

Otwarty teizm – teologiczny ‘wymysł’ czy sensowna propozycja? (Open Theism – theological ‘figment’ or sensible proposition?)

DAMIAN DOROCCI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
dymek34@poczta.onet.pl

Streszczenie. Otwarty teizm to stanowisko teologiczne, które wstrząsnęło ewangelikalnym protestantyzmem, prowokując w jego łonie teologiczną debatę nad doktryną Boga i relacją Stwórcy-stworzenie. Artykuł podejmuje się ekspozycji tegoż kierunku, wykazując że jest to jeden z typów tzw. teizmu wolnej woli (*free will theism*). Bóg otwartego teizmu to być suwerenny i wszechmocny, który postanowił stworzyć człowieka na Swój obraz i podobieństwo, w co wpisuje się danie mu (libertariańskiej) wolności. Dokonując aktu stwórczego, Bóg samoograniczył Swoją wszechmoc i wszechwiedzę w stosunku do człowieka. Idee te spotkały się jednak z mocną krytyką, szczególnie ze strony ewangelikalnych kalwinistów, afirmujących deterministyczną wizję Opatrzności.

Po zapoznaniu czytelnika z samym otwartym teizmem, autor ukazał jego współczesny dialog z nauką, szczególnie z naukami przyrodniczymi. Otwarci teiści, tak jak i wszyscy teiści, nie akceptują przede wszystkim metafizycznego naturalizmu, który ich zdaniem ogranicza wachlarz możliwych rozwiązań na drodze poszukiwania przyczyn zjawisk, w tym odpowiedzeniu na pytanie o początki wszechświata. Wiodący przedstawiciele tej teologii przyjmują ewolucyjną kosmologię oraz współczesne teorie fizyczne dotyczące czasu i szczególnej teorii względności, próbując dokonać akomodacji swoich poglądów. Wszystko to pokazuje, że choć otwarty teizm jest kontrowersyjny i nietradycyjny, na pewno nie można mu odebrać sensowności wyznaczonej takimi pojęciami jak racjonalność, krytyka, metodologia.

Słowa kluczowe: otwarty teizm; doktryna Boga; dialog teologii z naukami przyrodniczymi; indeterminizm; libertariańska wolność.

Abstract. Open theism is a theological position, which shook the evangelical Protestantism, provoking a theological debate on the doctrine of God and on the relation between Creator and creation in its womb. The article undertakes exposing this way of thinking, indicating that this is one of the types of so-called free will theism. God of the open theism is a sovereign and omnipotent entity, who decided to create a man in His own image and likeness, which involves giving him (libertarian) freedom. By making the act of creation, God self-limited His omnipotence and omniscience related to man. However, these ideas have met with strong criticism, especially from evangelical Calvinists, affirming the deterministic vision of providence.

After familiarizing the reader with the concept of the open theism, the author showed its contemporary dialogue with science, particularly with natural sciences. Open theists, like all theists, primarily do not accept the metaphysical naturalism. In their opinion, it limits the range of possible solutions in the search for the causes of different phenomena, including the answer to the question of the universe's origins. The leading representatives of this theology accept evolutionist cosmology and contemporary physical theories concerning time and the special theory of relativity, trying to accommodate their own views. All of this shows that, though the open theism is controversial and untraditional, we certainly cannot deprive it of reasonableness determined by such terms like rationality, criticism and methodology.

Keywords: open theism; the doctrine of God; the dialogue of theology with natural sciences; indeterminism; libertarian freedom.

Wstęp

Od początku swego oficjalnego istnienia, otwarty teizm, a raczej dyskusja na jego temat, była zdominowana przez polemikę. Zwolennicy tego nurtu musieli stanąć przed zadaniem apologii swych przekonań za pomocą argumentów natury filozoficzno-teologicznej. Przeciwnicy, najczęściej wywodzący się z obozu ewangelikalnego kalwinizmu, dowodzą absurdalności tez otwartego teizmu, stawiając mu zarzuty braku historycznych fundamentów, niezrozumienia Pisma Świętego, oraz bycia w sprzeczności z klasyczną chrześcijańską doktryną Boga¹. Niniejszy artykuł chce jednak wyjść poza

¹ Sztandarowymi przykładami kalwińskiej krytyki otwartego teizmu są: Ware, 2000; John Piper (ed.) et al., 2003. Zob. też spis literatury krytykującej otwarty teizm do 2003 roku: Taylor, 2003, 385–392.

ramy teologicznej debaty między otwartymi teistami a ich adwersarzami. Uwaga zostanie skupiona raczej na tym, czy ten kontrowersyjny i świeży kierunek ma szansę dialogować ze światem nauki. Innymi słowy, chodzi o odpowiedzenie na pytanie o sensowność otwartego teizmu, ponieważ każda filozoficzna lub teologiczna perspektywa marząca o intelektualnej ekspansji, musi się liczyć z nauką, szczególnie z tak ważnymi w obecnym czasie jej dyscyplinami jak biologia czy fizyka. Nie obędzie się jednak bez zdefiniowania otwartego teizmu, który jest jeszcze dość mało znany polskiemu czytelnikowi. W dalszej zaś części, nurt ten zostanie skonfrontowany z współczesnymi naukowymi propozycjami dotyczącymi metodologii, kosmologii, teorii czasu itp. Taki porządek działania, który będzie miał na uwadze analityczne uprawianie teologii, pozwoli odpowiedzieć na postawiony w tytule problem.

1. Geneza i definicja otwartego teizmu

Terminu „otwarty teizm”² po raz pierwszy użył adwentystyczny teolog Richard Rice w swojej książce z 1980 roku zatytułowanej: *Openness of God*:

² Na określenie tego nurtu używa się także następujących nazw: „otwarty pogląd Boga” (*open view of God*); „otwartość Boga” (*openness of God*); „neoteizm” (*neotheism*); „teizm wolnej woli” (*free will theism*); „teizm stwórczej miłości” (*creative love theism*); „teizm relacyjny” (*relational theism*); „spójny arminianizm” (*consistent Arminianism*) (por. Donkor, 4, przyp. 1, adres i data pobrania: lipiec 17, 2015, <https://www.adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Open%20Theism.pdf>). Ostatnia nazwa miałyby sugerować, że otwarty teizm jest logiczną konsekwencją arminianizmu. Jednakże sami arminiańscy teolodzy nie zgadzają się ani z tym wnioskiem, ani z ideami sympatyków tej teologicznej koncepcji. Por. Picirilli, 2000, 267–269 – w tekście tym, Picirilli mówi jednak o „neo-arminiańskim podejściu” (*neo-Arminian approach*) mając na myśli otwarty teizm; idem, 2001, 467–491; Hicks, 2012, 3–18). Hicks diagnozuje wymieniony wyżej wniosek otwartych teistów w następujący sposób: „Open theists... seek some historical legitimacy through identification with Arminianism, if not also some kind of theological cover.” (Hicks, 2012, 3). John Sanders przedstawia jednak listę przeszłych i teraźniejszych teologów popierających kluczowe idee otwartego teizmu (por. Sanders, 2007, 165–169). Jeśli mowa o arminianizmie, to ważną postacią jest Richard Watson (XIX w.), który negował niektóre tezy klasycznego teizmu (por. Olson, 2006, 189–190). Gdy chodzi o filozoficzne źródła myśli omawianego nurtu, Piotr Kaszkowiak przytacza typowy dla amerykańskiej filozofii pragmatyzm, oraz empiryzm William’a James’a (por. Kaszkowiak, 2008, 21–22), zaś Fernando L. Canale zwraca uwagę na koncepcję Boga Alfreda Whietheada’a (por. Canale, 2000, 148).

The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will. Publikacja ta nie odbiła się zbyt szerokim echem, skoro nie dyskutowano też zaproponowanych przez Rice'a. O otwartym teizmie stało się głośno dopiero czternaście lat później, gdy Rice w porozumieniu z innymi ewangelikalnymi teologami i filozofami³ wydał książkę pt. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (por. Donkor, 1; Kaszkowiak, 2008, 19)⁴. Można się nawet pokusić o stwierdzenie, że praca ta była manifestem programowym otwartych teistów. Jak wskazuje sam tytuł, była ona też zaproszeniem do dyskusji nad tak ważkimi kwestiami jak doktryna Boga i relacja Stwórcy-stworzenie. Zasadniczo, w publikacji tej mamy do czynienia z redefinicją Bożych atrybutów oraz przedstawieniem nowego ich rozumienia w pięciu ujęciach, a mianowicie: biblijnym, historycznym, systematycznym, filozoficznym i praktycznym. Od tego czasu kierunek ten zdobywa sobie w ewangelikalnym świecie tyłuż zwolenników, co wrogów, będąc przedmiotem wielu dyskusji i kontrowersji. Jest to, co prawda krótka – ale intensywna – historia, dlatego w przypadku otwartego teizmu należy mówić o teologicznym *novum*.

Co kryje się pod pojęciem „otwarty teizm”? Jak wyjaśnia Clark H. Pinnock: „Teologicznie, otwarty teizm jest wersją teizmu wolnej woli. To relacyjna i trynitarna doktryna akcentująca Boga jako osobowego i interaktywnego, zarówno w jego wewnętrznej troistej naturze jak i ekonomii relacji, którymi cieszy się ze stworzeniami”⁵ (Pinnock, 2002, 40). Do tej definicji można by było dodać jeszcze refleksję Pinnock'a po lekturze Rice'a, gdzie mówi, że „tak jak są rzeczy, których Bóg nie może uczynić, chociaż jest wszechmocny, Rice twierdzi, że są rzeczy, których Bóg nie może znać, chociaż jest wszechwiedzący, a mianowicie: przyszłych wolnych wyborów,

³ Chodzi o Clark'a H. Pinnock'a, John'a Sanders'a, William'a Hasker'a oraz David'a Basinger'a.

⁴ Trzeba jednak wspomnieć, że jeszcze przed tą publikacją ukazały się przynajmniej dwa ważne artykuły Rice'a i Pinnock'a (zob. Pinnock, 1986, 141–162; Rice, 1989, 121–139) oraz wspomniana przez Kaszkowiaka (Kaszkowiak, 2008, 19) *God, Time, and Knowledge* William'a Hasker'a. Szczegółowo o predestynacji w interpretacji otwartego teizmu zob. Pinnock, 2006, 276–316.

⁵ “Theologically, open theism is a version of free will theism. It is a relational and trinitarian doctrine with an emphasis on God as personal and interactive, both in his immanent triune nature and in the economic relationships which he enjoys with creatures.”

które nie są właściwym przedmiotem wiedzy”⁶ (idem, 1989a, xii). David Basinger poszerza ten obraz, pisząc:

Bóg zdecydował się stworzyć nas z inkompatybilistyczną (libertariańską) wolnością – wolnością nad którą nie może przejawiać totalnej kontroli. Bóg tak ceni sobie wolność – moralną integralność wolnych stworzeń i świat, w którym ta integralność jest możliwa – że normalnie nie może podeptać takiej wolności, nawet jeśli widzi, że przynosi ona niepożądane rezultaty... Bóg nie posiada pełnej wiedzy o tym jak dokładnie spożytkujemy naszą wolność, chociaż może czasem być zdolny do przewidzenia z wielką precyzją wolnych wyborów, których dokonamy⁷. (Basinger, 1994, 156).

Wydaje się, że odpowiednio pojęty koncept relacyjnego Boga i paradygmat libertariańskiej wolności, a więc takiej, która afirmuje stanowisko o pełnej kontroli wyborów i decyzji oraz kontrfaktycznych możliwościach⁸, wpływa na pojęcie Bożej wszechwiedzy. Wszechwiedzy, która sama w sobie nie jest ograniczona. Otwarty teizm zaprzecza jakimkolwiek metafizycznym limitacjom Absolutu, tak jak ma to miejsce w teologii procesu (por. Hasker, 2011, 21, przyp. 8; Kaszkowiak, 2008, 20; Pinnock, 2002, 40). Mówi się tu raczej o *samo-ograniczeniu*, wypływającym z suwerennej decyzji Stwórcy, który podarował istotom ludzkim rzeczywistą wolną wolę, by była możliwa pomiędzy Nim a człowiekiem miłosna relacja. Bóg poświęca się dla tej relacji, rezygnując ze Swej pełnej kontroli, zarówno w kwestii wszechmocy jak i wszechwiedzy (por. Pinnock, 2002, 40; idem, 2003, 218.219; idem, 2005, 239; idem, 2007, 149–160; Hasker, 2011, 20).

⁶ “Just as there are things God cannot do though omnipotent, Rice argues, so there are things God cannot know though omniscient, namely future free choices that are not properly objects of knowledge.”

⁷ “God chose to create us with incompatibilistic (libertarian) freedom—freedom over which he cannot exercise total control. God so values freedom—the moral integrity of free creatures and a world in which such integrity is possible—that he does not normally override such freedom, even if he sees that it is producing undesirable results... God does not possess exhaustive knowledge of exactly how we will utilize our freedom, although he may well at times be able to predict with great accuracy the choices we will freely make.”

⁸ Dariusz Łukasiewicz idzie podobnym tropem, gdy próbuje pokusić się o zdefiniowanie otwartego teizmu. Wymienia on przy tym dwa konstytutywne pryncypia: “dialog” i “niezaktualizowane możliwości” (por. Łukasiewicz, 2014, 223).

Wracając do przyszłych wolnych wyborów, Bóg nie może mieć o nich absolutnej wiedzy, a jedynie wiedzę probabilistyczną, tzn. że nie jest pewien, co rozumne i wolne stworzenie zrobi, może się jedynie domyślać, przewidywać⁹. W przeciwnym razie – jak stwierdza Rice – mielibyśmy tylko „iluzję wolnego wyboru” (por. Rice, 1989, 127). Ten sam autor posuwa się nawet do wniosku, że idea absolutnej przedwiedzy Boga implikuje semantyczną pustkę takich pojęć jak „Boża wolność” czy „Boża decyzja”. Bo o jakiej wolności lub decyzji jest mowa w odniesieniu do Stwórcy, kiedy On wie nie tylko o tym, w którą stronę pójdą jego stworzenia, ale także wie o wszystkich swoich reakcjach na ich samodzielne wybory (por. ibidem, 126)¹⁰? Pinnock tłumaczy, że Bóg miałby pełną, wyczerpującą wiedzę o przyszłości, gdyby wszystko zostało przez Niego deterministycznie przesądzone. Jednak biblijna narracja jest dynamiczna i nie można jej oprawić w deterministyczne ramy, ponieważ przyszłość jest w Piśmie Świętym widziana jako rzeczywistość stale się dokonująca (por. Pinnock, 2005, 238).

Takie postawienie sprawy nastęrcza problemów jeśli chodzi o stosunek Boga do czasu. Odebranie absolutnej wszechwiedzy Stwórcy prowadzi do wniosku, że nie jest On poza czasem, a skoro tak, jak można mówić o tym, że jest wieczny? Pinnock przyznaje, że pojmowanie Boga jako istoty pozaczasowej ma niekiedy pozytywne reperkusje, ale nie odpowiada to biblijnej kategorii osobowego Boga. Zapytuje jak ten pozaczasowy Byt może deliberować, pamiętać, antycypować? Jak to możliwe, że planuje i podejmuje się tego, co zaplanował? Jak w ogóle może odpowiadać na to, co się wydarza?

⁹ Mogłoby się wydawać, że Bóg wie o przyszłości tyle, ile wie człowiek. Nie jest to wszak prawdą. Stwórca posiada doskonalszą (w sensie stopnia, nie jakości) wiedzę niż ludzie. Wie np. o wszystkim, o czym można wiedzieć lub zna byty na tyle dogłębnie, że Jego przewidywanie niemal graniczy z pewnością (por. Kaszkowiak, 2008, 23). Widać, iż występuje tu pewna analogia między Bogiem a człowiekiem, jednakże analogia nie jest znakiem równości, o czym trzeba pamiętać.

¹⁰ “If God knows absolutely everything that will happen, then he not only knows what his creatures will do, he also knows what all his reactions to their actions and decisions will be. ...the concept of absolute foreknowledge renders meaningless any notion of divine freedom and therefore divine decision. To know exactly what you are going to decide is to have made the decision already. There is nothing left to be decided. Consequently, it makes no sense to speak of divine decisions if we attribute absolute foreknowledge to God, for he must know everything that he is ever going to decide.”

Słowem: jakiego rodzaju osobą jest pozaczasowy Absolut? Biblia mówi o Stwórcy, który działa w czasie i historii. On jest tym, który ma wgląd w przeszłość, odnosi się do teraźniejszości jako teraźniejszości oraz zamierza, co ma się stać. Nie znaczy to, że Bóg się starzeje, czy jest poddany czasowi. To nieustannie istniejący Byt, którego "lata" się nie kończą. Jest On zdolny do tego by być w czasie, a nie tylko poza nim. W przeciwnym razie nie mógłby być z nami podczas naszej "życiowej wędrówki", ani na sposób wolny odnosić się do tego, co się dzieje, czy planować i realizować swoich planów jak też doświadczać radości zwycięstwa i goryczy porażki. Nie byłyby to więc Bóg autorów natchnionych (por. Pinnock, 1989b, 24–25)¹¹.

Wydaje się, że kategoria osoby w odniesieniu do Stwórcy jest podłożem wszystkich „nowatorskich” poglądów otwartych teistów. Bóg osobowy otwartego teizmu to przeciwieństwo tego, co John Sanders nazywa „absolutnym Bogiem” (*absolutistic God*). Jego obraz musi zostać namalowany przez odwołanie się do Pisma, a interpretacja kluczowych perykop nie może być subordynowana „kontrolującym wierzeniom” (*control beliefs*), które myśl chrześcijańska zapożyczyła z greckiej filozofii (niezmiennność, niecierpliwość, pozaczasowość, wszechwiedza, wszechmoc itp.). Taka wizja Absolutu jest zapewne lukratywna dla wyznawców kalwinizmu, którzy wierzą w podwójną predestynację oraz totalną kontrolę i preordynację Opatrzności. Jednak według Sandersa nie jest to Bóg osobowy, o którym mówią autorzy natchnieni. Za tym ważnym pojęciem kryją się takie kategorie jak wrażliwość, dostępność, bliskość, relacyjność, aktywność, miłość, stwórczość. Wszystko to zaś w relacji do innych osób. Dlatego najdoskonalszym modelem osobowego Boga jest chrześcijańska Trójca Święta, gdzie Stwórca w Swej troistej naturze jest komunią wzajemnie się miłujących osób (por. Sanders, 1989, 165–175)¹². Pojęcie osoby rodzi się tutaj zatem w kontekście doktryny trynitarnej, i należy to uznać za teologicznie poprawne.

Bóg Izraela jest przedstawiany m.in. za pomocą takich metafor jak "ojciec" czy "małżonek". Jako ojciec wychowuje Swoj lud, robiąc wszystko by nie popadł w ruinę lecz cieszył się życiem. Nie jest to jednak działanie na

¹¹ Zob też co na ten temat pisze Łukasiewicz (Łukasiewicz, 2014, 229–233).

¹² Na "trynitarne inspiracje" zwraca również uwagę Łukasiewicz (Łukasiewicz, 2014, 224).

zasadzie przymusu, skoro Jahwe nieraz przyznaje, iż zawiódł się na niewierze swoich dzieci. Czuje się załamany z powodu ich odejścia, nazywa to wręcz “małżeńską zdradą”¹³. Widać wyraźnie, że Stwórca zostaje „dotknięty” przez istoty, które powołał do bytu. Biblia afirmuje dwukierunkowy związek pomiędzy Bogiem Jahwe a Narodem Wybranym. Jest On tak mocno zatroskany o człowieka, że Abraham Heschel nazywa Go “antropotropicznym” Bogiem. W Swej suwerenności postanowił nawet, że stanie się bezbronnym Bogiem wobec swych stworzeń. Najdobitniejszą manifestacją tej decyzji jest krzyż Chrystusa. Nie jest to też niezmienny i niecierpięliwy Absolut, a raczej *living personal God* jak nazywa go Sanders, który może zmienić zdanie i zamiast gniewu okazać miłosierdzie (zob. też Pinnock, 2001). Taki pogląd jest determinowany otwartością przymierza bosko-ludzkiego, w skład którego wchodzi Stwórca i “ministworzyciele” (*minicreators*). Odważne nazwanie człowieka “ministwórcą” bierze się stąd, że został on obdarzony (libertariańską) wolnością, tak więc w odniesieniu do jego decyzji można powiedzieć o *creatio ex nihilo*, skoro Opatrzność ich nie przyczynuje i wnoszą one coś nowego do rzeczywistości. Dlatego Bóg jest zmienny w relacji z ludźmi, nie zaś w Swej naturze¹⁴. Tę zmienność widać w przyciąganiu Izraela przez Jahwe, który stale odchodzi i się nawraca. Zejście oraz rozejście się dróg Boga i człowieka ukazują ruchomą i warunkową konstrukcję społeczności jaką ze sobą mają. To “monopluralistyczne” przymierze, ponieważ jego inicjatorem jest Stwórca, jednakże partycypują w nim dwie aktywne strony. Dzięki temu okazuje się, że nie jesteśmy równymi partnerami, skoro suwerenna i łaskawa decyzja przesądziła o tym przymierzu. Jahwe – z własnego wyboru – chce więc być Bogiem ludzi, nie zaś Bogiem nad ludźmi. W przeciwnym razie nie można by było mówić o prawdziwej miłości, która nie może istnieć bez rzeczywistej wolności (por. Sanders, 1989, 176–178)¹⁵.

¹³ Warto przeczytać całą księgę proroka Ozeasza, by zobaczyć jak dynamiczny i tragiczny jest obraz “małżeńskiej” relacji Boga z Izraelem.

¹⁴ “Because it is a genuine interpersonal covenant, it is open to change as the parties involved respond to each other.” (Sanders, 1989, 177).

¹⁵ Powyższa koncepcja staje się bardzo sensowną propozycją jeśli chodzi o problem zła. Stwórca nie jest przyczyną wszystkiego, tak więc odpowiedzialnością za zło – szczególnie zło moralne – należy obarczyć jedynie człowieka.

2. Otwarty teizm a nauka

2.1. Metateoretyczne zasady kształtujące

Filozofowie nauki mają ogromny wpływ na samą naukę. Ich poglądy nie rzadko dyktują warunki badania świata oraz narzucają interpretację wyników tych badań. Wytyczne, które tworzą, nazywa się *metateoretycznymi zasadami kształtującymi*¹⁶ (*metatheoretic shaping principles*; dalej jako MZK – D.D.) i można je podzielić na dwie kategorie – metafizyczne oraz epistemiczne. W dialogu wiary z nauką każdy teolog musi się z nimi zapoznać i krytycznie się do nich odnieść. Do metafizycznych MZK należą:

- a) *Jednolitość natury*. Chodzi tu o jednostajność praw natury w czasie i przestrzeni. Wszystkie zasady rządzące przyrodą są zawsze (albo przynajmniej od najwcześniejszego etapu historii kosmosu) i wszędzie takie same. W przeciwnym razie nie moglibyśmy dojść do żadnych pewnych konkluzji bazując na danych astronomicznych.
- b) *Realizm*. Dojrzałe teorie naukowe ujawniają prawdę o rzeczywistości. Nie są one jedynie społecznym tworem. Nauka nie mogłaby osiągać takich sukcesów, gdyby nie odkrywała prawdy.
- c) *Przyczynowe zamknięcie fizycznego świata*. Każde fizyczne zdarzenie, jeśli ma jakąś przyczynę, jest to przyczyna naturalna.
- d) *Ontologiczny redukcjonizm*. Każdy byt jest niczym innym, jak tylko złożeniem bardziej fundamentalnych elementów¹⁷.

Druga kategoria MZK zawiera następujące normy:

- a) *Powtarzalność intersubiektywnych obserwacji*. Każda obserwacja musi być powtarzalna, niezależnie od tego kto jej dokonuje.
- b) *Logika induktywna i matematyczny rygor*. Odnosi się to do właściwego używania metod statystycznych i tzw. *blind studies* polegających na zakrywaniu przed badającym jakieś zagadnienie wyników, dopóki sam ich nie uzyska, by zachować jego obiektywność.

¹⁶ Nie zawsze jednak MZK wpływają na teorie naukowe, czasem to właśnie obserwacje uczonych determinują kształt MZK.

¹⁷ Przykładem takiego redukcjonizmu może być teoria opowiadająca się za sprowadzeniem umysłu i jego stanów do mózgu i jego stanów, następnie mózg i stany mózgu do neuronów, struktur nerwowych i ich stanów, w końcu dochodzi się do molekuł, atomów i najprostszych elementów.

- c) *Cnoty wyjaśniające*. To wytyczne normujące etos dobrego wyjaśniania. Mieszczą się w nich empiryczna adekwatność, prostota, testowalność, wewnętrzna i zewnętrzna spójność, owocność dla przyszłych badań, szeroki zakres oraz elegancja.
- d) *Metodologiczny naturalizm*. Są dwa sposoby rozumienia tej zasady. Jedna interpretacja podaje, iż uczeni powinni w swych dociekaniach brać metodologiczny naturalizm za pewnik, bez względu na to czy odzwierciedla to przyjętą przez nich ontologię¹⁸. Inne pojmowanie utrzymuje, że każdy fizyczny fenomen należy wyjaśniać tylko w oparciu o naturalne prawa, zasady i własności.
- e) *Konserwatyzm*. Chodzi tu o konserwatyzm teorii zmiany. Głosi on, że w obliczu nowych odkryć, teorie naukowe powinny być przekształcane zaledwie w takim stopniu, by była możliwa ich akomodacja.
- f) *Redukcjonizm teorii*. Rzeczywistość zostanie w końcu wyjaśniona za pomocą elementarnych teorii. Makro teorie i prawa będą rozumiane przez mikro teorie i prawa.

Otwarty teizm, jak każdy teizm, nie może zgodzić się na redukcjonizm, zarówno w jego metafizycznej, jak i epistemicznej formie. Podobnie rzecz się ma z metodologicznym naturalizmem, a raczej z implikacjami mogącymi z niego wypływać. Ontologia teistów, zakładająca, że istnieją byty niezłożone z elementarnych części, tj. byty duchowe, przeczy założeniom metafizycznego redukcjonizmu. Rzeczywistość jest też na tyle skomplikowana, że do jej wyjaśnienia nie wystarczy fizyka i jej rozumienie mikro świata. W tym celu należy się odwołać do innych nauk (biologia, psychologia itd.), by mieć holistyczne spojrzenie. Jeśli chodzi o metodologiczny naturalizm, nie jest on szczególnym problemem dla teologów, zwłaszcza gdy najlepszym wytłumaczeniem jakiegoś fenomenu jest naturalistyczne wytłumaczenie. Jednakże powiązanie metodologicznego naturalizmu z realizmem może prowadzić do wniosku, że naturalistyczny sposób wyjaśnienia jest jedynym właściwym naukowym wyjaśnieniem. Rodzi się wtedy

¹⁸ W takim przypadku naukowiec musiałby być zwolennikiem “metafizycznego neutralizmu” (*metaphysical neutralism*) jak nazywa to Alvin Plantinga (por. Plantinga, 2014, 86).

metafizyczny naturalizm¹⁹, który można bez wątpienia nazwać monizmem materialistycznym. Po za tym, takie podejście ogranicza eksplanacyjne zasoby nauki, co zubaża nasze pojmowanie świata i kosmosu. Przykładem może być odkrycie przez uczonych stałych fizycznych, w oparciu o które powstała koncepcja kosmologiczna zwana *zasadą antropiczną*. Zakłada ona, że fakt istnienia takich a nie innych praw fizyki, umożliwił zaistnienie życia, w szczególności zaś pojawienie się człowieka – istoty rozumnej. Zwolennicy tej zasady twierdzą, że gdyby dokonać nawet drobnych zmian stałych fizycznych, wszechświat wyglądałby zupełnie inaczej, a byt człowieka byłby nieprawdopodobny. Gdy Lee Smolin próbował odpowiedzieć na to spostrzeżenie swoją koncepcją “kosmologicznego doboru naturalnego”, gdzie zapadająca się czarna dziura daje początek innym wszechświatom, których stałe fizyczne różnią się nieznacznie od tych, jakie są we wszechświecie, w którym ta czarna dziura powstała, mówi się, że uprawia naukę. Jednak kiedy astronom Owen Gingerich próbował wytłumaczyć te obserwacje za pomocą projektu, uważano to za robienie religii. Dziś teoria “Inteligentnego Projektu” wciąż jeszcze nie jest chętnie przyjmowana przez wielu wybitnych fizyków i kosmologów (więcej zob. Bailey, 2010, 62–87; Koperski, 2008, 433–449; Sagan, 2015a, 87–113; idem, 2015b). Dlatego bardziej popularne jest odwoływanie się do Smolin’a niż Gingerich’a, nawet jeśli idea nadnaturalnego architekta mogłaby być najlepszą odpowiedzią (por. Koperski, 2011, 33–44).

Celowo nie wspomniano o determinizmie, który pojawia się we współczesnej fizyce, ponieważ ten temat zostanie poruszony w dalszej części opracowania. Trzeba jednak już w tym miejscu powiedzieć, że otwarci teiści z uwagi na swój libertarianizm, jeśli o wolnej woli mowa, nie mogą zaakceptować wszelkich teorii o uniwersalnej deterministycznej przyczynowości. Tok zdarzeń rozgrywających się w przyrodzie nie jest podporządkowany prawom, wedle których cała terażniejszość i przyszłość jest wy-

¹⁹ Różnica pomiędzy metodologicznym a metafizycznym naturalizmem polega na tym, że pierwsze stanowisko odnosi się jedynie do metody uprawiania nauki, zaś drugie wysuwa wnioski kosmologiczne nt. tego jaki świat jest (istnieje tylko świat materii, przyrody) (por. Sagan, 2015a, 91; idem, 2015b, 35.238–239).

znaczona z nieuchronną koniecznością przez przeszłość. Takie założenia nie współgrają z naszym intuicyjnym pojmowaniem czasu i wolnej woli (por. *ibidem*, 44–47).

Jak wynika z powyższego, otwarty teizm nie ma kłopotów z wszystkimi lub większością MZK. Zasadniczo, w kwestii podejścia do nauki, i założeń na których się ona opiera, przeciwstawia się tylko tym ideom, które są nieakceptowalne dla klasycznych teistów, co pokazuje że oba kierunki mają ze sobą wiele wspólnego w tej dziedzinie. Odróżnia go być może stanowisko względem determinizmu, ale tylko od tych teologów, którzy włączają ten pogląd w swoją doktrynę Boga, z uwagi na ich wizję działania Opatrzności w świecie.

2.2. A co z ewolucjonizmem?

Ewolucjonizm, pojęty jako propozycja mająca za zadanie wyjaśnić początki i rozwój wszechświata, w tym życia na ziemi, jest różnie oceniany przez chrześcijan, szczególnie tych z ewangelikalnego obozu, w jakim narodził się otwarty teizm. William Hasker dowodzi, że afirmacja koncepcji, w której Bóg postanowił obdarzyć świat natury ograniczoną autonomią, prowadzi do konkluzji, iż otwarty teizm skłania się ku ewolucjonistycznemu rozumieniu kosmosu i rozwoju życia na ziemi. Istnieje pewna analogia między traktowaniem człowieka a traktowaniem świata przyrody przez Stwórcę. Dlatego, tak jak istoty ludzkie same decydują o własnym działaniu, tak ewolucyjne uniwersum można nazwać samo-stwórczym (*self-creative*). Ta realna siła mieszkająca w naturze pozwala jej się przeobrażać. Oczywiście autorzy biblijni nie mieli takiej wiedzy naukowej jak współcześni kosmolodzy, więc nie da się biblijnie uzasadnić teorii ewolucji. Jednakże pewne naukowe *semina veritatis* znajdują się w biblijnej narracji Rdz 1. Czyż Bóg nie powiedział “niechaj ziemia wyda (אֶרֶץ תֵּבֵר) rośliny zielone (אֶשֶׁן)” (Rdz 1,11) albo “niechaj się zaroją wody (יִשְׂרְצוּ) od roju istot żywych (רִשְׁוֹן)” (Rdz 1,20)? Stworzenie jest zatem zaproszone do współpracy, do wykorzystania swoich zdolności w ramach dzieła, które czyni Bóg. Rzeczą jasną jest, że taka argumentacja nie wystarcza. Decydującym czynnikiem, który

wpływa na przyznanie prawdziwości teorii ewolucji, muszą być dowody empiryczne. Dziś nauka dostarcza dość odkryć o historii ziemi, by móc dostrzec jej wewnętrzne piękno i "ewolucyjność", chociażby w zapisie kopalnym. Hasker wzywa swoich chrześcijańskich anty-ewolucyjnych braci, by nie lekceważyli przybywających wciąż naukowych dowodów, świadczących o boskiej sympatii dla ewolucyjnego modelu świata. Wszak o charakterze tego świata Stwórca sam przesądził. Zamiast tracić czas i energię na szukanie innych rozwiązań, pomijając przy tym, co mówi nauka, lepiej się skupić na tym, by nadać chrześcijańskiego sensu ewolucyjnej narracji kosmologicznej. Otwarty teizm nie jest jedyną opcją, która może dokonać recepcji ewolucjonizmu, jednak wydaje się być najlepszą z uwagi na swoje podstawowe założenia (por. Hasker, 2011, 22–24).

To, co zajmuje jeszcze wielu teistycznych ewolucjonistów, to temat ludzkiej duszy. Dusza jest tu rozumiana jako centrum osobowości człowieka, siedlisko rozumu, emocji i świadomości. To ta część naszej natury, która w sposób szczególny odnosi się do Boga. Ontologicznie ujmując to zagadnienie, jest ona niematerialną i nieśmiertelną substancją, bezpośrednio powołaną do istnienia przez Stwórcę, który połączył ją z konkretnym ludzkim ciałem. Hasker przedstawia *emergencyjną koncepcję duszy (emergentist view of the soul)*. Zakłada ona, że skoro Bóg zechciał stworzyć świat różny od siebie, i skoro pragnął podarować stworzeniu siłę do tego by mogło się rozwijać, czerpiąc z własnych zasobów, to z konieczności musi to również dotyczyć ludzkiej duszy, która jest częścią tego stworzenia. Osobowość człowieka (czyt. dusza) jest najwyższą ekspresją kreacji, tak więc Stwórca mógł doprowadzić do tego, że jest ona owocem "wrodzonych" zdolności natury. Jeśli dusza pojawiłaby się nagle w odpowiednio uformowanym ciele, które jest takie jakie jest, z racji doboru naturalnego, jakby w ogóle doszło do tego, że nasz układ neuronów, mózg etc. stał się idealnie dopasowany do tej duszy? Tak rozwinięty organizm jest bezużyteczny jeśli jej nie posiada. Dlaczego więc ewolucja miałaby pójść w tę stronę? Nawet próba odwołania się do wszechmocy Boga, który bezpośrednio dokonał genetycznej modyfikacji, po czym stworzył duszę, nie jest dobra, gdyż przeczy ewolucji jako naturalnemu procesowi. Należy zatem zapytać, co podle-

ga tej emergencji? W najmniejszym stopniu doświadczenie świadomości (*conscious experience*). Im lepiej rozwinięty mózg, tym wyższy jej poziom. Czy to znaczy, że dusza jest jedynie zlepkiem funkcji fizycznego ciała? Czy jest ona również substancją? Hasker w tej kwestii nie odbiega od klasycznej chrześcijańskiej antropologii mówiąc, że dusza czy też “ja” (*self*) to realny i odrębny byt (mimo, że “wygenerowany” przez biologiczny organizm), zdolny do samodzielnej egzystencji. Przemawiają za tym dwie przesłanki. Pierwsza wypływa z pytania o tożsamość. Jeśli w ciele nie istnieje niematerialna i nieśmiertelna dusza, a więc pośrednie życie między śmiercią i zmartwychwstaniem nie jest możliwe, nie można też mówić o tożsamościowej kontynuacji. Zatem w dniu ostatecznym nie zmartwychwstanie ta sama identyczna osoba. Dusza jest więc gwarantem tego, że człowiek, który doświadczy rezurekcji, jest tym samym, który się narodził i umarł w ziemskim życiu. Drugi argument odnosi się do doświadczenia. Jak to możliwe, że człowiek może doświadczać czegoś złożonego, np. słyszeć, widzieć i czuć jednocześnie? Mózg, który składa się z miliardów neuronów nie jest w stanie być wystarczającym wyjaśnieniem. Wszak żaden neuron nie jest świadomy tak złożonych postrzeżeń. Musi być w człowieku coś, co centralizuje wszystkie bodźce i doświadcza ich wszystkich naraz, tj. byt, który w przeciwieństwie do mózgu czy systemu nerwowego, egzystuje jako jeden, jednolity i niezłożony. Tym właśnie jest dusza (por. *ibidem*, 24–28).

2.3. Otwarty teizm a (meta)fizyka czasoprzestrzeni

Niejeden krytyk otwartego teizmu, próbuje zbić argumenty jego wyznawców przez odwołanie się do fizyki. Twierdzenia, że w obliczu obecnej wiedzy na temat czasoprzestrzeni, w tym teorii czasu i szczególnej względności, otwarty teizm nie może się obronić, są najczęstszymi jakie się pojawiają. W rzeczywistości problemem nie jest sama fizyka, ale metafizyka, którą wyprowadzają ze współczesnych teorii fizycznych adwersarze otwartych teistów. Apologeci omawianego kierunku odpowiadają, iż można przyjąć to, co mówi fizyka, nie przyjmując metafizycznych implikacji zeń wynikających. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. “czasoprzestrzeń Minkowskiego”.

Uczony ten dodaje do trzech wymiarów przestrzennych, czwarty – czas. Zatem można powiedzieć, że czasoprzestrzeń istnieje jako czterowymiarowa realność (nie można bowiem czasu i przestrzeni traktować niezależnie). Jeśli tak, to znaczy, że rzeczy istniejące w czasie – zarówno w czasie przeszłym, teraźniejszym i przyszłym – mają ten sam status ontologiczny, realnie istnieją. Przyszłość jest zatem już z góry ustalona, nic nie może się w niej zmienić. Innymi słowy, nie jest otwarta. Pogląd, który utrzymuje, iż teraźniejszość nie ma „monopolu na istnienie” i zasadniczo wszystkie zdarzenia czasowe są tak samo rzeczywiste, jak wszystkie miejsca w przestrzeni, nazywa się eternalizmem. Koncepcja Minkowskiego wzmocniła szczególną teorię względności Einsteina, która wydaje się prowadzić do eternalizmu, skoro równoczesność jest relatywna i nie ma uprzywilejowanego układu inercjalnego, według którego moglibyśmy orzec, że coś dzieje się równocześnie w sensie absolutnym. Przeciwny eternalizmowi jest prezentyzm, który współgra z poglądami otwartych teistów. Prezentyzm to stanowisko utrzymujące, że rzeczy przeszłe już, a rzeczy przyszłe jeszcze realnie nie istnieją, realne jest tylko to, co teraz. Dodatkowo prezentyści nie zgadzają się z tezą, iż czas, podobnie do przestrzeni, ma rozciągłość, w ramach której wszystko ma ten sam ontologiczny status. Prezentyzm o wiele bardziej odpowiada naturalnemu doświadczeniu czasu, szczególnie unikalności teraźniejszości. Zmiany, jakie dzieją się w czasie, są nieubłagane i jednokierunkowe, nie można niczego, co przeszło do historii, przeżyć raz jeszcze, odwrócić etc. Relacyjność otwartego teizmu afirmuje jako najwyższą wartość wejście Boga w dynamiczną społeczność ze stworzeniem. Prezentyzm wydaje się być przychylny takiej koncepcji. Powstaje jednak problem, czy to jak doświadczamy czasu odpowiada rzeczywistości. Jeśli prezentyzm to tylko naukowa próba opisanie subiektywnych ludzkich odczuć, nie ma nic wspólnego z fizyką, co najwyżej z psychologią. Jeśli szczególna teoria względności jest prawdziwa, nie ma czegoś takiego jak unikalna teraźniejszość, gdyż jednoczesność ma charakter relatywny. Nie sposób wyjaśnić wszystkie szczegóły wiążące się z Einsteinem i Minkowskim, dlatego przejdę do rozwiązań proponowanych przez otwartych teistów. Najważniejszym jest relacyjna koncepcja czasu. Sprzeczność pre-

zentyzmu z czterowymiarową czasoprzestrzenią Minkowskiego i szczególną teorią względności Einsteina jest pozorna i wynika z przyjęcia substancjalnej interpretacji czasoprzestrzeni. Otwarty teista akceptuje empiryczne konsekwencje szczególnej teorii względności jednak nie uznaje jej ontologicznych implikacji. Jak to możliwe? Wystarczy przyjąć jedno z dwóch rozwiązań. Pierwsze definiuje czasoprzestrzeń jako rzeczywistość pełną odniesień, które zachodzą między rzeczami. Drugie afirmuje substancjalną naturę przestrzeni jednocześnie mówiąc o czasowych relacjach mających miejsce w jej granicach. Relacyjna koncepcja czasu zakłada, iż czas istnieje dzięki temu, że rzeczy są w relacji do siebie. Te wzajemne stosunki nie są stałe lecz zmienne, dlatego istnieją czasowe zmiany. Gdyby na ziemi żył jeden niezłożony i nieporuszony byt, coś takiego jak czas nie miałoby miejsca. Relatywność i złożoność świata odniesień sprawia, że przyszłość jest rzeczywistością otwartą, jeszcze "nienapisaną". Przyczynowość w świecie byłaby zatem wyznaczana naturą rzeczy, które na siebie oddziałują w różny, niekoniecznie z góry przesądzony sposób. Taki pogląd może pogodzić szczególną teorię względności Einsteina i prezentyzm bowiem dla relacyjnych prezentystów nie istnieje unikalna terażniejszość, skoro jednoczesność jest względna, co potwierdzają dane empiryczne. Jednakże prezentysta przyznaje, że tylko to, co istnieje terażniejszo, istnieje naprawdę, a samą terażniejszość definiuje egzystencja rzeczy (por. Woodruff, 2011, 94–120).

Drugą ważną dyskusją wśród fizyków i filozofów jest dyskusja nad A i B teorią czasu. Zasadniczą różnicą pomiędzy tymi koncepcjami jest stanowisko względem upływu czasu. A-teoretycy afirmują obiektywny upływ czasu, zaś B-teoretycy jemu zaprzeczają. Według drugiej teorii, czas nie może upływać w obiektywny sposób z dwóch fundamentalnych powodów. Po pierwsze, gdyby rzeczy się miały tak, jak mówią zwolennicy teorii A, należałoby upływ czasu charakteryzować przez prędkość. Niestety prędkość czasu jest wielkością bezwymiarową – sekundy na sekundę – i dlatego z fizycznego punktu widzenia, nie ma sensu. Po drugie, obiektywne przesuwanie się terażniejszości domaga się istnienia superczasu, wobec którego poruszałyby się czas zwykły. A-teoretycy odpowiadają, że ich adwersarze popełniają błąd przez nadawanie czasowi cech przestrzennych. Upływ cza-

su nie jest ruchem w czasie, to raczej proces sukcesywnie następujących po sobie momentów czy zdarzeń. Nietrudno powiązać teorię-A z prezentyzmem a teorię-B z eternalizmem, które są ontologicznym ich uzupełnieniem. Otwarci teiści, których duża część opowiada się za prezentyzmem, są również bardziej przychylni teorii-A czasu, która przede wszystkim nie jest koncepcją deterministyczną i afirmuje otwartość przyszłości (por. Zimmerman, 2011, 125–133).

Zakończenie

Jak wynika z powyższych badań, otwarty teizm jest w świecie teologii czymś nowym. Nie można oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z reinterpretacją doktryny Boga, nową wizją Opatrzności i społeczności jaką Stwórca dzieli z ludźmi. Bóg proponowany przez przedstawicieli tego kierunku jest podobny do człowieka. Jednakże sama teologia *imago Dei* prowokuje według nich takie myślenie. Sanders dodaje, że biblijne antropomorfizmy to nie po prostu antropomorfizmy. Istnieje pewna esencjalna relacja pomiędzy metaforą a rzeczywistością, do której ta metafora się odnosi, czyli mówi się tu o literalności metafory (por. Sanders, 1989, 168–169)²⁰. Wygląda to tak, jak gdyby otwarci teiści pragnęli dokonać dehellenizacji (niezmiennosc, niecierpiętlivość, wszechwiedza, pozaczasowość etc.) chrześcijańskiej teologii w imię powrotu do biblijnych (semickich) korzeni. Taki ideał nie dziwi, zwłaszcza że omawiany w artykule pogląd powstał w ewangelikalnym protestantyzmie, którego jednym z fundamentów jest biblicyzm, rozumiany jako najwyższy szacunek i posłuszeństwo Biblii, będącej ostatecznym autorytetem (Por. *What is an Evangelical?*, adres i data pobrania: sierpień 27, 2015, <http://nae.net/what-is-an-evangelical/>)²¹.

Gdy chodzi o stosunek otwartego teizmu do nauki, zadziwiająco, jak ten mający około dwudziestu lat kierunek, zdążył porzucić fundamentalizm,

²⁰ "Without the biblical metaphors we would lose the divinely revealed nature of God." (ibidem, 169)

²¹ nae.net to oficjalna strona Narodowego Stowarzyszenia Ewangelikalnych (*National Association of Evangelicals*).

skłaniając się do dialogu z nauką, przyjmując m.in. ewolucyjną kosmologię. Nowatorskie poglądy Haskera nt. pochodzenia duszy ludzkiej, będące kolejnym owocem tego dialogu, szokują i rodzą pytania o przyszłość otwartego teizmu. Na pewno znajdują się wśród sympatyków tej wizji konserwatywni ewangelikalni, którzy dosłownie interpretują biblijny opis stworzenia świata. Jednak cytowani wyżej uczeni wydają się mieć zdrowe podejście, nie traktując Pisma Świętego jako podręcznika biologii czy fizyki. Dość mocne ich zorientowanie we współczesnych teoriach naukowych i próba pogodzenia, albo raczej racjonalnego uzasadnienia tez otwartego teizmu, podnosi jego atrakcyjność. Jak wykazano, dla zwolenników tej teologicznej wizji znajdzie się miejsce nie tylko w ramach teologicznego dyskursu, ale również – a może nawet przede wszystkim – w dynamicznie rozwijającym się świecie nauki.

Bibliografia

- Bailey, David H. 2010. "Creationism and Intelligent Design: Scientific and Theological Difficulties." *Dialogue* 43: 62–87.
- Basinger, David. 1994. "Practical Implications." W Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, David Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, 155–176. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Canale, Fernando L. 2000. "Doctrine of God." W *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, (Commentary Reference Series, vol. 12), edited by Raoul Dederen, 105–159, Hagerstown: Review and Herald Publishing Association.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. New York: Ithaca.
- . 2011. "The Need for a Bigger God." W *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, edited by William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman, 15–29. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Hicks, John Mark. 2012. "Classic Arminianism and Open Theism: A Substantial Difference in their Theologies of Providence." *Trinity Journal* 33: 3–18.
- Kaszkwiać, Piotr. 2008. "Teizm otwarty: poszukiwanie drogi środka w filozofii religii." *Diametros* 18: 18–40.
- Koperski, Jeffrey. 2008. "Two Bad Ways to Attack Intelligent Design and Two Good Ones." *Zygon* 43: 433–449.

- . 2011. “Metatheoretic Shaping Principles: Where Science Meets Theology.” W *God in an Open Universe*, 33–49.
- Łukasiewicz, Dariusz. 2014. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków-Poznań: W drodze.
- Olson, Roger E. 2006. *Arminian Theology: Myths and Realities*. Downers Grove: InterVarsity Press.
2003. *Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity: Beyond the Bounds*, edited by John Piper, Justin Taylor, Paul Kjoss Helseth. Wheaton: Crossway Books.
- Picirilli, Robert E. 2000. “Foreknowledge, Freedom, and the Future.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 43: 259–271.
- . 2001. “An Arminian Response to John Sander’s *The God Who Risks: A Theology of Providence*.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44: 467–491.
- Pinnock, Clark H. 1986. “God Limits His Knowledge.” W *Predestination & Free Will: Four Views of Divine Sovereignty & Human Freedom*, edited by David & Randall Basinger, 141–162. Downers Grove: InterVarsity Press.
- . 1989a. introduction to *The Grace of God, The Will of Man*, edited by Clark H. Pinnock, ix–xiv. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- . 1989b. “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology” W *The Grace of God*, 15–30.
- . 2001. *Most Moved Mover: A Theology of God’s Openness*. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2002. “Open Theism: ‘What is this? A new teaching? – and with authority!’ (Mk 1:27).” *Ashland Theological Journal* 32: 39–53.
- . 2003. “Reconstructing Evangelical Theology: Is the Open View of God a Good Idea?” *Andrews University Seminary Studies* 41: 215–227.
- . 2005. “Open Theism: An Answer to My Critics.” *Dialog: A Journal of Theology* 44: 237–245.
- . 2006. “Divine Election as Corporate, Open, and Vocational.” W *Perspectives on Election: Five Views*, edited by Chad Owen Brand, 276–316. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- . 2007. “Constrained by Love: Divine Self-Restraint according to Open Theism.” *Perspectives in Religious Studies* 34: 149–160.
- Plantinga, Alvin. 2014. “Naturalizm metodologiczny?”, tłum. Radosław Plato, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 11: 37–93.
- Rice, Richard. 1980. *Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association.
- . 1989. “Divine Foreknowledge and Free-Will Theism.” W *The Grace of God*, 121–139.

- Sagan, Dariusz. 2015a. "Spór o możliwość wykrywania projektu w naukach przyrodniczych." *Scientia et Fides* 3: 87–113.
- . 2015b. *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*. (Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy, t. 6), Zielona Góra: Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Sanders, John. 1989. "God as Personal." W *The Grace of God*, 165–180.
- . 2007. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Taylor, Justin. 2003. "A Bibliography on Open Theism." W *Open Theism*, 385–392.
- Ware, Bruce A. 2000. *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*. Wheaton: Crossway Books.
- Woodruff, David M. 2011. "Presentism and the Problem of Special Relativity." W *God in an Open Universe*, 94–124.
- Zimmerman, Dean. 2011. "Open Theism and the Metaphysics of the Space-Time Manifold." W *God in an Open Universe*, 125–157.

Netografia

- Donkor, Kwabena. *Open Theism – A Review of the Issues*. Dostęp: lipiec 17, 2015. <https://www.adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Open%20Theism.pdf>.
- What is an Evangelical?*. Dostęp: sierpień 27, 2015. <http://nae.net/what-is-an-evangelical/>.