvobození, protože Wojtyła svou definici člověka v katolicismu nijak nerevidoval, přiklonil se k již zmiňovanému definování¹⁶³ člověka,

¹⁵⁷ Ibid., s. 156.

¹⁵⁸ Ibid., s. 154.

¹⁵⁹ Karola, Josef. *Katolicismus a současný svět*. Praha: Svoboda, 1982. s. 178.

¹⁶⁰ Josef Karola – Ivan Hodovský, *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*. Praha: Horizont, 1988. s. 45.

¹⁶¹ Ibid., s. 45 – 46.

¹⁶² Jaroslav Hroch, „Encyklika DOMINUM ET VIVIFICANTEM (PÁNA A OŽIVOVATELE) papeže Jana Pavla II.: O duchu svatém v životě církve ve světě.“ *Ateizmus*. 1987, č. 3, s. 263 - 265.

¹⁶³ Srovnej část 4.1 na s. 36 této práce a dále. Toto vymezení člověka koresponduje s textem encykliky *Dominum et vivificantem*, §6, kde je předmětem kritiky nesvoboda člověka ze strany „božské bytosti“: „Uvádění do celé pravdy“ se tedy uskutečňuje ve víře a prostřednictvím víry. To je dílo Ducha pravdy a plod jeho působení v člověku. Duch svatý má v tom být nejvyšším vůdcem člověka, světlem lidského ducha. To platí pro apoštoly, očitě svědky, kteří mají napříště předávat všem lidem zvěst o tom, co

vyřčeného pouze jinými slovy, resp. moderním jazykem – proto podle vědeckých ateistů logicky musel odmítnout i novoty v církvi – například teologii osvobození. Wojtyła měl při své cestě právě do Jižní Ameriky teologii osvobození odmítnout, protože se s ní měla pojit již zmíněná *politicize víry*, kterou navenek kritizoval, přitom podle vědeckých ateistů sám politizaci své víry uplatňoval.

Zdaleka největší pozornost si u vědeckých ateistů získala encyklika *Laborem exercens* (1981). Bylo jí vytýkáno několik zásadních věcí: 1) Měla být ideologická a vést k *evangelizaci* světa.¹⁶⁴ 2) Důvod jejího vydání měl být podobný jako u *Rerum novarum* – tedy snaha získat na svou stranu dělnické hnutí. V 19. i 20. století to byla reakce na komunismus. Podle vědeckých ateistů je dokonce spřízněna s marxisticko-leninským pojetím práce.¹⁶⁵ To ale proto, že „teologické úvahy jsou jakoby volnou citací, popřípadě parafrází Marxových a Engelsových děl, ne-li přímo jejich zcizením marxismu“.¹⁶⁶ 3) Podle Karoly ale církev dělníky a chudáky měla oslovit pouze tehdy, až je potřebovala, protože se mělo ukázat, že byly hybnou silou sociálně-politických změn ve společnosti.¹⁶⁷ Intence této encykliky měly být stejné jako celé pojetí církve podle Wojtyły – hlásat jednu věc, ale ve skutečnosti se skrývat za jinou. Encyklika byla pokládána za klerikální a měla být namířená proti Sovětskému svazu a marxismu-leninismu, protože se údajně snažila dezinterpretovat marxisticko-leninské pojetí práce a na bázi tomistického personalismu ukázat vlastní, lepší alternativu.

Kristus "konal a čemu učil", zvláště zvěst o jeho kříži a zmrtvýchvstání.“ Jan Pavel II., „Dominum et vivificantem“ [online], *Kebrle.cz*, 2001 [cit. 2011-02-23], URL: <<http://www.kebrle.cz/katdocs.htm>>.

¹⁶⁴ Josef Karola, „Kritický pohled na encykliku *Laborem exercens*.“ In: *Katolicismus na prahu osmdesátých let 20. století*. Praha: Horizont, 1983. s. 103, 118. Příkladem, že poselstvím encykliky je mj. *evangelizace světa* je například teze ze samotného závěru encykliky: „Každý křesťan, který slyší slovo živého Boha a spojuje práci s modlitbou, ať ví, jaké místo zaujímá tato jeho práce nejen v pozemském pokroku, ale i ve vzrůstu Božího království, do kterého jsme všichni povoláni mocí Ducha svatého a slovem evangelia.“ Jan Pavel II., „*Laborem exercens*“ [online], *Kebrle.cz*, 2001 [cit. 2011-02-23], URL: <<http://www.kebrle.cz/katdocs.htm>>.

¹⁶⁵ Josef Karola, – Ivan Hodovský. *Ideologické koncepce soudobého klerikálního antikomunismu*. Praha: Svoboda, 1985. s. 8.

¹⁶⁶ *Ibid.*, s. 8. Podněty ke kritice této byly způsobeny tezemi encykliky, jako například: „Práce je jistě "cosi starobylého" – tak starého jako člověk a jeho život na Zemi (I. kap., §2). (...) Právě práce je jednou ze známek, které odlišují člověka od ostatních tvorů (Předmluva). (...) Člověk nejen přetváří přírodu a přizpůsobuje ji svým potřebám, ale také uskutečňuje sebe jako člověk, a jistým způsobem se tak dokonce "stává víc člověkem" (II. kap., §9). Jan Pavel II., „*Laborem exercens*“ [online], *Kebrle.cz*, 2001 [cit. 2011-02-23], URL: <<http://www.kebrle.cz/katdocs.htm>>. A podobně – proto ona obvinění z „vykradení“ Marxových myšlenek.

¹⁶⁷ Josef Karola, „Kritický pohled na encykliku *Laborem exercens*.“ In: *Katolicismus na prahu osmdesátých let 20. století*. Praha: Horizont, 1983. s. 107.

6. ZÁVĚR

Vědecký ateismus nabýval do značné míry ideologických tendencí a to kvůli následujícím skutečnostem. 1) Jako první existoval socialismus normalizačního rázu, vědecký ateismus se etabloval velmi rychle jako jeho apologeta a ideologický nástroj. Sloužil tedy politice a na politické objednávky realizoval zakázky jak formou propagandistických materiálů, tak posudků na státu „nepohodlné“ lidi z církevních kruhů. 2) K předmětu svého zkoumání nepřistupuje vědecky, i když se považuje za vědu a vystupuje tak. Dokonce tvrdí, že má odpovědi na všechny otázky, které si lidstvo vždy kladlo. 3) Ve své vědecké metodologii se drží pouze jednoho diskursu, který však není deskripční, nýbrž čistým hodnocením. Proto by se vědecký ateismus dal zařadit spíše do kolonky filozofie náboženství než vědy, či dokonce věda o náboženství. 4) Výše uvedené tendence mají sloužit pouze jednomu cíli – zničení a totální likvidaci náboženství a s ním spjatých fenoménů (způsob myšlení a organizace společnosti). Náboženství pak mělo být nahrazeno „náboženstvím novým“ – novou humanitou.

Zobrazování i kritika katolicismu očima vědeckých ateistů byla sice psána z ideologicky ovlivněných pozic, avšak najdou se i místa, kdy nebyla předmětem výmyslů, různých domněnek a podobně, ale prosté reakce na skutečné dění. Jedná se například o podporu fašismu ze strany Vatikánu či snahu ovlivňovat věřící pomocí kněží v různých socialistických zemích, ať přímo či nikoli. Jeden aspekt kritizován nebyl – jednalo se o snahu různých církevních či náboženských organizací o mír a nenásilí. Vědečtí ateisté však samozřejmě vyzdvihovali snahu svých vlastních projektů – jako bylo například *Hnutí katolických duchovních Pacem in terris*.¹⁶⁸

Katolicismus byl v rámci vědeckého ateismu zobrazován jako ideologie, která je proti pokroku. Pokrok nahrazuje náboženským opiem, pomocí kterého má ovládat společnost. Dále jsme byli ujišťováni, že katolicismus je v krizi vlastní existence, která je ovšem výsledkem přirozeného procesu odumírání náboženství, jež je symbolem zastaralého způsobu myšlení, a na všechny otázky již nám dokáže v současnosti odpovědět věda. Tento proces byl označován jako *existencializace náboženství* a podle vědeckých ateistů jej církev svými modernistickými snahami již nemůže zvrátit.

¹⁶⁸ *Pacem in terris*, zrušené v roce 1982 papežem Janem Pavlem II. (viz část 2.1 této práce) volně navazovalo na dřívější *Mírové hnutí katolického duchovenstva*, založeného v roce 1950 a zrušeného z vlastní vůle v roce 1968. Tato organizace sdružovala kněze, kteří měli státní souhlas k pastorační činnosti.

Katolicismus byl obviňován z toho, že svými názorovými koncepcemi člověka neustále shazoval, bránil mu v plnohodnotném rozvoji. Toho měl docílit tak, že již od útlého věku člověka ovlivňoval a měl mu vnucovat určitý způsob myšlení, které je proti samé podstatě lidství – tím se myslí například učení o dědičném hříchu – a s tím spojené vědomí vlastní hříšnosti. Proto byl podle vědeckých ateistů navýsost zosobněním arogance a xenofobie. Chtěl člověka nejen vlastnit fyzicky, ale i duševně. Aby se tak stalo, měl se na cestě za svým cílem spojit s kapitalistickými státy a v minulosti s feudálním společenským zřízením.

Historičnost katolicismu se vědečtí ateisté pak snaží popřít u jeho samotných kořenů tím, že neuznali historičnost Ježíše z Nazaretu. Obecně má náboženství být plodem mýtů a legend, založeno na falešných představách v údajné nadpřirozené síly. Katolicismus v dějinách však měl svou pozici upevňovat pomocí toho, že rozhodoval, v co se bude věřit a v co ne. Proto měl být katolicismus ryze nedemokratický, neboť nestrpěl toho, kdo se odlišoval. Nicméně na druhou stranu tato představa plně koresponduje s heslem socialismu vlastním: „Kdo není s námi, je proti nám“. Pálení knih nebo lidí bylo dle vědeckých ateistů pro katolicismus esenciální. Také tvrdili, že až když se v dějinách objevil socialismus (1917), vznikl katolicismu ideový i mocenský konkurent – mj. i proto byla katolická církev mnohokrát obviněna a kritizována, že v encyklikách i projevech svých představitelů je antikomunistická a snaží se jej zničit, jak jen může, ostatně jak to často měla dělat ve svých dějinách. Proto jsou tendence církve v moderní době označovány jako ryze klerikální – snaží se pomocí náboženství ovlivnit politiku a dění na světě.

Vrcholem klerikálních tendencí pak měla být doba pontifikátu Jana Pavla II. Sami mezi sebou si vědečtí ateisté nebyli jisti, zda byl Wojtyła zvolen čistě náhodou, nebo za tím byl nějaký promyšlený plán. Wojtyłu kritizovali hlavně pro jeho striktní antikomunismus, který nijak neskrýval. Obviňovali jej ze spolčení s „kapitalistickými“ státy proti socialismu a z nedemokratičnosti, kterou měl v církvi zavést např. odmítáním politizující se teologie osvobození. Kritika a zobrazování katolicismu se tedy během Wojtyłova pontifikátu částečně mění. Stále byly kritizovány výše uvedené aspekty katolicismu, nicméně akcent se přesunul na kritiku klerikalismu a církevní ideologie – to můžeme pozorovat například ve zvýšené produkci článků, sborníků a jiných „analýz“

klerikalismu a „ideologického boje“ církve počátkem 80. let. Do tohoto boje proti socialismu měla spadat i encyklika *Laborem exercens* a její vlivy.

Vědečtí ateisté katolicismus zobrazovali a kritizovali ze všech různých úhlů pohledu. Ke své kritice si samozřejmě vybírali ty nejhorší příklady chování církve – jako byla například inkvizice a s ní spojené události. Zajímavá je však definice náboženství, která se dá vyčíst „mezi řádky“ vědeckoateistických textů: náboženství je ideologie, které je vlastní určitý způsob myšlení a uspořádání společnosti. Syntézou těchto jeho atributů je pak kultura, jež samozřejmě nese vlastnosti toho původního, tedy náboženství, i když již může být sekulární a na první pohled nemá s náboženstvím nic společného. Toto si vědečtí ateisté uvědomili, ovšem až v pozdější fázi dějin socialismu v Československu, které však byly ukončeny Sametovou revolucí, a tím skončil i vědecký ateismus ve své institucionální podobě.

BIBLIOGRAFIE:

I. Primární literatura:

A: Monografie

Karola, Josef – Hodovský, Ivan. *Ideologické koncepce soudobého klerikálního antikomunismu*. Praha: Svoboda, 1985. 29 s.

Karola, Josef – Hodovský, Ivan. *Politický klerikalismus a současný ideologický boj*. Praha: Horizont, 1988. 91 s.

Karola, Josef. *Katolicismus a současný svět*. Praha: Svoboda, 1982. 202 s.

Loukotka, Jiří – Svoboda, Jiří – Zouhar, Jan. *Vědeckoateistická výchova pro středné pedagogické školy*. Bratislava: SPN, 1983. 72 s.

Loukotka, Jiří. *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha: Horizont, 1979. 342 s.

Zouhar, Jan. *Principy, formy a metody vědeckoateistické výchovy*. Vítkovice: Knihovna domu kultury ROH Vítkovice, 1986. 9 s.

B: Články ve sbornících a seriálových publikacích

Bejda, Vasil. „Cestou společenského pokroku.“ In: *Katolicismus na prahu osmdesátých let 20. století*. Praha: Horizont, 1983. s. 5 – 12.

Daňhel Milan. „Věra a věda.“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*. Praha: Horizont, 1974. s. 104 - 125.

Daňhel, Milan. „Úloha řádů a kongregací v římskokatolické církvi.“ *Ateizmus*. 1981, roč. 9, č. 1, s. 70 – 78.

Hlavoň Karel. „Obrat křesťanství k světu a změny v křesťanské morálce.“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*. Praha: Horizont, 1974. s. 65 - 103.

Hlavoň, Karel. „Obrat křesťanství k světu a změny v křesťanské morálce.“ *Ateizmus*. 1974, roč. 2, č. 1, s. 33 - 45.

Hodovský Ivan – Hubík, Stanislav. „Transformace ve filozofických základech současné apologetiky náboženství.“ *Ateizmus*. 1979, roč. 7, č. 3, s. 261 – 270.

Hodovský Ivan. „Víra a věda.“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*. Praha: Horizont, 1974. s. 9 – 37.

Hodovský, Ivan – Karola, Josef – Křenek, František. „Nad odkazem Jiřího Loukotky.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 3, s. 261 - 277.

Hodovský, Ivan - Karola, Josef. „Aktuální otázky vědeckoateistické teorie, propagandy a výchovy.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 3, s. 248 - 260.

Hodovský, Ivan. „Aktuální otázky vědeckého ateismu v současném Československu.“ *Ateizmus*. 1976, roč. 4, č. 2, s. 159 – 167.

Hodovský, Ivan. „Hodnotová orientace soudobého křesťanství a marxistický světový názor.“ *Ateizmus*. 1974, roč. 2, č. 3, s. 239 – 254.

Hodovský, Ivan. „Jednání o aktuálních otázkách vědeckého ateismu.“ *Ateizmus*. 1980, roč. 8, č. 2, s. 806 - 810.

Hodovský, Ivan. „K otázce formování vědeckoateistického přesvědčení v podmínkách rozvinutého socialismu.“ *Filozofický časopis*. 1982, roč. XXX, č. 4, s. 529 - 542.

Hodovský, Ivan. „K otázce marxistické kritiky náboženství.“ *Filozofický časopis*. 1980, roč. 28, č. 5, s. 612 – 630.

Hodovský, Ivan. „K otázce smyslu utrpení v pojetí katolické filozofie.“ *Ateizmus*. 1981, roč. 9, č. 3, s. 246 - 257.

Hodovský, Ivan. „Rozvoj vědeckovýzkumné činnosti v oblasti vědeckého ateismu v ČSSR po XIV. sjezdu KSČ.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 2, s. 123 - 134.

Hodovský, Ivan. „U základů marxisticko-leninské církevní politiky.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 6, s. 576 – 583.

Hodovský, Ivan. „Vědecký ateismus v období výstavby rozvinuté socialistické společnosti.“ *Filozofický časopis*. 1985, roč. 33, č. 5, s. 640 – 644.

Hora, Ladislav. „Ke kritice křesťanské morálky.“ *Nová mysl*. 1977, roč. 31, č. 7 - 8, s. 203 - 215.

Horyna, Břetislav. „Na okraj Degenhardtovy knihy Křesťanství a ekologie,“ *Ateizmus*, 1985, roč. 13, č. 2, s. 190 – 196.

Hroch, Jaroslav. „Encyklika DOMINUM ET VIVIFICANTEM (PÁNA A OŽIVOVATELE) papeže Jana Pavla II.: O duchu svatém v životě církve ve světě.“ *Ateizmus*. 1987, roč. 15, č. 3, s. 263 - 269.

Karola, Josef. „Antisocialistické aspekty teologie práce.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 5, s. 475 - 481.

Karola, Josef. „Církevní doktrína v konfrontaci s teologií osvobození.“ *Ateizmus*. 1985, roč. 13, č. 2, s. 153 - 174.

Karola, Josef. „Idea křesťanské Evropy a perspektiva celoevropského domu.“ *Ateizmus*. 1989, roč. 17, č. 4, s. 370 - 383.

Karola, Josef. „Katolicismus a populační problémy současnosti.“ *Ateizmus*. 1987, roč. 15, č. 1, s. 31 - 43.

Karola, Josef. „Katolicismus po II. ekumenickém koncilu.“ *Ateizmus*. 1975, roč. 3, č. 5, s. 426 - 435.

Karola, Josef. „Katolicismus v období klateb a aggiornamenta (pokračování).“ *Ateizmus*. 1976, roč. 4, č. 4, s. 325 - 344.

Karola, Josef. „Katolicismus v období klateb a aggiornamenta (pokračování).“ *Ateizmus*. 1976, roč. 4, č. 4, s. 223 – 244.

Karola, Josef. „Katolicismus v období klateb a aggiornamenta.“ *Ateizmus*. 1976, roč. 4, č. 3, s. 223 – 244.

Karola, Josef. „Katolická církev jako sociální instituce.“ *Ateizmus*. 1982, roč. 10, č. 3, s. 286 - 295.

Karola, Josef. „Konstanty a proměnné katolické teologie.“ *Filozofický časopis*. 1980, roč. 28, č. 5, s. 631 – 646.

Karola, Josef. „Kritický pohled na encykliku Laborem exercens.“ In: *Katolicismus na prahu osmdesátých let 20. století*. Praha: Horizont, 1983. s. 103 - 118.

- Karola, Josef. „Některé problémy sekularizace v soudobém katolicismu.“ *Ateizmus*. 1979, roč. 7, č. 2, s. 112 - 131.
- Karola, Josef. „O afirmaci práce v katolické teologii.“ *Ateizmus*. 1983, roč. 11, č. 6, s. 539 – 558.
- Karola, Josef. „Okružní list DOMINUM ET VIVIFICANTEM jako symptom katolického neointegrismu.“ *Ateizmus*. 1988, roč. 16, č. 3, s. 310 - 383.
- Karola, Josef. „Problém člověka v soudobém katolicismu.“ *Ateizmus*. 1979, roč. 7, č. 1, s. 3 - 13.
- Loukotka Jiří. „Vědeckotechnická revoluce a přeměny tradičního náboženského vědomí.“ In: *K aktuálním otázkám vědeckého ateismu*. Praha: Horizont, 1974. s. 41 - 64.
- Loukotka, Jiří - Karola, Josef. „Ke kritice koncepce křesťanské Evropy.“ *Ateizmus*. 1981, roč. 9, č. 5, s. 419 - 447.
- Loukotka, Jiří. „K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu.“ *Ateizmus*. 1980, roč. 8, č. 2, s. 120 – 134.
- Loukotka, Jiří. „K problematice vztahů mezi vědeckotechnickou revolucí a přeměnami tradičního náboženského vědomí.“ *Ateizmus*. 1973, roč. 1, č. 2, s. 59 - 64.
- Loukotka, Jiří. „Křesťanské mýty ve světle marxistické kritiky.“ *Lidová armáda*. 1978, roč. 31, č. 10, s. 453 - 455.
- Loukotka, Jiří. „Marxismus-leninismus a náboženstvo.“ *Život strany*. 1978, roč. 25, č. 6, s. 46 - 49.
- Loukotka, Jiří. „O církevně náboženských a socialistických společenských tradicích.“ *Ateizmus*. 1973, roč. 1, č. 3, s. 139 - 161.
- Loukotka, Jiří. „Otázky dalšího rozvoje vědeckoateistické výchovy pracujících a mládeže.“ *Ateizmus*. 1974, roč. 2, č. 3, s. 205 - 238.
- Loukotka, Jiří. „Svoboda náboženského vyznání a její záruky v Československu.“ *Nová mysl*. 1980, roč. 8, č. 4, s. 111 - 122.
- Loukotka, Jiří. „Vědecký ateismus a umělecká tvorba.“ *Filozofický časopis*. 1982, roč. 30, č. 4, s. 544 – 556.

- Mach, Vladimír. „K některým aspektům ideologie soudobého katolicismu.“ *Ateizmus*. 1980, roč. 8, č. 6, s. 593 - 598.
- Maternová, Eliška. „Manželství a rodina v „katolické teologii rodiny“.“ *Ateizmus*. 1988, roč. 16, č. 1, s. 68 - 77.
- Milota, Jan. „Jakou cestou půjde Vatikán?“ *Ateizmus*. 1979. roč. 7, č. 3, s. 203 – 211.
- Mužik, Josef. „Vědecký světový názor a jeho společenská funkce.“ *Ateizmus*. 1974, roč. 2, č. 5, s. 392 - 410.
- Novotný Roman. „Baziliščí chapadla jezuitů.“ In: *Katolicismus na prahu osmdesátých let 20. století*. Praha: Horizont, 1983. s. 124 - 129.
- Papoušek, Dalibor. „Katolický modernismus v zrcadle současnosti,“ *Ateizmus*, 1987, roč. 15, č. 6, s. 613 – 619.
- Pavlincová, Helena. „religiozita a areligiozita žáků ZDŠ Jihomoravského kraje ve světle sociologického výzkumu.“ *Ateizmus*. 1981, roč. 9, č. 2, s. 156 – 173.
- Pavlincová, Helena. „Základní tendence světonázorové orientace školní mládeže jihomoravské vesnice Prušánky.“ *Ateizmus*. 1980, roč. 8, č. 2, s. 145 - 156.
- Piňos, Karel. „Laický apoštolát jako jedna z modernizačních snah římskokatolické církve po II. vatikánském koncilu.“ *Ateizmus*. 1984, roč. 12, č. 2, s. 127 – 149.
- Ruml, Vladimír. „Marxisticko-leninská filozofie – filozofie poznání a přeměny světa.“ *Filozofický časopis*. 1982, roč. XXX, č. 5. s. 716 – 722.
- Sekot, Aleš. „Soudobé proměny náboženství.“ *Ateizmus*. 1980, roč. 8, č. 6, s. 571 - 584.
- Sekot, Aleš. „Tvůrčí úloha vědeckého ateismu.“ *Filozofický časopis*. 1982, roč. 30, č. 4, s. 557 - 575.
- Skřejpková, Petra. „Svoboda vyznání, jedno ze základních lidských práv.“ *Ateizmus*. 1987, roč. 15, č. 6, s. 548 – 553.
- Svoboda, Jiří. „K otázce náboženství v socialistické společnosti.“ *Ateizmus*. 1987, roč. 15, č. 6, s. 563 – 566.
- Vyšohlíd, Václav. „O bohatství a majetku Vatikánu a katolické církve.“ *Ateizmus*. 1977, roč. 5, č. 3, s. 250 – 265.

II. Sekundární literatura:

A: Monografie

Bubík, Tomáš. *České bádání o náboženství ve 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 246 s. ISBN 978-80-87378-09-0.

Bubík, Tomáš. *Úvod do české filozofie náboženství*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009, 175 s. ISBN 978-80-7395-186-3.

Cuhra, Jaroslav. *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969 - 1972*. Praha: AV ČR – sešity ÚSD, 1999. 107 s. ISBN 80-85270-84-6.

Nešpor, Zdeněk R. *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha: Scriptorium, 2008, 429 s. ISBN 978-80-86197-97-5.

Zbrank, Tomáš B. *Sdružení katolických duchovních Pacem in terris*, diplomová práce na FF MUNI, vedoucí práce: Jiří Hanuš, 2007, 137 s.

B: Články ve sbornících a seriálových publikacích a na internetu

„Science“ [online], *Encyclopædia Britannica*, 2009 [cit. 2010-12-07], URL: <
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/528756/science> >.

Bubík, Tomáš. „Náboženství prismaticem vědeckého ateismu“ *Dingir*. 2009, roč. 12, č. 2, s. 52 – 55.

Cuhra, Jaroslav. „KSČ, stát a římskokatolická církev (1948 – 1989).“ *Soudobé dějiny*. 2001, roč. VIII., č. 2 - 3, s. 267 - 293.

Hanuš, Jiří. „Vybrané rysy spirituality české katolické církve (1948 – 1989).“ *Soudobé dějiny*. 2007, roč. XIV., č. 2 - 3, s. 341 - 353.

Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Matthias Laubschner (Hrsg), „Atheismus“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Band II*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1990, s. 97 – 103.

Nešpor, Zdeněk R. „Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948 - 1989.“ *Církevní dějiny*. 2008, roč. 1., č. 1, s. 36 - 63.

Václavík, David. „Český ateismus ve dvacátém století.“ *Soudobé dějiny*. 2007, roč. XIV., č. 2 - 3, s. 471 - 487.