

Atheismus a otázky nové interpretace [1964]

Rok před narozením J. L. Hromádky prohlásil Johannes Gottschick: „Bez Ježíše bych byl ateistou.“ A letos tomu je už dvacet let, co Dietrich Bonhoeffer přemýšlel ve vězení o nutnosti i možnostech nenáboženské, světské interpretace biblických a theologických pojmů. Jeho otázka zněla: jak je možno „světsky“ mluvit o „Bohu“? Měl za to, že Bultmann svou demytologizací zdaleka nešel příliš daleko, ale spíše naopak, že nešel dosti daleko. Nejen „mytologické“ pojmy, ale „náboženské“ pojmy vůbec jsou problematické, a mezi nimi i pojem „Bůh“. Bůh jako morální, politická, přírodovědecká, ale i jako filosofická a náboženská pracovní hypotéza je vyřízen, překonán; patří k intelektuální poctivosti, abychom tuto hypotézu nechali padnout, resp. abychom ji jak nejvíc možno vyřadili. Přiznejme si, že musíme žít ve světě, jako by Boha nebylo – etsi deus non daretur. Jen bez Boha můžeme žít opravdu před Bohem a s Bohem. Dospělý svět je bezbožnější a právě tím snad Bohu bližší než svět nedospělý, náboženský. Proto musí církev ven ze své stagnace. Musíme opět vyjít na čerstvé povětří duchovního střetnutí se světem.

Také u J. L. Hromádky znějí motivy velmi blízké Bonhoefferovi. Ježíš přinesl svatost Boží lásky z nebe na zem, říká Hromádka; vynesl ji z chrámového přitnutí do světského profánního života. Proto můžeme jít za Ježíšem Nazaretským s prázdnýma rukama – bez dogmat, bez bohoslužebných předpisů, bez náboženských floskulí. Snad se nám podaří opustit naše zaběhané cesty pověr, pobožnůstkářství a zejména neupřímného náboženského farizejství a začít svou práci tam, kde se rodí skutečná víra, kde už odumřelo lidské náboženství i modlářství a kde živý Bůh sám koná svoje dílo. Vždyť nejde jen o lidi, jejichž výchova byla formována starými věroučnými slovy a biblickými výrazy. Jde o lidi, kteří jich nikdy ve svém životě neslyšeli anebo kteří slyšeli jejich ohlas z velké dálky. Jak jim přetlumočíme poselství, s kterým jsme posláni do světa? Slovo Boží nabývá v každé době své zvláštní tvářnosti a může být vskutku pochopeno pouze ve svém zaostření do lidského života v určité době a na určitém místě. Jen proto může mocně znít i v hluku a lomozu pozemského života, ve společnosti úplně zesvětštělé (sekularizované). Zní mocně a hlasitě právě tam, kde to lidé čekají nejméně. To, co se nám zdá pro věřícího člověka a pro církev nebezpečím, může být, ano jest darem prozřetelné milosti toho Boha, který vedl Abrahama, vysvobodil lid Izraelský z Egypta, pokořil mesiánského krále Davida, posílal své proroky a sestoupil do naší lidské skutečnosti v Ježíši, synu Marie.

V navázání na tyto motivy chceme vyslovit otázku, jak má úsilí o novou interpretaci křesťanské víry rozumět samo sobě ve vztahu k nenábožensky či přímo ateisticky smýšlejícímu modernímu člověku a k samotnému ateismu. Problematickou okolnost, že v minulosti až na výjimky u nás nedošlo k vážnému vzájemnému rozhovoru křesťanů s ateisty, nelze vysvětlit jen poruchami kulturního, myšlenkového a duchovního života naší společnosti, k nimž docházelo v minulých letech, ale zejména také nepřipraveností a vnitřní nehotovostí křesťanů všech vyznání. J. L. Hromádka už léta považuje takový rozhovor za naléhavě potřebný a je přesvědčen, že stojíme „na prahu dialogu“. Je proto na místě promýšlet, co by se mohlo nejspíše stát prvním předmětem rozhovoru. Nepochybně

bude vhodné se zaměřit na otázky člověka, které stojí v popředí zájmu našich filosofů-marxistů, na pojetí dějin, problém pravdy a vědeckého poznání aj. Cíl této úvahy je ovšem méně náročný: pokusím se naznačit důvody, které mne vedou k přesvědčení o neužitečnosti hovoru „o“ Bohu a jeho existenci či neexistenci, a zvláště k přesvědčení o tom, že křesťanská víra není bezpodmínečně vázána nejen na náboženství, ale – jak mám za to – ani na theismus, a že tedy je možné takové popření theismu, které není o nic víc než náboženství v rozporu s křesťanskou vírou a které naprosto není na překážku zvěstování a přijetí evangelia.

V dopise z 27. 7. 1944 vzpomíná Bonhoeffer na rozlišování starých lutherských dogmatiků mezi *fides directa* a *fides reflexa*. Sám spojuje tento problém s otázkou, zda je možná „přirozená“ zbožnost nebo zda je možné „neuvědomělé křesťanství“, a zdá se mu, že se tu otvírá dalekosáhlá problematika. Ve volném navázání na tuto Bonhoefferovu myšlenku bych chtěl zopakovat poukaz na nutnost rozlišení mezi samotnou vírou a reflexí víry, tj. jejím myšlenkovým vyjádřením a sebepochopením.¹ Víra je jakýmsi útokem na člověka, vedeným zevnitř a nikoli zvenčí; je oslovením člověka, které jej současně uvádí do pohybu; je to událost, která se s člověkem děje, nikoli stav, v němž člověk jest. Víra je lidským aktem, jež však člověk sám nedělá; je rozhodnutím, k němuž se člověk vědomě nerozhoduje, právě tak jako se nerozhoduje k sobě. Víra je založena hloub než v lidské existenci, ba hloub než v lidském nitru; je v jistém smyslu dříve než člověk. A tato víra se uplatňuje v celém životě, především praktickém; uplatňuje se však nezbytně i v našem myšlení. Víra se osvědčuje nikoli v nějakém vymezeném, úzkém okruhu, ale všude a všeobecně – a to znamená ve světě a v situaci, které jsou skutečným světem a skutečnou situací věřícího člověka. Uplatňuje se proto také v úsilí o pochopení světa a o porozumění konkrétní situaci, v níž člověk stojí a jedná. V souvislosti s tímto pochopením světa se víra pokouší pochopit sebe samu a své místo ve světě (tj. člověk se pokouší postihnout podstatu víry a její místo ve svém životě a ve světě vůbec). A nejen to; prostředky, jimiž se víra pokouší sobě samé rozumět, nejsou ničím, co by bylo oddělitelné a nezávislé na konkrétní lidské situaci, na konkrétním prostoru a konkrétním čase lidské existence. Víra si k svému sebepochopení musí použít představ, myšlenek a pojmových struktur, které jsou charakteristické pro určitou dobu a určitý duchovní prostor, které jsou jeho centrálnější nebo okrajovější součástí a které tak jsou zároveň významným prostředkem komunikace víry se světem, v němž se má osvědčit právě jako víra.

Sebepochopení víry není tedy možné jinak než jako pochopení světa, skutečnosti. Víra chápe sama sebe jen tím, že určitým kvalifikovaným způsobem chápe svět a určuje své místo v takto pochopeném světě. Toto pochopení světa však zdaleka není prostým přijetím daného světa jako samozřejmého, neproblematického předpokladu každého uplatnění víry, právě tak jako není prostým přijetím daného obrazu světa a jeho myšlenkové výbavy jako nezbytného prostředku sebepochopení a sebevyjádření víry, není tedy výhradně pasivním přijetím, akceptováním dané skutečnosti, k níž by mělo být z víry něco – byť sebepodstatnějšího –

¹ Viz též L. Hejdánek, Ježíš – víra – christologie, in: KR Thpř., 29, 1962, str. 47 n., zde str. 9 nn.

přidáno. Víra se od samého počátku, ze samého základu a samou svou podstatou ocitá v napětí s danou skutečností a existujícím světem. Proto se také ve své reflexi chápe daných představ, pojmů a myšlenek nejen ve vědomí tohoto napětí, ale v aktuálním, aktivním napětí k nim samotným. Víra spěje k svému sebepochopení sice tak, že nutné používá daných myšlenkových struktur a že vychází z daného myšlenkového a duchovního ovzduší, ale že stejně nutně vykračuje z jejich danosti a vymezenosti, že je přesahuje a při samotném použití ohýbá, láme a deformuje jiným směrem, než kterým ony samy ukazují, kam vedou a směřují, že jedny v určité chvíli odhazuje a volí jiné, nové, sobě i situaci přiměřenější.

Tímto způsobem ovlivňuje víra ve svém úsilí o sebepochopení a sebevyjádření celé duchovní milieu a celý myšlenkový, pojmový aparát, jehož používá a jež si přizpůsobuje pro své potřeby a cíle. Tak tomu bylo ovšem i v minulosti, takže v dané struktuře v určité době platného myšlení už je jako dědictví uplynulých věků zabudováno leccos, co je výsledkem oněch minulých, již dříve prováděných a provedených deformací, jejichž zdrojem i tenkrát byla víra. Tak má víra vždycky otevřenou možnost navazovat na své minulé výkony a na plody svého minulého úsilí. Jestliže dost dlouho pracuje na určitém, byť z počátku sebeméně vyhovujícím myšlenkovém okruhu či dokonce systému, podaří se jí pravděpodobně sérií úprav a deformací dosáhnout takové adaptace, která je slušně použitelná a kterou může považovat za relativně adekvátní svému úsilí a svým úmyslům. Tak dochází k tomu, že víra přizpůsobuje určité myšlenkové kontexty svým potřebám, ale na druhé straně se sama přizpůsobuje ve svém sebepochopení a tedy i v pochopení svých potřeb a úmyslů oněm kontextům. Víra má vliv na přebudování myšlenkového aparátu, který jí je v dané době a v daném prostoru k dispozici, ale i obráceně má onen - byť rozmanitě přebudovaný a přizpůsobený - aparát významný vliv na sebepochopení víry. To, co se relativně hůř a méně přesně podaří provést při úpravách daných myšlenkových struktur a kontextů, vykonává zpětný vliv v zanedbávání takových momentů, které jsou (byly) víře vlastní, ale které nedošly v sebepochopení víry adekvátního výrazu a vůbec uvědomění. Tak se vytváří dějinná tradice, která, přestože je významnou měrou poznamenána novým a novým uplatňováním víry ve světě, a tedy vykračováním z mezí pouhé danosti, fixuje stále více sebepochopení víry na určitá schémata a stává se tak současně výrazem i dalším zdrojem úchylek a deformací nového uplatňování víry, která proto posléze volá po reformách až i hluboké revizi nejen praktické aktivity víry, ale také všech prostředků její reflexe.

Tato situace, kterou jsem v předchozích odstavcích abstraktně popsal, se realizovala právě v naší době. Křesťanské myšlení víry je od počátku poznamenáno střetnutím dvou duchovních světů, antického (zvláště řeckého) a hebrejského. Evangelijní zvěst je nemyslitelná bez hlubokého navázání na starozákonní pozadí; Ježíš je rozhodujícím způsobem zakotven v prorocké tradici, která jím vrcholí a která jím je současně hluboce přetvořena v mnoha směrech. Nutnost čelit často mimoběžným tendencím myšlení i života řecko-římské sféry, do jejíchž kulturních i politických center křesťanství začalo mohutně pronikat, vyvolalo v život teologii, jejíž původně především apologetická funkce spočívala v použití metafyzického aparátu antického myšlení jako více či méně poddajného, tvárného

materiálu, jako více či méně ohebného nástroje k vyjádření nezkomolené podstaty víry. Přestože myšlenkový aparát, na nějž byla tehdejší theologická práce nucena navazovat a s nímž při svém uplatnění musela polemizovat, jež musela ohýbat i lámat, jí byl podstatně cizí, nezůstala jen při namátkovém použití okrajových filosofických či dokonce nefilosofických motivů, ale postupně přizpůsobila své potřebě dokonce největší osobnosti starověkého myšlení, Platóna a Aristotela. Dosáhla v tom nepochybně vynikajících úspěchů a vybudovala křesťanskému myšlení pozice, které byly ve své době zvenčí takřka nenapadnutelné a neotřesitelné. Čemu se jí však nepodařilo vyhnout, byla poplatnost metafyzickému myšlení, které po různých úpravách přijala za své a jehož deformujícímu tlaku na vyjádření klasických dogmatických formulí a na veškeré theologické myšlení se nedovedla a snad ani nemohla ubránit. Tento vývoj byl značně usnadněn obecným náboženským povědomím, které bylo oběma tak různorodým světům společné a na něž křesťanské zvěstování velmi brzo začalo až příliš bezstarostně navazovat.

Ovšem výklad, který by se omezil na doklady deformace až korupce v dogmatické a vůbec theologické práci tam, kde antická myšlenková tradice nabyla vrchu nebo jenom setrvala ve své linii, by byl jednostranným zjednodušením. Po staletí a tisíciletí trvající podvojnost theologie a filosofie v samotném křesťanském prostoru, která byla zdrojem nárazů a polemik, ale také příležitostí k diskusím a rozhovorům, přinesla řadu jiných, neméně významných, snad ještě významnějších výsledků. Ani pro theologii pochopitelně neznamenal tento rozhovor jen ohrožení, nýbrž byl také mocným podnětem k pokusům o přesnější a odborně fundovanější vyjádření ústředního jádra evangelia, které ovšem nikdy nebylo zcela zakryto a odsunuto navzdory všem ústupkům a prohrám na její straně. Zejména však pro filosofii měl po staletí pokračující rozhovor po mnohé stránce velmi pozitivní smysl právě v tom, že byla úporným úsilím theologickým vždy znovu stavěna před skutečností, které v souladu se svou starou tradicí byla nakloněna zanedbat a vůbec vypustit ze sféry svého zájmu. V ustavičné konfrontaci se skutečností, které nacházely vzdor všem nedostatkům svůj výraz v křesťanském zvěstování a v theologické reflexi víry, se filosofie postupně měnila ve své vnitřní skladbě i ve svých metodách. A tak se stalo, že se – ještě i z jiných příčin – stala pomalu vhodnějším nástrojem sebepochopení a sebevyjádření víry než samotná theologie, zachovávající přežitky metafyzického myšlení často velmi koženým způsobem. Významné theologické pokroky (protestantské i katolické) byly v poslední době velmi často úzce spojeny s použitím nových filosofických motivů, které by se však byly v samotné filosofii nemohly vyskytnout bez navázání na podstatné motivy křesťanské reflexe víry. Sekularizace moderní společnosti a dokonce sám ateismus, který se podstatně odlišuje od ateismu antického, nesou na sobě výrazné známky křesťanských vlivů.

Nehodlám tu a ovšem ani nemohu sledovat peripetie vzájemného ovlivňování novodobé filosofie a theologie. Museli bychom vážít vliv Kantův (i jeho protestantskou podmíněnost), vliv německé idealistické filosofie, zvláště Hegelovy atd. Nám však bude stačit, poukážeme-li na vnitřní rozklad a vnější neudržitelnost oné myšlenkové tradice, kterou nazýváme metafyzickým nebo také předmětným myšlením. V theologii 20.

století se vědomí tohoto rozkladu projevilo nejvýznamněji v polemice rané dialektické školy proti každé „danosti“ Boží, proti opomenutí distancí, vedoucímu k tomu, že Bůh byl kompromitován jako předmět mezi předměty, věc mezi věcmi. Také (a právě) ortodoxie přispěla k tomu, že pojem „Bůh“ byl chápán věčně, předmětně, mytologicky (Barth). Důležitost aplikace existencialistických motivů v novější teologii spočívá zejména v rozšíření radikálního povědomí o tom, že předmětné myšlení je naprosto nepřiměřené tam, kde chceme postihnout něco z nepředmětné povahy Boží skutečnosti. Proti imanenci, partikularitě a předmětnosti je zdůrazněna transcendence, totalita a nepředmětnost. Současně však ještě více postoupila sekularizace a odnáboženštění moderního člověka, kterého teologie chtěla oslovit. Žijeme ve světě, kde přestala panovat nejen metafyzika, ale kde se rozložilo a upadlo také náboženství. Nastala chvíle, kdy si stále větší počet křesťanů začíná uvědomovat, že křesťanská víra není svázána s metafyzikou a náboženstvím o nic víc, než byla církev svázána se starým Římem. A tak se před námi otevírá otázka, k níž míříme od počátku svých úvah. Není nábožensky, myticky a metafyzicky zatíženějšího pojmu, než je pojem „Bůh“. Může se křesťanské poselství obejít bez tohoto na první pohled centrálního pojmu, aniž by se vzdávalo skutečnosti, která jím byla až dosud míněna a postihována? Čím jej může nahradit? Vždyť nejde jen o výměnu slova, ba ani o výměnu jednoho pojmu. Nemůže stačit pouhé přetlumočení starých, dosud však platných myšlenek novodobým jazykem; jde o jiné, nové myšlení. Není okolnost, že se máme vzdát slova a pojmu tak významného, dokladem o pochybnosti cesty, kterou se ubíráme? Nejsme tu obětí bezbřehé libovůle, ne-li přímo zlovůle, která se nezastaví před ničím?

Můžeme vskutku často slyšet hlasy, že ke konfrontaci moderního člověka s křesťanskou zvěstí nemůže přece dojít tam, kde je tato zvěst propouštěna kritickým sítem novodobého pojmového pletiva. Vždyť co nás opravňuje k očekávání – slyšíme říkat –, že vůbec něco projde a dokonce že projde sama podstata, samo jádro zvěsti? Nezachytíme spíše jen to, co je předem určeno a vybráno naším sítem, co se mu podobá, co je jemu přiměřené, a tedy co je v posledu právě jím určeno? Nebude taková „nová interpretace“ výplodem naší „kritické“ konstrukce, aniž by měla cokoli, co má jen základnější význam, společného se skutečnou, původní zvěstí? Jak chceme vůbec svými vlastními prostředky odlišit podstatné od nepodstatného, jádro od krajů, dodnes platné od dobově podmíněného? Není tady právě podstata evangelia vystavena naší zvůli? Což nevíme, že když svět nepoznal skrze moudrost Boha, zalíbilo se Bohu spasiti věřící skrze bláznové kázání? A že což bláznivého jest u světa, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré?

Jsem přesvědčen, že apoštol Pavel, když mluví o moudrosti tohoto světa, obrácené v bláznovství, má na mysli tehdejší svět řecké, hellenistické vzdělanosti. Nemyslím, že lze jeho výrok absolutizovat, jako by platil o světě ve všech dobách, o světě vůbec; to by nepochybně znamenalo znovu upadnout do čiré metafyziky. Naproti tomu je třeba poctivě přiznat, že pokus o novou interpretaci může být, a – má-li přinést skutečný užitek – asi nutně jest podnikem značně odvážlivým, ba snad riskantním. Jsem však hluboce přesvědčen o naprosté nezbytnosti takového pokusu a přímo řady pokusů (některé už byly vykonány). Opravdové, poctivé a otevřené,

nepředsudečné úsilí o nové postižení podstaty evangelia a křesťanské víry je dosud, žel, čímsi velmi vzácným a výjimečným, protože klade zcela mimořádné nároky i na takového věřícího, který nejvíce zdomácněl v křesťanském učení. Vždy se znovu a znovu budeme přesvědčovat o houževnatosti setrvávání na domněle samozřejmých základech a o síle odporu proti kritickému kladení otázek, které zapochybují nad jejich samozřejmostí. Tento druh houževnatosti a odporu však vůbec nesvědčí o pevnosti víry, ale spíše o strachu a úzkosti, jimiž je vnitřně nahlodána právě víra těch, kteří se vyhýbají vážné otázce po novém pochopení obsahu a podstaty víry. Úzkost, která je v hlubokém rozporu se skutečnou vírou, se však právě snad mezi nejpřímnějšími křesťany povážlivě rozšířila. Je ovšem třeba jí rozumět: nepramení z nevěry, jako spíše z nevolnosti ne nepodobné té, která se nás zmocňuje při otřesech půdy, na níž stojíme. Così se hroutí a sesouvá; zdá se, že se uvolňují samy základy. Naše stanovisko, naše teze však je tato: je to jen důsledek našeho zastaralého myšlení víry, že se nám zdá být otřesem samé její podstaty to, co zatím postihuje jen naše myšlení, jen naši reflexi.

Simone Weilová jednou napsala: „Existují dva druhy atheismu, a jeden z nich představuje pročištění pojmu Boha.“ Zeptejme se s plnou vážností a opravdovostí: není představa neviditelného Hospodina prvním průlomem určitého typu atheismu do světa viditelných a hmatatelných božstev? Není prázdnota svatyně a pouhé desky zákona v truhle jen dalším potvrzením této tendence? Není sjednocení a soustředění kultu na jediné místo vlastně omezením, dokonce velmi radikálním omezením religiózních praktik? Nejde stejným směrem napomenutí proroků, že Hospodin žádá milosrdenství a nikoli oběti? Není inkarnace mohutným manifestem tohoto pravého, světodějného popření theistických představ? Neškrtá snad Ježíšova smrt na kříži definitivně všechny představy o předmětné existenci Boží? Mohli bychom pokračovat – a museli bychom skončit u toho, jak kritické ostří pokračujícího a prohlubujícího se atheismu je jako sekýra přiloženo k celému předmětně náboženskému myšlení. Nejen rytinu, obraz ani sochu, ale ani předmětnou představu, myšlenku, pojem si nesmí učinit věřící, aby si je postavil za Boha, tj. na místo Boha. Řečeno ještě tradičně: Bůh oslovoval člověka častokrát a nejrůznějšími způsoby; nemohl by dnes oslovit moderního člověka skrze ateismus? Jestliže jsme svědky rozpadu metafyziky, která představovala jen určitý typ racionalizace mýtů, a jestliže se současně s metafyzikou rozpadá i samo náboženství, které v ní mělo svou oporu, pak stojíme, jak tomu rozuměl Bonhoeffer, před úkolem nemetafyzického a nenáboženského pochopení toho, čemu nebo komu (ani jedno zájmeno nevyhovuje!) se říkalo a co se nábožensky a metafyzicky pojímalo jako Bůh. Jistě není třeba starý termín ani starý pojem opouštět a za všech okolností zavrhouvat; je pouze třeba jej nestavět v rozhovoru s dnešním člověkem na první místo a snad ani pro sebe jej nepovažovat za zcela podstatný a nenahraditelný; je třeba jej relativizovat v jeho významu a platnosti. A současně je třeba vzít vážně ateismus, rozumět mu zejména v tom, v čem má pravdu.

O Bohu nelze předmětně vypovídat, v tom je novější theologie, alespoň pobarthovská theologie, téměř zajedno. Ale všechny dogmatické výpovědi o Bohu s sebou nesou nutně předmětnost (a s ní kus metafyziky). To ovšem má i svůj pozitivní smysl: každá předmětná výpověď o Bohu je ve

skutečnosti nikoli o nepředmětné skutečnosti Boží, nýbrž o světě a o člověku. (To rozpoznal, i když s odchylkami, už Feuerbach.) A tu vzniká otázka, zda je nutno při výpovědi o světě a o člověku používat z nějakých podstatných důvodů takových formulací, které formálně vypadají jako výpověď o Bohu. To je problém, o němž je třeba diskutovat a o jehož řešení je nutno svést zápas. Na druhé straně platí, že každá předmětná výpověď o světě má i svou nepředmětnou komponentu (která až donedávna zůstávala za hranicemi jakéhokoli logického i širší filosofického zájmu). Vzniká proto druhá otázka, zda není daleko přiměřenější vypovídat „o Bohu“ jen onou nepředmětnou komponentou, tj. tak, že předmětně se bude vypovídat o světě a o člověku.

Z toho se ukazuje, jaký asi smysl má nebo alespoň může mít citovaná věta Simone Weilové. Je-li ateismus popřením předmětného pojetí Boha, pak popírá to, co skutečně neexistuje – neboť Bůh není předmětný, předmětný Bůh neexistuje. Jiná je otázka – a ta má ústřední důležitost v rozhovoru, o němž jsme mluvili – zda při tomto popření zůstává ateismus práv veškeré předmětné skutečnosti, zda s legitimním popřením existence Boha nepopírá nelegitimně, byť nevědomky, i něco z existujícího předmětného světa. A protože, jak už bylo řečeno, každá předmětná výpověď má současně i nepředmětné konotace, vzniká další otázka, zda konkrétní typ ateismu není při oprávněném popírání předmětné existence Boha na špatné stopě, pokud jde o nepředmětnou stránku skutečnosti a o nepředmětnou skutečnost vůbec. O tomto charakteru ateismu se však vůbec nerozhoduje na místě, kde je popírán předmětně existující Bůh, ale tam, kde se o Bohu vůbec nemluví, nýbrž kde se mluví třeba o člověku, tedy mimo rámec samotného ateismu jakožto popření předmětné existence Boží.

Helmut Gollwitzer má jistě pravdu, když poukazuje na velmi rozšířenou slabinu ateistů, že nedovedou věřícímu člověku dost naslouchat, že jej jako člověka neberou dost vážně v tom, co říká. Tím je nepochybně věřící člověk vyřazen jako partner z rozhovoru a sám rozhovor je znemožněn. Odmítáme-li rozhovor, v němž náš partner už předem a lépe ví, jaký je pravý výklad toho, co říkáme, jsme nepochybně v právu. Totéž však platí i pro nás. Ani my nesmíme zase obráceně podrobit ateistický výklad interpretaci, která by předem a lépe věděla, jak se to ve skutečnosti má s tím, co ateista říká. Také my musíme brát svého ateistického partnera v rozhovoru jako člověka naprosto vážně v tom, co říká. Musíme si přiznat, že naše slabina v tomto bodě je neméně rozšířená a neméně citelná než ona prve zmíněná.