

Roman Forycki

Nowe drogi dla teodycei?

Collectanea Theologica 49/3, 193-199

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ROMAN FORYCKI SAC, OLTARZEW

NOWE DROGI DLA TEODYCEI?

Ukazało się dzieło Hansa K ü n g a pt. *Czy istnieje Bóg?*¹ Intencją autora jest danie w miarę adekwatnej odpowiedzi na pytania związane z tym wielkim zagadnieniem. Autor jest przekonany, że dziś jak nigdy dotąd odpowiedź na te pytania jest nie tylko możliwa, ale i względnie łatwa. Trzeba przyznać, że tego rodzaju optymizm w kwestii tak kontrowersyjnej, jak zagadnienie istnienia Boga, występuje u dzisiejszych myślicieli rzadko.

1. Postulaty natury ogólnej

Dla uzasadnienia swojej głównej tezy, stawianej wyraźnie na samym początku i będącej ostatecznym podsumowaniem dzieła, autor poddaje dość wnikliwej analizie takie wielkie zagadnienia, jak stosunek rozumu i wiary, rozumienie Boga, ateizm, nihilizm. Rezultatem tej analizy są następujące postulaty: 1) przemyślenia na nowo stosunku teologii i nauk szczegółowych (teologia powinna być bardziej krytyczna, a nauki — mniej racjonalistyczne, s. 136); 2) wypracowania nowego, sensownego, krytyczno-dialogowego stosunku teologii i współczesnej filozofii (teologia we współpracy ze współczesną filozofią powinna skorygować występujące w niej niejednokrotnie antykwaryczne pojęcie Boga, niedostatecznie uwzględniające relację Boga do świata i do historii, s. 212—220); 3) przemyślenia na nowo związku teologii z praktyką (skorygowana powinna być nie tylko teoria, ale i praktyka Kościoła; teologia zaś prowadząca do słusznej praktyki powinna służyć nie tylko wierzącym, ale i niewierzącym, s. 366—377); 4) przemyślenia na nowo podstawowej pewności człowieka oraz związanej z nią alternatywy rozumu i wiary (teologia powinna poważnie traktować zjawisko nihilizmu i liczyć się z nim w swoich argumentacjach, s. 458—467).

Trzeba przyznać, że autor nie tylko wysuwa postulaty pod adresem innych, ale także w dostępnym dla siebie stopniu je realizuje. Realizacja ta niekiedy zaskakuje swoją świeżością, choć składają się często na nią poglądy mające długą tradycję. Dzięki jednak nowemu, współczesnemu przemyśleniu dawnych zagadnień otrzymujemy dzieło bardzo zwarte w sobie, a jednocześnie otwarte, ekumeniczne i dialogowe.

2. Zakwestionowanie dowodów na istnienie Boga

K ü n g przyznaje, że dowodzenie istnienia Boga ma imponującą tradycję (zajmowały się nim największe umysły). Niemniej uważa, że z punktu widzenia formalnego dowody te są nie do utrzymania. Dowód bowiem — zdaniem autora — nie jest właściwym środkiem dotarcia do Boga. W tych zaś dowodach, w których „dowodzi się” Boga, mamy do czynienia nie z Bogiem, ale z bytem, który jest fizyczno-matematyczną degradacją rzeczywistości Boga. Bóg bowiem jako przedmiot dowodu nie jest już Bogiem, a tylko fizycznym lub matematycznym przedmiotem (s. 585—587).

¹ Hans K ü n g, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München-Zürich 1978, R. Piper Verlag, s. 859.

a) Akceptacja treści tradycyjnych dowodów

Kwestionując formalną stronę dowodów na istnienie Boga autor nie kwestionuje ich strony treściowej. W zasadzie przyjmuje prawdziwość twierdzeń składających się na te dowody. W tym sensie nie sądzi on, aby podważanie dowodów na istnienie Boga było równoznaczne z podważaniem wiary w Boga. Przeciwnie, uważa on, że istnienie dowodów czyni wiarę niemożliwą. Eliminowanie dowodów nie jest jednak eliminowaniem rozumu, aby zrobić miejsce dla wiary, jest to jedynie ograniczenie albo lepiej: właściwe spojrzenie na funkcję i zadania rozumu ludzkiego. Autor nie przechodzi tu w zupełności ani na pozycję Pascala, ani na pozycję Kanta, ani nie zgadza się z teologicznym programem Bartha. Raczej podejmując myśl Jaspersa o dowodzie, który nie tyle chce mówić o Bogu, ile pozwala mówić samemu Bogu, poszukuje uzasadnienia, w którym Bóg nie byłby wnioskiem rozumowania tylko, ale rzeczywistością, której odkrycie i spotkanie domaga się jako koniecznego, choć jeszcze niedostatecznego warunku, zaangażowania się całego człowieka.

b) Droga weryfikacji?

Zdaniem autora, istnienie Boga może być tylko potwierdzone. Skądinąd wiadomo, że postulat potwierdzalności zdań stanowi daleko idące złagodzenie neopozytywistycznego postulatu weryfikowalności. Autor mówi nawet o pośredniej weryfikacji istnienia Boga. Bóg będąc w zasadzie niedostępnym dla rozumu, jest też niedostępnym bezpośrednio dla wszelkiego innego ludzkiego doświadczenia. Poznany może być jedynie pośrednio. Pośrednio też może być potwierdzony codziennym, ludzkim doświadczeniem. Szczególnie uprzywilejowanym miejscem takiego doświadczenia Boga jest życie religijne, etyczne i społeczne. W nim człowiek otrzymuje potwierdzenie swej wiary w Boga (s. 604—605).

c) Racjonalna afirmacja istnienia Boga

Z odrzuceniem dowodów na istnienie Boga wiąże się u autora odrzucenie racjonalistycznego fundamentu wiary w Boga. Wiara w Boga, jak i przekonanie o istnieniu Boga może — zdaniem Künga — wyrosnąć jedynie na gruncie afirmacji rzeczywistości, ufnego „tak”, które człowiek daje rzeczywistości, tzn. światu, ludziom i sobie. Ufnego „tak” nie można wymusić żadnymi racjonalistycznymi argumentami. Jest ono darem zagadkowej, otaczającej człowieka rzeczywistości.

Istnienie jednak takiej fundamentalnej ufności nie wiąże się koniecznie z wiarą w Boga. Można mieć fundamentalną ufność i nie wierzyć w Boga. Wiara w Boga jawi się dopiero jako jedno z podstawowych uzasadnień racjonalności tej fundamentalnej ufności. Dzięki wierze w Boga człowiek doświadcza racjonalności swego ufnego stosunku do rzeczywistości. Wiara w Boga, jako czynnik nadający fundamentalnej ufności człowieka znamię racjonalności, w tym kontekście i w tym rozumieniu traci swój irracjonalny charakter, jaki często się jej przypisuje.

3. Afirmacja określonego Boga

a) Bóg Biblii

Autor nie sądzi, aby było wskazane zwalczanie jednej koncepcji Boga w imię drugiej. Nie sądzi też, aby zupełny indyferentyzm w tej dziedzinie był do utrzymania. Człowieka bowiem interesuje nie tylko fakt istnienia

Boga, ale także treść, jaka się składa na rzeczywistość Bożą, zwłaszcza to, co decyduje o takim, a nie innym, stosunku Boga do człowieka.

Przegląd różnych koncepcji Boga wykazuje, że najbardziej konkretna i niesprzeczna w sobie jest biblijna koncepcja Boga. Filozoficzne koncepcje Boga są ubogie i abstrakcyjne. Religijne zaś, choć są konkretne i określone, często sobie przeczą i wzajemnie się wykluczają. To stwierdzenie prowadzi autora do wniosku, że przede wszystkim biblijna koncepcja Boga zasługuje na uwagę i przede wszystkim wiara w biblijnego Boga zasługuje na zainteresowanie (s. 645—671).

b) Bóg filozofów?

Wielu autorów przeciwstawia sobie Boga Biblii i Boga filozofów. To przeciwstawianie jest charakterystyczne zwłaszcza dla teologów protestanckich. Wielu z nich uważa, że filozoficzna i biblijna koncepcja Boga wzajemnie się wykluczają. Wielu zaś filozofów katolickich stoi na stanowisku tożsamości tych dwu koncepcji.

Autor zajmuje stanowisko pośrednie, nie przyjmując ani tożsamości tych dwóch koncepcji, ani też ich wzajemnego wykluczania się. Według niego Bóg filozofów w Bogu Biblii jest potwierdzany, negowany i przekraczany. Konsekwencją takiego stanowiska są następujące twierdzenia autora: 1) także Bóg Biblii jest podstawą rzeczywistości, choć nie jako naturalna, abstrakcyjna i samotna przyczynowość, ale jako Stwórca, Partner, Sprzymierzeniec — historyczny Bóg Objawienia; 2) także Bóg Biblii jest treścią rzeczywistości, choć nie określoną i wyłączenie immanentną, ale określoną i transcendentną; 3) także Bóg Biblii jest celem świata, choć nie apatycznym i obojętnym na los człowieka, ale sympatycznym, współczującym i zbawiającym (s. 726—728). Bóg Biblii, w przeciwieństwie do Boga filozofów, który nie zadowala człowieka (s. 749), to najbardziej boski Bóg, przed którym — według autora — dzisiejszy krytyczny człowiek, nie rezygnując z własnego rozumu, może się modlić, padać na kolana, grać i tańczyć. To Bóg z ludzkim obliczem (s. 728).

4. Zakwestionowanie tradycyjnej koncepcji teologii naturalnej

Tradycyjna teologia naturalna w świadomości wielu stanowi swego rodzaju podstawę teologii Objawienia, jej jakby rozumowy fundament, gdy udowadnia istnienia Boga, którego naturą w sposób szczególny zajmuje się teologia Objawienia. U podstaw takiej koncepcji teologii naturalnej leży założenie, że rozumność wiary wykazuje się poprzez wykazanie, że jej fundamentem i oparciem jest rozumowanie.

Küng kwestionuje tę koncepcję teologii naturalnej i związane z nią ściśle rozumienie stosunku do wiary. Dla niego wiara jest bardziej podstawowa niż rozumowanie, pewność wiary — bardziej podstawowa niż pewność rozumu. Dlatego, ściśle biorąc, nie ma autonomicznego rozumowania podbudowującego wiarę ani rozumowych etapów dochodzenia do Boga. Teologia Objawienia nie potrzebuje żadnych *praembula fidei* (s. 634).

To nie znaczy jednak, że autor uważa za zbędną wszelką teologię naturalną. Wręcz przeciwnie. Uważa on, że wobec zjawiska nihilizmu i ateizmu nie można ograniczać się do samej teologii Objawienia, jak to usiłuje czynić teologia dialektyczna. Biblia bowiem jest argumentem dla ludzi reprezentujących te kierunki myślenia.

Teologia naturalna powinna być swego rodzaju pomostem pomiędzy teologią Objawienia a myśleniem nieteologicznym współczesnego człowieka. Powinna nie tylko ukazywać racjonalność prawdy objawionej, ale i nieracjonalność nihilizmu i ateizmu, ich irracjonalistyczne postawy (s. 635—640).

Ocena krytyczna

Książka Hansa Künga jest poważnym dziełem, zasługującym na uwagę każdego, dla kogo problem Boga dziś nie jest błahy, niezależnie, jaki zajmuje stosunek do jej autora.

1. Synteza o charakterze ekumenicznym

Dzieło Künga, dając przegląd najistotniejszych współczesnych problemów związanych z poznaniem Boga, stanowi swego rodzaju „sumę” problematyki w tym zakresie. Nie jest to jednak suma w sensie encyklopedycznym. Nosi ona na sobie wyraźne piętno mentalności, a nawet osobowości autora. Omawiane kierunki myślowe stanowią swego rodzaju ilustrację stanowisk, na kanwie których Küng precyzuje stanowisko własne.

Stąd znamienne jest preferowanie stanowisk protestanckich. Także przeciwstawienie się teologii dialektycznej nie stanowi tu wyrazu tendencji katolickiej, ale jest wyrazem solidarności z nowszym nurtem teologii protestanckiej, usiłującej odszukać zagubione treści zawarte w idei teologii naturalnej. Ze względu na swoje daleko idące nastawienie ekumeniczne autor jest szczególnie wrażliwy na punkcie tego, co jest reprezentatywne dla teologii protestanckiej.

Ekumeniczne nastawienie autora i wybitnie dialogowy charakter dzieła stanowią wielką wartość. Szkoda tylko, że w kontekście pozytywów innych kierunków myślowych, myślenie katolickie nie tylko zostało przyćmione, ale wręcz w wielu przypadkach fałszywie zinterpretowane. Jest to ujemna cecha ekumenizmu Künga — ekumenizm kosztem prawdy. Postulaty, jakie autor wysuwa pod adresem Kościoła, są w zasadzie w całości do przyjęcia, jednak trzeba dołączyć poprawkę, że są to postulaty pod adresem wszystkich wyznań chrześcijańskich, a nie tylko rzymskokatolickiego.

2. Niedopowiedzenia

Choć dziennikarskość stylu stanowi pozytywną cechę książki, jednak nie zawsze jest ona najlepszym narzędziem stawiania i rozwiązywania problemów, wymagających szczególnej precyzji. I tak np. Küng deklarując swoje negatywne stanowisko wobec dowodu w jego zastosowaniu do problematyki Boga, nie precyzuje bliżej, jakiego rodzaju dowód ma na myśli. Robiąc wzmiankę na temat możliwości różnych koncepcji dowodu w związku ze stanowiskiem Jaspersa w tej sprawie, zdaje się przyjmować jakąś koncepcję dowodu, ale nie określa tego wyraźnie.

Podobnie ma się rzecz z postulowaną przez Künga weryfikacją pośrednią, jak i w ogóle z terminologią zaczerpniętą z różnych akceptowanych przez Künga w większym lub mniejszym stopniu kierunków myślowych. W związku z postulowaną weryfikacją pośrednią twierdzenia o istnieniu Boga autor nie pokazuje, na ile weryfikacja w jego ujęciu różni się od ujęcia czysto neopozytywistycznego, a na ile jest z nią zbieżna. Autor z weryfikacją pośrednią zdaje się utożsamiać konfirmację, która w neopozytywizmie ma szczególny kontekst i wiąże się nie tyle z weryfikacją, ile z falsyfikacją. Autor czyni pewne próby w tym kierunku, ale mają one więcej charakter pewnych stwierdzeń niż badań. A to jest przecież centralne zagadnienie teologii naturalnej w ujęciu Künga.

Autor posługuje się także często terminami wziętymi z różnych systemów myślowych nie dokonując ich reinterpretacji na gruncie tworzonej przez siebie syntezy. Jakkolwiek terminy te w systemach, w których powstały, mają określone znaczenie, jednak w nowym kontekście to znaczenie ulega zmianie i rodzi niebezpieczeństwo myślenia synkretycznego. Tym bardziej, że autor nie solidaryzuje się całkowicie z kierunkami myślowymi, z których te terminy pochodzą. I tak np. inne jest pojmowanie rozumu w systemach

odrzucających jego fundamentalny charakter, a inne w systemach, które uważają rozumowanie za podstawę wiary. A może jeszcze inne u K ü n g a, dla którego rozum i rozumność nie jest tym samym. Mówiąc dużo o pojęciu rozumu i posługując się wielokrotnie pojęciem rozumności, autor bliżej nie zajmuje się stosunkiem, jaki zachodzi pomiędzy tymi dwoma pojęciami.

Także autor nie wyjaśnia, jaki jest stosunek pomiędzy postulowaną przez niego weryfikowalnością zdania o istnieniu Boga a jego prawdziwością. Czy mówienie o tym zdaniu jako hipotezie sprawdzalnej czy potwierdzalnej nie jest zbyt prowokacyjnym naruszeniem pozytywistycznych reguł rozstrzygnięcia prawdziwości zdań? A z drugiej strony, czy takie stawianie sprawy nie jest sprowadzaniem Boga Biblii do Boga filozofów, gdzie Bóg służy w zasadzie do wyjaśniania tego, czego człowiek nie może sam pojąć? Jest to swego rodzaju funkcjonalizacja rzeczywistości Boga i schodzenie na pozycje strategii wycofywania się, skądinąd tak mocno przez K ü n g a krytykowanej. Czyż u K ü n g a, ostatecznie biorąc, Bóg nie stanowi hipotezy, która usprawiedliwia się przez to, że wyjaśnia wiele i czyni życie ludzkie bardziej racjonalnym?

3. Poglądy dyskusyjne

Autor, przynajmniej we własnej świadomości, nie schodzi na pozycje krytykowanych przez siebie poglądów. Faktycznie jednak czyni to niejednokrotnie. I tak np. z jednej strony twierdzi, że dzięki wierze w Boga sekularystyczna (bo tak to trzeba określić) ufność fundamentalna znajduje swoje racjonalne uzasadnienie. Z drugiej jednak strony powiada on, że ateizm nie tylko nie da się racjonalnie udowodnić, ale i racjonalnie wyeliminować (s. 625). Tymczasem zgodnie z założeniami autora racjonalnie nie da się wyeliminować tylko nihilizmu oraz tej postaci ateizmu, która jest z nihilizmem ściśle związana. Ateizm zaś nie związany z nihilizmem jest do przewyciężenia na drodze racjonalnej. W tym punkcie autor schodzi wyraźnie na pozycje krytykowanego przez siebie irracjonalizmu.

Także dość arbitralnie rozstrzyga autor zagadnienie pochodzenia zarówno fundamentalnej ufności, jak i wiary w Boga, gdy twierdzi, że ufność fundamentalna jest darem rzeczywistości, zaś wiara w Boga jest dziełem człowieka (s. 630). Autor robiąc takie rozróżnienie przeczy samemu sobie. Twierdzi bowiem, że wiara w Boga jest dziełem człowieka, i jednocześnie, że to, co jest warunkiem wiary w Boga, a mianowicie ufność fundamentalna, jest darem zagadkowej rzeczywistości. Tymczasem konsekwentnie biorąc powinien on przynajmniej przyznać, że wiara w Boga jest i darem, i dziełem człowieka. Równie dyskusyjne wydaje się upatrywanie źródła ufności fundamentalnej nie w Bogu, ale w bliżej nie określonej rzeczywistości. Bezpośrednie pochodzenie tego daru od otaczającej nas rzeczywistości nie oznacza, że pośrednim jego dawcą nie jest Bóg. Niestety K ü n g nie robi tego rozróżnienia, które tutaj byłoby bardzo pomocne. Autor ładnie rozpracowuje pedagogiczne uwarunkowania ludzkiej ufności fundamentalnej; przydałyby się bliższe analizy podobnych uwarunkowań o charakterze wertykalnym. Te pierwsze bowiem, jakkolwiek stanowią konieczny warunek wiary w Boga, jednak nie są jej warunkiem wystarczającym. Poprzez wprowadzenie aspektu darmowości wiary, rola ludzkiej aktywności nie tylko nie zostaje pomniejszona, ale zostaje w należyty sposób dowartościowana. Powstaje też wątpliwość, czy rozumiejąc wiarę jedynie jako warunek poznania Boga nie sprowadza się jej ostatecznie — a taka nie jest intencja autora — do ufności fundamentalnej.

Podobnie dyskusyjny wydaje się pogląd, według którego zawarte w Biblii prawo moralne to nic innego jak tradycyjne mądrości, poddane w określonym czasie autorytetowi Boga (s. 722). Myślenie horyzontalne daje tu o sobie znać aż nadto. Przyczynowość pierwsza rozplywa się całkowicie w przyczy-

nach drugich. W trosce o autonomię człowieka K ü n g obawia się przyznać, że Bóg mógłby być autorem prawa moralnego. Widać tu wyraźnie wpływy tych myślicieli lub tego myślenia, które traktuje konkurencyjnie przyczynowość pierwszą i drugą. W tym przypadku znowu K ü n g zdaje się odstępować od przyjętej przez siebie koncepcji Boga Biblii ograniczając w sposób dość istotny Jego kompetencje jako Stwórcy. Bóg jawi się jedynie jako ten, który zgadza się lub nie zgadza ze stworzonymi przez człowieka normami postępowania, nie jest jednak autorem tych norm. K ü n g rolę Boga z płaszczyzny ontologicznej sprowadza wyraźnie na płaszczyznę jedynie epistemologiczną. Jest to swoista mozaika neopozytywistycznego horyzontalizmu i ukrytego kantyżmu.

Przykładem jednostronnego zapatrzenia się w sugestie płynące z niekatolickich orientacji jest wyraźnie błędna interpretacja nauki Soboru Watykańskiego I na temat możliwości poznania istnienia Boga. K ü n g błędnie przypisuje soborowi naukę, której sobór nie głosi, a która zawarta jest dopiero w przysiędze antymodernistycznej. Chodzi o możliwości racjonalnego udowodnienia istnienia Boga. Przypisując soborowi głoszenie takiej tezy, charakteryzuje swoje stanowisko jako pośrednie między nauką Soboru Watykańskiego I a nauką Karola Bartha, odrzucającego jakąkolwiek możliwość racjonalnego poznania Boga (s. 588).

4. Wartościowe dzieło

Te niedopowiedzenia, niekonsekwencje czy wręcz nie do przyjęcia poglądy nie mogą jednak przysłonić i dyskwalifikować tego, co stanowi o wartości dzieła. Szczególnie cenne jest usiłowanie wykazania, że w dążeniu do poznania Boga musi wziąć udział cały człowiek, nie tylko jego rozum. Pojmując rozumność szeroko autor mówi o rozumności nie tylko w zastosowaniu do rozumu, jak to czyni wielu autorów, ale i do wiary i do ludzkiej decyzji, i przede wszystkim do tego, co nazywa ufnością fundamentalną. W ten sposób burzy on schemat, według którego racjonalny jest tylko rozum, a wszystko inne jest irracjonalne. Według K ü n g a nie irracjonalność, ale nadracjonalność jest cechą aktu wiary. W wierze człowiek nie wykracza przeciw rozumowi, ale wykracza poza rozum. Wiara będąc aktem rozumnym nie da się jednak sprowadzić do rozumu, a tym bardziej bez reszty wywieść z danych rozumowych. W nie mniejszym stopniu niż rozum rozumne jest (może być) ludzkie działanie pozarozumowe, ludzkie decyzje, które składają się na ludzkie życie, a zwłaszcza nieustannie podejmowane przez człowieka ryzyko wyboru pomiędzy fundamentalnością a nieufnością, pomiędzy wiarą w Boga i niewiarą, między racjonalnym realizmem a irracjonalnym nihilizmem, między teizmem a ateizmem. Brak aktywności ludzkiej jawi się tu jako najbardziej fundamentalne zagrożenie człowieka; dotyczy ono zarówno wiary w Boga, jak i fundamentalnej ufności. Zagrożenia wiary w Boga są jednak bardziej zróżnicowane niż zagrożenia ludzkiej ufności. Oprócz braku aktywności dają tu o sobie znać także braki trafnej recepcji samej koncepcji Boga. Często aktywność idąca w niewłaściwym kierunku deformuje pojęcie Boga, tworząc inne pojęcia nie mające z biblijną koncepcją Boga wiele wspólnego. Nawet gdy przyjmuje się określenia biblijne, można je interpretować niebiblijnie. Autor pokazuje to na przykładzie rozumienia wieczności (s. 728). Często przyczyną takich niebiblijnych koncepcji Boga jest usiłowanie odnalezienia pojęcia najmniej kontrowersyjnego, gdy tymczasem — jak słusznie zauważa autor na przykładzie Heideggera — właśnie takie dostosowane do człowieka pojęcie Boga staje się najbardziej kontrowersyjne, rodząc protest i poszukiwanie Boga Innego, Boskiego. To przywiązywanie wagi do autentycznie biblijnej koncepcji Boga różni K ü n g a od przedstawicieli tradycyjnej koncepcji teologii naturalnej, dla których koncepcja Boga jest kwestią wtórną. Dla K ü n g a właściwe postawienie i roz-

wiązywanie zagadnienia istnienia Boga jest niemożliwe bez posługiwania się określoną koncepcją Boga. Dzięki temu udało się K ü n g o w i uczynić z teologii Objawienia punkt wyjścia dla teologii naturalnej. Można mówić u niego o teologii naturalnej uprawianej w kontekście teologii Objawienia. W ten sposób jak rzadko kto pokazuje on, jak w rozwiązywaniu wielkich zagadnień mogą i powinny z sobą współpracować filozofia i teologia. Jest to ważne szczególnie dziś, w dobie daleko posuniętej specjalizacji. Wprawdzie o postulatcie interdyscyplinarności badań słyzy się coraz częściej, jednak do rzadkości należą ci, którzy na gruncie teologii naturalnej ten postulat realizują. Niekiedy w imię czystości metodologicznej zwalczą się dobrze pojętą współpracę różnych metod w dążeniu do jednego celu. Jeżeli próba Hansa K ü n g a nie miałaby innych wartości, jak tylko tę, która polega na pokazaniu, jak w badaniu zagadnienia Boga można i trzeba łączyć aspekty filozoficzne z teologicznymi, to aż nadto spełniła ona swoją rolę.