

Teizm otwarty: poszukiwanie drogi środka w filozofii religii

Piotr Kaszkowiak

Teizm, jak każde chyba stanowisko filozoficzne, spotyka się z różnymi zarzutami. Zarzuty te z reguły wskazują na domniemany brak wartości eksplanacyjnej teizmu, na jego wewnętrzną niespójność albo na niezgodność z danymi doświadczenia lub powszechnie uznawanymi przekonaniem (np. problem zgodności Bożej doskonałej dobroci z faktem istnienia zła albo problem zgodności Bożej wszechwiedzy z faktem posiadania przez ludzi wolnej woli). W odpowiedzi na przedstawiane trudności zwolennicy teizmu przyjmują różne strategie: od negocjowania istnienia owych trudności, przez odrzucanie pewnych twierdzeń o świecie i człowieku po modyfikację rozumienia któregoś z Bożych atrybutów, czyli – ostatecznie – modyfikację samego pojęcia Boga¹.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest jedna z koncepcji, które powstały w wyniku modyfikacji pojęcia Boga i która określana jest mianem teizmu otwartego (*open theism*). Ponieważ w Polsce nie ukazały się jak dotąd żadne publikacje na temat tego stanowiska, głównym celem, jaki sobie tutaj stawiam, jest syntetyczna prezentacja teizmu otwartego poprzez omówienie jego aspektu historycznego i metodologicznego oraz jego głównych twierdzeń, wskazanie jego założeń i implikacji, i wreszcie – pokazanie jego zastosowania do trzech ważnych zagadnień z zakresu filozofii religii: do kwestii teologicznego fatalizmu, kwestii Bożego działania w świecie (odpowiedzi na modlitwę oraz prowadzenia przez życie²) i problemu zła.

Aspekt historyczny i metodologiczny teizmu otwartego

Teizm otwarty jest koncepcją filozoficzno-teologiczną: swój wkład w niego mają zarówno filozofowie, jak i teologowie. Od strony filozoficznej ukształtował się on na tle dyskusji, która przetoczyła się w filozofii analitycznej w drugiej po-

¹ Por. Madden, Hare [1968] s. 7-9.

² Wyrażeniem „prowadzenie przez życie” oddaję angielskie *divine guidance*. Ma ono opisać przekonanie, że Bóg doradza ludziom, jaką decyzję mają podjąć, gdy oni Go o to proszą. Zdają sobie sprawę, że wyrażenie to nie brzmi po polsku zbyt zręcznie. Jednakże alternatywne wyrażenia – takie jak np. „kierowanie ludzkim życiem” – mogą być mylące, ponieważ zdają się sugerować jakiś rodzaj sterowania.

łowie XX wieku i która obejmowała dwa powiązane ze sobą problemy: zła oraz teologicznego fatalizmu. Choć można wskazać myślicieli o podobnych poglądach³, za przedstawicieli teizmu otwartego w sensie ścisłym należy uznać autorów, którzy w 1994 roku wspólnie opublikowali swój „manifest” w postaci książki pt. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Są to teologowie Clark H. Pinnock, Richard Rice i John Sanders oraz filozofowie David Basinger i William Hasker. Oprócz owej pracy, podstawę do badań nad tym stanowiskiem stanowią przede wszystkim publikacje W. Haskera, zwłaszcza zaś jego artykuł *Freedom and Foreknowledge* opublikowany w 1985 roku na łamach kwartalnika „Faith and Philosophy” oraz książki *God, Time and Knowledge* z 1989 roku (stanowi ona rozwinięte studium tej samej problematyki), i *Providence, Evil and the Openness of God* (2004), głównie zbierająca wcześniejsze publikacje Haskera na temat problemu zła. Ponieważ teizm otwarty jest stanowiskiem nowym i na bieżąco dyskutowanym, na jego temat nie ma opracowań *sensu stricto*⁴. Studia nad teizmem otwartym wymagają więc korzystania wyłącznie z tekstów źródłowych bezpośrednio związanych z tą koncepcją: zarówno z tych, które stanowią uprzedni w stosunku do teizmu otwartego etap dyskusji nad problemem teologicznego fatalizmu oraz zła (autorstwa m. in. A. N. Priora, N. Pike’a, J. Mackiego, W. Rowe’a), jak i tych, które są polemiką z nim (tu zwłaszcza artykuły W. L. Craiga i Th. Flinta)⁵. Trzeba w tym miejscu wszakże poczynić zastrzeżenie, iż stanowisko tak Haskera, jak Basingera ewoluowało i w przypadku ich obu publikacje z lat 80-tych

³ W. Hasker wśród filozofów zbliżonych do teizmu otwartego wymienia: A. N. Priora, J. R. Lucasa, P. Geacha, R. Swinburne’a, R. Purtilla i Th. V. Morrisa – zob. *The Openness* [1994] s. 154, przyp. 48 (tekst przypisu znajduje się na s. 198).

⁴ W ostatnich latach powstało co prawda kilka książek o nim traktujących, publikacje te mają jednak charakter bardziej teologiczny czy pastoralny, a przede wszystkim wyraźnie polemiczny. Wypada tu wspomnieć o książkach B. A. Ware’a: m. in. *God’s Lesser Glory*, Leicester 2000, *Their God Is Too Small*, Wheaton 2003. Zob. też stronę internetową:

http://www.monergism.com/directory/link_category/Foreknowledge-of-God/Open-Theism/

⁵ Warto wspomnieć o literaturze zbierającej elementy toczonyj w filozofii analitycznej dyskusji nad problemem zła i problemem Bożej wszechwiedzy. W przypadku problemu zła dwa zbiory najważniejszych tekstów to: *The Problem of Evil* (1990) pod redakcją R. M. Adamsa i M. McCord Adams oraz *The Problem of Evil: Selected Readings* (1992) pod redakcją M. L. Petersona. Ten ostatni jest również autorem przejrzystego, analitycznego omówienia samej tej dyskusji (*God and Evil. Introduction to the Issues*, 1998). Współczesna dyskusja nad samym problemem teologicznego fatalizmu została omówiona w pracach Haskera (*God, Time and Knowledge*) oraz L. Zagzebski (*The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, 1991), przy czym obie one są zdecydowanie pozycjami filozoficznymi, a nie historycznymi. Z kolei bardzo ważnym zbiorem tekstów na temat molinizmu (wraz z fragmentem *Concordia Moliny*) jest *Middle Knowledge: Theory and Applications* (2000) pod redakcją Haskera, Basingera oraz E. Dekkera. Krytyczne omówienie aktualnej dyskusji nad molinizmem zawiera również praca tego ostatniego pt. *Middle Knowledge* (2000).

(z wyjątkiem *God, Time and Knowledge*) oraz wcześniejsze nie są jeszcze reprezentatywne dla teizmu otwartego.

Jak wskazuje wspomniany wyżej pełny tytuł książki *The Openness of God*, w próbach rozwiązania dwóch ważnych problemów teizmu (problemów fatalizmu oraz zła) autorzy starają się przewyciężyć ograniczenia tradycyjnego rozumienia Boga, jakie ugruntował w kulturze chrześcijańskiej dominujący przez wieki w myśli europejskiej tzw. teizm klasyczny. Teizm klasyczny – tak jak go definiują teiści otwarci – jest stanowiskiem powstałym na styku chrześcijaństwa oraz filozofii neoplatońskiej i arystotelesowskiej, w którym ze względu na postrzeganie wszelkiej zmiany jako przejawu niedoskonałości (zmiana miałaby polegać na uzyskaniu czegoś, czego się nie miało) za jeden z najważniejszych atrybutów Boga uważano Jego niezmiennność, opisywaną przy użyciu takich terminów jak „czysty akt” lub „absolutna prostota”. Przedmiotem krytyki ze strony teizmu otwartego jest przypisywanie Bogu właśnie tych cech – absolutnej niezmienności i prostoty – gdyż zdaniem jego zwolenników prowadzi to do koncepcji Boga „zamkniętego” w sobie i całkowicie pozbawionego rzeczywistych relacji z innymi podmiotami osobowymi, ostatecznie czyniąc zeń raczej „zasadę metafizyczną” aniżeli miłującego Ojca⁶. Ale teizm otwarty ma też i drugi negatywny punkt odniesienia. Jest nim neoklasyczny teizm filozofii procesu, który – choć próbuje przewyciężyć słabości teizmu klasycznego – popada, według teistów otwartych, w przeciwną skrajność, gdyż negując posiadanie przez Boga wszechmocy i wszechwiedzy, a zastępując je atrybutami nieprzekraczalnej mocy i nieprzekraczalnej wiedzy, „pozbawia” Go mocy, jakiej chrześcijanin nie powinien Mu odmawiać⁷. Zwolennicy teizmu otwartego poszukują więc drogi środka.

W poszukiwaniach tych teiści otwarci posługują się metodą uprawiania filozofii religii, która wychodzi od tego, co subiektywne i historyczne (a więc praktyki religijne, domniemane doświadczenia mistyczne i objawienia), i na tej podstawie formułuje twierdzenia dotyczące natury Boga oraz relacji pomiędzy Nim a Stworzeniem oraz, biorąc za kryterium owe subiektywne i historyczne dane, ocenia istniejące już koncepcje filozoficzne. Argumentacja filozoficzna ma tu za zadanie raczej wzmacniać przekonania już przyjęte (np. poprzez wykazywanie ich wzajemnej spójności) i ewentualnie wskazywać racje odrzucenia innych twierdzeń, niż sama z siebie generować koncepcję Boga (stąd dziedzina ta bywa niekiedy nazywana przez autorów anglojęzycznych teologią filozoficzną – *philosophi-*

⁶ Zob. *The Openness* [1994] s. 103.

⁷ Zob. *ibid.*, s. 138-141.

cal theology)⁸. Również więc na płaszczyźnie metodologicznej widoczna jest różnica między teizmem otwartym a teizmem klasycznym, gdyż w tym ostatnim dominuje nastawienie przeciwne – nakazujące za punkt wyjścia brać to, co obiektywne i niehistoryczne, a utworzony na podstawie tego obraz Boga ma służyć dalej jako kryterium oceny i podstawa interpretacji tego, co subiektywne i historyczne⁹.

Warto także odnotować, że teiści otwarci odnoszą się do koncepcji Boga jako do modeli, które mają nam ułatwić rozumienie naszego doświadczenia wiary w Boga¹⁰. Wartość takiego modelu zależy więc zarówno od czynnika argumentacyjnego (zasadnicza spójność oraz sposób radzenia sobie z trudnościami typowymi dla innych modeli), jak i doświadczeniowego. Zwłaszcza ten drugi aspekt sprawia, że – jak stwierdza Basinger – teizm otwarty niekoniecznie ma stanowić jedyny właściwy model lub nawet model najlepszy dla wszystkich¹¹. To, na ile dana osoba uzna go za wartościowy, zależy będzie od jej osobistego przeżywania relacji z Bogiem. Co do czynnika argumentacyjnego, teksty Haskera wskazują, że – przynajmniej on – uważa, iż teizm otwarty ma pod tym względem przewagę nad innymi modelami, szczególnie w przypadku problemu zła.

Przyjęcie takiego stanowiska metodologicznego ma szereg przyczyn. Na pewno nie bez znaczenia jest tu kontekst kulturowy, w jakim teizm otwarty powstał. Po pierwsze, jest to kontekst kultury o tradycji protestanckiej, w obrębie której nie stosowano tak rygorystycznego, jak np. w podejściu dominującym w tradycji katolickiej, rozgraniczenia pomiędzy obszarem wiedzy a obszarem wiary (jako między autonomicznymi dziedzinami), dając tej ostatniej zdecydowany priorytet. Po drugie, swój wkład miał tu również typowy dla tej tradycji nacisk na osobiste przeżywanie wiary (na indywidualne doświadczenie religijne), wzmocniony dodatkowo tłem filozofii specyficznie amerykańskiej – pragmatyzmu.

⁸ Liczni zresztą autorzy – od B. Pascala (zob. *Myśli*, 5, 728, 730) przez W. Jamesa (zob. James [2001] s. 391-413) po A. Plantingę (zob. Plantinga [1995] s. 161) – bardziej lub mniej wyraźnie sugerują, że rolą wszelkich znanych z tradycji filozoficznych dowodów istnienia Boga i spekulacji nt. Jego natury jest tylko i wyłącznie precyzacja pojęć oraz wzmocnienie asercji uznawanych sądów (wyjątek mogłyby stanowić argumenty sformułowane przez samego Pascala oraz Jamesa).

⁹ Zob. The Openness [1994] s. 7-8 i 103 oraz rozdziały 1 (*Biblical Support for a New Perspective*, s. 11-58) i 5 (*Practical Implications*, s. 155-176). Zob. też np. Alston [1989] s. 144-161. Dodać również należy, że znaczenie nazwy „Bóg” ustalone metodami pierwszego typu jawi się jako bardziej zgodne z potocznymi intuicjami, które wskazują m. in., iż podważenie wiarygodności pewnych doświadczeń religijnych lub przekazów historycznych istotnie osłabia lub niszczy wartość danego obrazu Boga, co nie zachodzi w przypadku obrazu wytworzonego metodami typu drugiego – zob. Miller [1986] s. 3-14.

¹⁰ Zob. The Openness [1994] s. 103.

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 176.

W postulacie, by tak opracować koncepcję teologiczno-filozoficzną, aby jak najlepiej zdawała ona sprawę z rzeczywistej praktyki wierzącego chrześcijanina (z doświadczenia więzi z Bogiem, kontaktu z Nim podczas modlitwy, Jego odpowiedzi na prośby etc.), trudno nie dopatrywać się wpływu Jamesowskiego empiryzmu z *Doświadczeń religijnych*¹².

Główne twierdzenia teizmu otwartego

Teiści otwarci pozostają w nurcie wielowiekowej tradycji uznającej za główne atrybuty Boga Jego wszechwiedzę, wszechmoc oraz doskonałą dobroć. Tym, co ich jednak stawia w opozycji do tego nurtu, jest sugestia, by nieco zmodyfikować rozumienie tych atrybutów. Podstawowa modyfikacja dotyczy interpretacji Bożej wszechwiedzy. Hasker proponuje, by zdefiniować ją następująco:

Nie jest możliwe, aby Bóg uznawał fałsz lub nie uznawał jakiegoś prawdziwego sądu, którego poznanie przez Boga w tym czasie jest logicznie możliwe¹³.

Kluczowe jest tu wyrażenie „którego poznanie przez Boga w tym czasie jest logicznie możliwe”, gdyż suponuje ono po pierwsze, że Bóg – przynajmniej w aspekcie swojej wiedzy – jest jakoś wpisany w strumień czasu, po drugie zaś, że mogą istnieć takie sądy, których Bóg w danym momencie znać z konieczności nie może, lecz które – również z konieczności – pozna, gdy tylko będzie to logicznie możliwe. Co więcej, według teistów otwartych takie sądy nie tylko *mogą* istnieć, ale *faktycznie istnieją*: są to te sądy, których treścią są przyszłe ludzkie decyzje. Mimo jednak tego, iż – ich zdaniem – istnieją sądy, których Bóg w danym czasie nie może uznawać, teiści otwarci nie rezygnują z przypisywania Bogu *wszechwiedzy*: Bóg bowiem wie *wszystko, co da się wiedzieć* – a przecież na tym właśnie wszechwiedza polega.

Jaki zatem ma być według zwolenników teizmu otwartego zakres Bożej wiedzy? Przede wszystkim, Bóg zna wszystkie fakty – wszystko, co się dokonało. W momencie, gdy tylko coś się dzieje, Bóg „natychmiast” o tym wie¹⁴. Posiada On również dogłębną wiedzę na temat każdego bytu istniejącego w świecie (jego wewnętrznej konstytucji, tendencji, pragnień etc.)¹⁵. Po drugie, Bóg zna wszystkie możliwe przebiegi wydarzeń z pełną dokładnością, żadne zatem zdarzenie nie

¹² Zob. James [2001] s. 391.

¹³ Hasker [1989] s. 73.

¹⁴ Zob. *ibid.*, s. 192.

¹⁵ Zob. *ibid.*; Hasker [2004] s. 101.

może go zaskoczyć co do swego „uposażenia”¹⁶. Po trzecie wreszcie, Bóg przewidyje – często z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością – co stanie się w przyszłości¹⁷. Wiedza ta jest dodatkowo wzmocniona tym, że Bóg działa w historii realizując w niej swoje zamiary¹⁸.

W stosunku więc do wiedzy ludzkiej Boża wiedza różni się bardziej co do stopnia niż jakości. Boże poznanie, jako nieaspektywne i wyczerpujące, jest pełniejsze i przez to umożliwia lepsze prognozowanie. Cechuje się zatem wyższym stopniem pewności. W przypadku Boga nie można też mówić o zastanawianiu się, rozważaniu, niezdecydowaniu czy uczeniu się¹⁹. Z drugiej strony, Bóg – tak samo jak my – musi „zaczekać”, aż coś się wydarzy, by mieć jednoznaczne tego czegoś poznanie. Przyszłość jest dla Niego – tak jak i dla nas – otwarta, a jej przewidywanie, choć może być nazywane wiedzą w szerszym sensie (podobnie jak my mówimy, że wiemy, iż jutro wszędzie słońce), nie jest nigdy tak kategoryczne, by „groziło” teologicznym fatalizmem – by uniemożliwiało logicznie wolność ludzkich wyborów.

Trzeba w tym miejscu dodać, iż zwolennicy teizmu otwartego nie twierdzą, że taki stan rzeczy jest konieczny. Bóg mógł być stworzyć świat, nad którym miałby pełną kontrolę. Zdecydował się On jednak na świat z osobami obdarzonymi prawdziwą wolnością, a przez to zdolnymi do miłości oraz do wchodzenia w realne międzyosobowe relacje²⁰. Oznaczało to z Jego strony podjęcie ryzyka – rozpoczęcie historii, której szczegółowego przebiegu nie będzie On zawczasu znał, choć zarazem będzie w stanie poprowadzić go po swojej myśli ku ostatecznemu dobru²¹. Zdaniem J. Sandersa właśnie taka decyzja Boga jest pełniejszą manifestacją Jego wszechmocy, ponieważ współdziałanie z wolnymi istotami jest trudniejsze niż kierowanie bytami zawsze według własnej woli²². Otwierając się na budowanie relacji z wolnymi podmiotami Bóg uczynił siebie samego otwartym rów-

¹⁶ Zob. Hasker [1989] s. 189. Hasker podkreśla, że to twierdzenie różni teistów otwartych od filozofów procesu takich jak Hartshorne.

¹⁷ Zob. *ibid.* To z kolei jest punkt zbieżny teizmu otwartego z filozofią procesu – por. Gutowski [1995] s. 103-104.

¹⁸ Zob. Hasker [1989] s. 195-196. Por. Geach [1977] s. 57-59.

¹⁹ Zob. Hasker [1989] s. 151.

²⁰ Zob. *The Openness* [1994] s. 110.

²¹ Zob. *ibid.*, s. 115-116 oraz rozdz. *The God Who Takes Risks* w Hasker [2004] s. 125-135.

²² Zob. *The Openness* [1994] s. 115. Również na s. 123 Sanders proponuje postawić pytanie, czy Bóg może stworzyć taki świat, w którym nie kontrolowałby wszystkiego. Uważa on przy tym, iż z pewnością musi to być możliwe, skoro Bóg jest wszechmogący. Warto odnotować w tym miejscu, że argument ten jest tylko co do treści zmodyfikowaną wersją słynnego pytania o kamień tak ciężki, iż Bóg nie będzie go w stanie podnieść.

niez na zranienia, na smutek i zawód²³. Współtworząc dzieje świata wraz z ludźmi Bóg cały czas dostosowuje swoje zamiary do aktualnej sytuacji – można powiedzieć, że wybiera kolejne „plany” (jeśli nie powiedzie się A, pozostaje jeszcze B, C, etc.)²⁴. Przede wszystkim jednak Bóg realnie *działa w dziejach*. Działanie to ma wiele przejawów: Bóg odpowiada na modlitwy, prowadzi ludzi przez życie, może zawieszać prawa natury, a nawet może zawiesić ludzką wolność, która jest Jego darem²⁵.

Powyższy pogląd na Boże poznawanie i działanie w świecie wiąże się z przypisaniem Bogu życia emocjonalnego. Jeżeli bowiem Bóg na bieżąco poznaje to, co się dzieje, to fakt, że stało się tak, a nie inaczej, może Go rozczarować, zasmutzić czy uradować²⁶. Teiści otwarci bardzo mocno podkreślają tę własność Boga (jako mającą wpływ na kształtowanie się prawdziwych międzyosobowych relacji), zaznaczając, iż jest to duża przewaga ich stanowiska nad konkurencyjnymi (ściska znajomość przyszłości wyklucza, ich zdaniem, możliwość emocjonalnych reakcji na dokonujące się zdarzenia)²⁷.

Boża wszechwiedza i Boża wszechmoc są według teistów otwartych „ograniczone” prawami logiki – obejmują tylko to, co jest logicznie możliwe, by (odpowiednio) wiedzieć lub uczynić²⁸. Wszechmoc z kolei ma ich zdaniem jeszcze jedno „ograniczenie”: oprócz praw logiki musi być zgodna z Bożą doskonałą dobrocią.

Przez Bożą dobroć teiści otwarci rozumieją dobroć w znaczeniu moralnym²⁹. Ponieważ każda próba określenia Boga dobrym w znaczeniu moralnym musi zakładać jakieś kryteria odróżniania dobra od zła (a więc ostatecznie jakąś teorię etyczną), rodzi się pytanie, jakie kryteria etyczne przyjmują zwolennicy teizmu otwartego. Sprawa ta jest jednak trudna do rozstrzygnięcia, ponieważ teiści

²³ Zob. *ibid.*

²⁴ Zob. *ibid.*, s. 116; Hasker [2004] s. 161.

²⁵ Zob. *The Openness* [1994] s. 168.

²⁶ Zob. Hasker [2004] s. 101.

²⁷ Zob. *np. ibid.*, s. 106.

²⁸ W przypadku wszechmocy jest to „ograniczenie” dość powszechnie przyjmowane; pewną nowością jest zastosowanie go również do Bożej wszechwiedzy.

²⁹ Wydaje się, że w tradycji chrześcijańskiej w znaczeniu nadawanym wyrażeniu „doskonale dobry” musi chodzić o dobroć moralną. W tradycji tej Bóg przedstawiany jest jako podmiot podejmujący szereg (wolnych) działań, tak w skali „indywidualnej” (życie wewnętrzne danego wierzącego), jak i „uniwersalnej” (od stworzenia świata przez jego odkupienie aż po przemienienie go w czasach ostatecznych). Wierzący twierdzi, że wszystkie te czyny mogą być zakwalifikowane jako dobre. Również eschatyczna nadzieja wierzącego musi, jak mi się zdaje, jako swój fundament mieć przeświadczenie, iż ze strony Boga nie spotka nas nic złego.

otwarcu nie deklarują przywiązania do konkretnej teorii etycznej³⁰. Najpełniejszą chyba moralną charakterystykę Boga podaje Hasker, warto więc przyjrzeć się jego twierdzeniom i w ten sposób choć częściowo zrekonstruować typ teorii etycznej zakładanej w teizmie otwartym.

Przede wszystkim zwolennicy teizmu otwartego zdecydowanie sprzeciwiają się prostemu utilitaryzmowi, który określa działanie jako dobre tylko wtedy, gdy zwiększa (maksymalizuje) ono szczęśliwość ogółu (czy jednostki). Hasker odrzuca pojęcie Boga jako Kosmicznego Maksymalizatora Szczęśliwości (*Cosmic Utility-Maximizer*)³¹, którego opatrność dbałaby o każdy, najmniejszy detal dziejów świata³². Jeśli chodzi o pozytywny opis dobroci Boga, Hasker zaznacza, że trzeba zachować odpowiednią miarę pomiędzy agnostycyzmem (który utrzymywałby, że Bożej dobroci nie da się w ogóle opisać) a zbytnią śmiałością. Stwierdza on więc (za R. M. Adamsem³³), że Boża dobroć wykracza poza nasze pojmowanie co do stopnia, a nie co do jakości (Bóg nie jest dobry w jakimś innym sensie niż my, lecz Jego dobroć jest tak bogata, iż ledwie możemy ją pojąć). Jako główne znamię Bożej dobroci Hasker podaje miłość³⁴. Miłość ta jest święta (w etycznym znaczeniu świętości), czyli odrzuca wszystko to, co jest jej wrogiem lub uniemożliwia jej spełnienie. Kolejną jej cechą jest to, że miłość ta ceni kochaną osobę dla niej samej, pozostając przy tym łaską (nie jest wynikiem doskonałości swego przedmiotu). „Ten kto kocha, *cieszy się*, że ukochana osoba istnieje, *troszczy się* o nią i *chce* w odpowiedni sposób *pozostawać w relacjach* z tą osobą”³⁵. Hasker dodaje również, że przedmiotem miłości (jako szczególnego typu relacji międzyosobowej) mogą być tylko aktualnie istniejące osoby, nie zaś niezaktualizowane istoty osób³⁶.

Trudno na podstawie takiego opisu dobrej osoby (jest to raczej opis niż zbiór norm) określić dokładnie, jakie stanowisko etyczne jest tu zakładane. Sama forma mówienia o dobroci moralnej – właśnie w postaci *opisu* osoby kochającej – mogłaby przywołać na myśl etykę cnoty. Z drugiej strony, akcentowanie bezwarunkowej miłości do osób jako wyznacznika moralnej dobroci pozwala, moim

³⁰ W każdym razie nie spotkałem się z taką deklaracją w żadnej z trzech głównych publikacji: Hasker [1989], *The Openness* [1994], Hasker [2004].

³¹ Zob. Hasker [2004] s. 91, 176.

³² Zob. *ibid.*, s. 115-116.

³³ Hasker powołuje się na książkę Adamsa pt. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, New York 1999.

³⁴ Dla całej charakterystyki dobroci Boga zob. Hasker [2004] s. 178.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Zob. *ibid.*, s. 178-179.

zdaniem, na zinterpretowanie teizmu otwartego w kategoriach jakiejś etyki deontologicznej, przyjmującej istnienie pewnych absolutnych norm moralnych. Niezależnie jednak od tego, która interpretacja będzie bardziej adekwatna, bezsprzecznie zdaniem teistów otwartych stworzenie przez Boga bytów osobowych „nakładą” na Niego obowiązek innego odnoszenia się do tych bytów aniżeli tylko akty podyktowane kalkulacją wartości skutków.

Zasadnicze twierdzenia teizmu otwartego można syntetycznie przedstawić następująco w dwóch grupach:

Grupa A

- [A₁] Bóg jest bytem koniecznym.
- [A₂] Z konieczności Bóg wie wszystko, co w danym czasie jest poznawalne.
- [A₃] Z konieczności Bóg może zaktualizować każdy niesprzeczny stan rzeczy zgodny z Jego doskonałą dobrocią.
- [A₄] Z konieczności Bóg wybiera tylko działania dobre.

Grupa B

- [B₁] Boża wiedza zmienia się odpowiednio do zmieniania się faktów w świecie.
- [B₂] Boże emocje zmieniają się odpowiednio do zmieniania się faktów w świecie.
- [B₃] Boże działanie zmienia się odpowiednio do zmieniania się faktów w świecie, Bożej wiedzy i Bożych emocji.
- [B₄] Między Bogiem a innymi podmiotami istnieją prawdziwe relacje międzyosobowe.

Twierdzenia z grupy A opisują Boga w aspekcie tego, co konieczne. Twierdzenia z grupy B opisują to, co w Bogu – w jakiś sposób – zmienne i przygodne. Powody, dla których teiści otwarci przyjmują takie właśnie twierdzenia, oraz wnioski, do jakich ich przyjęcie musi prowadzić, zostaną przedstawione poniżej.

Założenia i implikacje teizmu otwartego

Jak zostało wspomniane wyżej, teizm otwarty ukształtował się m. in. na tle dyskusji nt. problemu teologicznego fatalizmu – problemu dotyczącego tego, jak pogodzić Bożą wszechwiedzę z faktem istnienia ludzkiej wolności. Dlatego teiści otwarci zasadniczo przyjmują dwa założenia prowadzące do postawienia owego problemu. Pierwszym z nich jest twierdzenie, że ludzie są wolni w libertariańskim sensie. Libertariańska koncepcja wolnej woli odwołuje się do tzw. alternatywnych możliwości jako warunku koniecznego wolnej decyzji. Koncepcję tę można wyrazić w postaci następującej definicji:

Podmiot N jest wolny w czasie T co do działania $A \equiv$ w mocy N jest w czasie T wykonać A i w mocy N jest w czasie T zaniechać wykonania A ³⁷.

Niezaprzeczną zaletą tej definicji jest to, że odzwierciedla ona nasze intuicje co do tego, na czym polega wolny wybór. Faktem jest również, że koncepcja libertariańska jest poglądem dominującym w analitycznej filozofii religii. Podobnie potocznym intuicjom odpowiada definicja wszechwiedzy, stanowiąca drugie założenie problemu teologicznego fatalizmu:

Podmiot S jest wszechwiedzący \equiv S uznaje wszystkie sądy prawdziwe i nie uznaje żadnych sądów fałszywych³⁸.

Warto w tym miejscu zauważyć, że o ile sformułowanie problemu teologicznego fatalizmu jest możliwe tylko w obrębie schematu wyznaczonego przez te definicje, o tyle same te definicje pozostają wysoce problematyczne³⁹. Przyjęcie pierwszej z nich oznacza opowiedzenie się za określonym rozstrzygnięciem jednego z najbardziej fundamentalnych problemów filozoficznych – problemu wolności (tj. odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim znaczeniu jesteśmy wolni?). Trzeba zaś pamiętać, że – po pierwsze – taka decyzja teoretyczna nie może być (nomen omen) arbitralna; i po drugie, że opowiedzenie się za innym rozstrzygnięciem (a mogą za tym przemawiać mocne racje) usunie rozważany problem fatalizmu. Jeśli chodzi o drugą definicję, teiści otwarci proponują co prawda częściową jej modyfikację⁴⁰, nie unikają jednak tego, co może się wydawać w niej podstawową trudnością: tego, mianowicie, że definicja taka suponuje, iż Bogu można przypisać posiadanie jakichś przekonań (że Jego wiedza ma charakter sądowy) – tymczasem wielu filozofów miałyby co do tego wątpliwości⁴¹.

Problematyczne są także niektóre implikacje teizmu otwartego, zwłaszcza te dotyczące przypisywania Bogu emocji oraz zmienności – i właśnie one wymagają tutaj kilku uwag. Choć stwierdzenie, że Bóg ma emocje pojawia się w kilku

³⁷ Zob. Hasker [1989] s. 66. Intuicja ta – obecna też u Tomasza z Akwinu (zob. *Summa theologiae* I q. 83 a. 1 arg. 2) – została ściśle wyrażona przez Luisa de Molinę (zob. Molina [1955] p. I q. 14 art. 13 disp. 1, s. 14).

³⁸ Por. Pike [1977] s. 209. Por. też Craig [2000] s. 235 oraz Geach [1977] s. 43.

³⁹ Na problematyczność pewnych założeń w dyskusji o Bożej wiedzy zwraca uwagę E. Dekker [2000] s. 107-123.

⁴⁰ Por. cytowaną wyżej definicję Bożej wszechwiedzy sformułowaną przez Haskera.

⁴¹ Zob. Alston [1989] s. 178-193. Mówienie o Bogu, że uznaje *On sądy prawdziwe*, może też prowadzić do poważnych trudności w dziedzinie filozofii matematyki, w związku z twierdzeniem Gödla.

publikacjach teistów otwartych⁴², nie zostaje ono niestety poddane filozoficznej analizie. W tym miejscu pozwolę więc sobie na wskazanie trzech konsekwencji twierdzenia o emocjonalnym życiu Boga.

Po pierwsze, jeżeli Bóg – podmiot niecielesny – ma doznawać emocji, to trzeba przyjąć, że istnieje taka grupa emocji, których zachodzenie jest całkowicie niezwiązane z istnieniem podstawy fizycznej (ciała, struktur biologicznych). Emocje z tej grupy byłyby więc stanami czysto duchowymi (niebiologicznymi) i jako takie mogłyby być przeżywane przez podmioty czysto duchowe. Po drugie, w samym podmiocie musi istnieć pewna wyszczególniona sfera (władza) odpowiedzialna za doznawanie emocji (niesprowadzalna do woli lub intelektu). Po trzecie, co zresztą wyraźnie stwierdza Hasker, doznawanie takich emocji wiąże się ściśle z międzyosobowymi relacjami, jakie zachodzą pomiędzy danym podmiotem a innymi podmiotami osobowymi⁴³.

Wszystko to jednak rodzi pewne problemy. Przede wszystkim, należałoby dopracować i obronić samą koncepcję emocji niezależnych od struktur biologicznych – zwłaszcza w odniesieniu do emocji człowieka (czy to, co wiemy o emocjach ludzkich, pozwala sądzić, że mogą istnieć emocje „niecielesne”?; czy te ostatnie występują też u ludzi?). Być może pomocne byłyby tu koncepcje powstałe w nurcie fenomenologii (M. Scheler, D. Hildebrand), zwłaszcza że intuicja wartości mogłaby zostać powiązana z intuicyjnym poznaniem całości świata jako Bożym sposobem poznawania (wydaje się to zresztą najlepsze ujęcie poznawania przez byt niecielesny)⁴⁴. Sądzę wszakże, iż przypisanie Bogu doznawania emocji natrafia na bardzo poważną trudność, nieobecną w przypadku emocjonalności ludzkiej. Poznanie człowieka jest aspektowe, a jego świadomości ukazuje się w danym momencie czasu tylko pewien fragment świata. Dlatego też człowiek, nawet jeśli doznaje kilku względnie współtowarzyszących sobie uczuć, nie doświadcza emocjonalnego chaosu. W przypadku Boga rzeczy mają się inaczej. W każdym momencie czasu ma On bezpośredni dostęp poznawczy do każdego bytu osobowego. Każdy zaś z tych bytów w każdym momencie czasu dokonuje różnych wyborów i znajduje się w różnych sytuacjach. Jeśli więc w Bogu emocje rodzą się odpowiednio do

⁴² Zob. The Openness [1994] s. 22-26 (R. Rice), 118-119 (C. H. Pinnock); Hasker [2004] s. 105-106 (W. Hasker).

⁴³ Zob. Hasker [2004] s. 106.

⁴⁴ Ciekawą alternatywą może być jednak ujęcie zaproponowane – zupełnie niezależnie od teizmu otwartego – przez L. Zagzebski. Twierdzi ona, że można Bogu przypisać emocje takie jak miłość, radość czy gniew, jeśli nie dosłownie, to przynajmniej posługując analogią: stany takie miałyby u Boga taką samą funkcję jak u człowieka, tj. funkcję motywującą (motyw woli). W tym sensie, o ile Bóg działa z motywu miłości czy gniewu, o tyle można mówić, że doznaje On odpowiednich uczuć – zob. Zagzebski [2005] s. 357.

tę, co dzieje się z bytami osobowymi w świecie, to w każdym momencie czasu Bóg doświadcza ogromnej liczby często zupełnie przeciwstawnych emocji. Nie twierdzę, że Byt Nieskończony nie może nadać tym emocjom jakiegoś porządku. Niemniej jednak idea życia emocjonalnego polegającego na nieustannym doświadczaniu przeciwnych bodźców emocjonalnych jest daleka od jasności.

Podobnie jak w przypadku twierdzenia o emocjonalnym życiu Boga, także przypisywanie Bogu zmienności zmusza do próby określenia pewnych rozstrzygnięć ontologicznych dokonywanych, nie zawsze *explicite*, przez teistów otwartych. Co bowiem miałyby dokładnie znaczyć to, że Bóg się zmienia? I czy podleganie zmianie – zgodnie z tradycją sięgającą Parmenidesa – nie oznaczałoby niedoskonałości?

Myślę, że należy najpierw zauważyć, iż – w ramach teizmu otwartego – w podmiocie, jakim jest Bóg, można wyróżnić trzy sfery czy władze: intelektualną, aksjologiczno-emotywną oraz wolitywną. Odpowiednio do nich można mówić o różnych rodzajach zmienności. Mielibyśmy więc następujące *możliwe* zmienności: zmienność epistemiczną (tj. zmienność aktów poznawczych), emocjonalną (tj. zmienność doznawanych emocji), wolitywną (tj. zmienność aktów woli – ciąg kolejnych decyzji), moralną (tj. zmienność kwalifikacji moralnych)⁴⁵. Zdaniem teistów otwartych Boga cechowałyby jednak tylko trzy pierwsze zmienności: Bóg nieustannie poznaje dzieje świata, doznając przy tym rozmaitych emocji oraz podejmuje różne w tych dziejach działania (choć nadrzędny cel, ku któremu Bóg prowadzi świat, jest niezmienny)⁴⁶. Na pewno natomiast nie można Bogu przypisać zmienności moralnej: jest On doskonale dobry i Jego dobroć ani się nie zwiększa, ani nie zmniejsza⁴⁷.

Te trzy zmienności pozostają w obrębie tego, co tradycyjnie określa się mianem przypadłości. Powstaje wobec tego pytanie, na ile można mówić w tym przypadku o zmienności ontycznej (tj. zmienności sposobu istnienia). Sądzę, że to, jak w tym aspekcie zinterpretujemy teizm otwarty, zależeć będzie od przyjmowanej ontologii. Jeśli ktoś skłania się ku ontologii wypracowanej w filozofii procesu, uzna, że Bóg cechujący się wspomnianymi zmiennościami podlega zmianie ontycznej w mocnym sensie: stanowi następstwo kolejnych stanów Boga, czy – używając terminologii procesualistów – bytów aktualnych⁴⁸. Taka interpretacja, choć

⁴⁵ R. Rice mówi o niezmienności Bożego istnienia, natury i charakteru oraz o zmienności doświadczenia i decyzji. Zob. *The Openness* [1994] s. 48.

⁴⁶ Zob. Hasker [2004] s. 102.

⁴⁷ Zob. *ibid.*, s. 176-178.

⁴⁸ Por. Gutowski [1995] s. 96-97.

genetycznie bliższa teizmowi otwartemu (który powstał w konfrontacji z filozofią procesu), nie jest jednak jedyna. Można też – na zasadzie pewnego (uważam, że płodnego) eksperymentu filozoficznego – posłużyć się bardziej klasyczną ontologią substancji i przypadłości, połączoną dodatkowo z analizami świadomości (podmiotu świadomego) dokonanymi w nurcie fenomenologii w stylu Husserla. Przy tej interpretacji omówione wyżej zmienności będą po prostu zmianami na poziomie przypadłości i jako takie będą wymagały niezmiennego podmiotu. Jeśli byśmy zgodzili się nadto, iż doświadczanie upływu czasu wymaga jako swego warunku tego, aby sam podmiot był niejako „wyjęty” ze strumienia czasu, aby był on nietemporalny⁴⁹, uzyskalibyśmy ciekawą koncepcję zbliżającą teizm otwarty do klasycznego, przy zachowaniu jednak wszystkich istotnych dla tego pierwszego twierdzeń.

Aplikacje teizmu otwartego

Zwolennicy teizmu otwartego uważają, że ich koncepcja pozwala na lepsze niż w przypadku innych stanowisk rozwiązanie ważnych problemów z zakresu filozofii religii. Dotyczy to zwłaszcza trzech głównych kwestii: teologicznego fatalizmu, Bożego działania w świecie oraz zła. Poniżej zostają przedstawione aplikacje teizmu otwartego do tych właśnie zagadnień.

A. Problem teologicznego fatalizmu

Problem fatalizmu, o różnej genezie, rodzi się wówczas, gdy przyjmuje się, że zdania prawdziwe można różnie indeksować czasowo bez zmiany ich wartości logicznej. Powstaje bowiem wtedy pytanie, czy (i jak) pogodzić można ludzką wolność z istnieniem różnie zindeksowanego czasowo i prawdziwego opisu ludzkich działań (które wszak rozgrywają się w czasie). Jeżeli opis ten rozpatrujemy z punktu widzenia logiki (zdanie prawdziwe było, jest i będzie takim *zawsze*), otrzymujemy problem fatalizmu logicznego, rozważany przez Arystotelesa w IX rozdziale *Hemeneutyki*⁵⁰. Jeżeli zaś rozpatrujemy go z perspektywy Bożego poznania, otrzymujemy problem fatalizmu teologicznego.

W tradycji chrześcijańskiej dominowały dotąd dwie propozycje rozwiązania tego ostatniego problemu: eternalizm⁵¹ i molinizm, oba mające swoich zwo-

⁴⁹ Por. S. Judycki [2004] s. 317-320; zob. też s. 320-321 (prostota i jedność podmiotu substancjalnego) i s. 350-353 (intuicja wartości).

⁵⁰ Zob. Arystoteles [2003] s. 75-77.

⁵¹ W literaturze stosuje się dystynkcję „eternalizm/temporalizm”, choć sama nazwa „eternalizm” może być niekiedy myląca – stanowiska, które przyjmują, że Bóg jest odwieczny (*eternal*), ale nie pozaczasowy (*timeless*), należy bowiem zaliczyć do temporalizmów. Alternatywna dystynkcja –

lenników również w filozofii analitycznej⁵². Eternalizm, wypracowany przez takich autorów jak Augustyn, Boecjusz i Tomasz z Akwinu⁵³, jest współcześnie przedstawiany jako stanowisko, które neguje twierdzenie, że zdania opisujące Bożą wiedzę można w ogóle w *jakikolwiek sposób* indeksować czasowo. Molinizm z kolei – koncepcja stworzona w XVI wieku przez hiszpańskiego jezuitę Luisa de Molinę⁵⁴, a współcześnie broniona m. in. przez Alvina Plantingę i Thomasa Flinta – przypisuje Bogu tzw. wiedzę pośrednią, polegającą na znajomości prawdziwych okresów kontrfaktycznych o wolności (ang. *counterfactuals of freedom*), czyli takich sądów, które opisują wolne decyzje, jakie konkretne jednostki podjęłyby w rozpatrywanych okolicznościach (przy czym mogą to być *dowolne możliwe* okoliczności). Według tego stanowiska Bóg wie z góry, co się dokona w dziejach, nie dlatego jednak, że sam to zdeterminował, ale dlatego, że zdecydował, które z możliwych okoliczności zostaną zrealizowane, a dzięki wiedzy pośredniej ma On wyczerpujące poznanie, jakich wyborów w tych okolicznościach dokonają ludzie.

Teiści otwarci przyznają, że obie powyższe koncepcje rozwiązują problem teologicznego fatalizmu, wikłają się one jednak według nich w inne trudności. W przypadku eternalizmu rodzi się pytanie o związek pomiędzy wiecznością Boga a czasowością świata. Według Haskera eternalista musi bowiem przyjąć, albo że czas tak naprawdę nie istnieje (jeżeli Bóg poznaje świat poprzez intuicję intelektualną – bezpośredni wgląd w to, jak się rzeczy mają), albo że Boże poznanie jest zapośredniczone przez pozaczasowe reprezentacje, które – zdaniem Haskera – uniemożliwiają tworzenie realnych osobowych relacji między Bogiem a ludźmi⁵⁵. Kierując się zaś stosowaną przez teistów otwartych metodą uprawiania filozofii (która to metoda każe oceniać koncepcje filozoficzne w świetle „religijnego obrazu” Boga), Hasker stwierdza, że zgoda na takie zapośredniczenie to zbyt duża

atemporalizm/temporalizm – jest być może bardziej adekwatna, postanowiłem się tu jednak trzymać rozróżnienia stosowanego przez Haskera. Zob. Hasker [1989] s. 144; por. Craig [2000].

⁵² Próbę analitycznego opracowania eternalizmu stanowi szeroko komentowany artykuł E. Stump i N. Kretzmanna [1981]. Z kolei głównym współczesnym przedstawicielem molinizmu jest A. Plantinga – zob. np. Plantinga [1995].

⁵³ Zob. m. in. Augustyn *De libero arbitrio*, III, *De Civitate Dei*, V; Boecjusz, *De Trinitate* IV, *De consolatione philosophiae*, V 6; Tomasz z Akwinu *Summa theologiae* I, q. 22, *De veritate* q. 2 a. 12.

⁵⁴ Molina w 1588 roku wydał w Lizbonie dzieło pt. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, w którego IV. części wyróżnił trzy typy Bożej wiedzy: wyłącznie naturalną (dotyczącą tego, co logicznie możliwe lub konieczne), wyłącznie wolną (dotyczącą dziejów świata, który Bóg zdecydował się stworzyć) oraz pośrednią (dotyczącą tego, co dany podmiot wybrałby w dowolnych możliwych okolicznościach). Ten typ wiedzy łączy w sobie cechy dwóch pozostałych, gdyż jej treść nie zależy od Bożej decyzji (wiedza naturalna), a zarazem obejmuje konkretne, a nie *tylko możliwe*, wybory ludzkie (wiedza wolna).

⁵⁵ Zob. Hasker [1989] s. 166-184; Hasker [2004] s. 100.

cena za obronę eternalizmu, tym bardziej, iż Pismo Święte nie przedstawia Boga jako pozaczasowego, przez co eternalista musi przystać na poważną reinterpretację dużej części tekstów biblijnych⁵⁶.

Jeśli chodzi o molinizm, zwolennicy teizmu otwartego wskazują, że nie jest jasne, w czym miałyby być ugruntowana prawdziwość odpowiednich okresów kontrfaktycznych o wolności (tzw. *No Ground Objection*): większość bowiem wolnych decyzji, jakie te sądy opisują, nie jest faktami (nie zachodzi w naszym świecie). Wydaje się, że molinista musi przyjąć, iż prawdziwe okresy kontrfaktyczne stanowią zatem pewne „cechy” rzeczywistości – całkowicie niezależne od woli czy to Boga, czy to osób przezeń stworzonych. Molinizm unika więc fatalizmu teologicznego, ale wyłącznie za cenę uwikłania się w fatalizm logiczny⁵⁷.

Teizm otwarty rozwiązuje problem teologicznego fatalizmu nie popadając w powyższe trudności: nie kwestionuje realności czasu (w tym również w odniesieniu do Boga i Jego wiedzy), nie przyjmuje zapośredniczenia Bożego poznania przez reprezentacje, jak również nie zakłada możliwości różnego indeksowania czasowego prawdziwych zdań o ludzkich decyzjach⁵⁸.

B. Problem Bożego działania w świecie

Jak już zostało wspomniane, zdaniem teistów otwartych Bóg realnie działa w dziejach i to na wiele różnych sposobów. W tym miejscu warto zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa przejawy Bożego działania: odpowiedzi na modlitwę oraz prowadzenie ludzi przez życie.

Co do modlitwy prośby i odpowiedzi na nią, Basinger stwierdza, że tylko w teizmie otwartym możliwe jest zinterpretowanie ich tak, by nie zatracaly one właściwego im sensu⁵⁹. Uważa on, że ów kluczowy sens polega na tym, iż modlitwa ta „wywołuje jednostronne [*unilateral*] Boże działanie, które nie nastąpiłoby, gdybyśmy nie użyli naszej [...] mocy do wybrania prośby o takie Boże wsparcie”⁶⁰. Basinger zaznacza, że takie ujęcie niemożliwe jest zarówno w przypadku filozofii procesu (która wyklucza jednostronne Boże działanie poprzez przypisanie pewnego stopnia wolności nawet elementarnym cząstkom świata przyrody⁶¹), jak i w

⁵⁶ Zob. Hasker [2004] s. 100.

⁵⁷ Zob. Hasker [1985] s. 142-144; Hasker [1989] s. 39-52.

⁵⁸ Hasker podkreśla, że jego definicja wszechwiedzy nie implikuje żadnego rozstrzygnięcia w sprawie prawdziwości zdań o przyszłych zdarzeniach przygodnych: pozostawia tę kwestię otwartą – zob. Hasker [1985] s. 127; Hasker [1989] s. 74.

⁵⁹ Zob. The Openness [1994] s. 160.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Por. Gutowski [1995] s. 104.

przypadku takich koncepcji, gdzie wszystko, co dokonuje się w świecie, jest zależne od Bożej woli. W ramach teizmu otwartego można więc mówić o realnej mocy sprawczej modlitwy, inaczej niż w klasycznym teizmie podkreślającym, iż w Bogu nie ma żadnej zależności od świata. Trzeba jednak zaznaczyć, że Bóg nie może – zdaniem teistów otwartych – spełnić modlitewnej prośby, która wymagałaby naruszenia wolności jakiejś osoby trzeciej (np. X modli się, by Y postanowił zostać benedyktyinem)⁶². Bóg może ową osobę trzecią zachęcać lub wspomagać ku dokonaniu odpowiedniego wyboru (o ile oczywiście modlitewna prośba jest sensowna i dobra sama w sobie), ale nie może sprawić, by na pewno stało się tak, jak by sobie tego proszący życzył⁶³.

Również i w przypadku Bożego prowadzenia (*divine guidance*) zwolennicy teizmu otwartego wskazują na to, iż w obrębie ich koncepcji nie zostaje naruszone intuicyjne rozumienie tego określenia. Boże prowadzenie, o ile ma pozostać prowadzeniem, a nie sterowaniem, wymaga prawdziwej wolności obu stron oraz realnych relacji miłości i zaufania pomiędzy nimi. Jak zauważa Hasker, takie relacje nie byłyby możliwe, gdyby jedna ze stron z góry wiedziała, co uczyni druga, i wykorzystywała tę wiedzę w działaniu względem niej⁶⁴. Również stwarzanie warunków, co do których wiadomo, że druga strona zachowa się w nich tak a nie inaczej (molinizm), nosiłoby – jego zdaniem – znamiona manipulacji⁶⁵. Teizm otwarty unika tych trudności⁶⁶.

Jak jednak Bóg może prowadzić kogoś przez życie, jeśli nie ma On wyczerpującej wiedzy na temat przyszłości? Basinger stwierdza, że Bóg określa to, co dla nas najlepsze teraz, a nie w perspektywie dłuższego czasu⁶⁷. Ma to dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, Bóg nie ma zaplanowanego dla każdej osoby jakiegoś ideału, który winna ona koniecznie zrealizować, o ile chce żyć w zgodzie z Jego wolą. Jakkolwiek nie wyklucza to ciągłego rozpoznawania, czego Bóg od nas oczekuje, oznacza, iż niespełnienie Bożych oczekiwań w którymś momencie nie

⁶² Zob. Hasker [2004] s. 220.

⁶³ „Nie może” znaczy tu raczej „nie chce”, ponieważ – jak już zostało powiedziane – teiści otwarci przyjmują, że Bóg może zawiesić ludzką wolność.

⁶⁴ Zob. Hasker [2004] s. 199.

⁶⁵ Zob. *ibid.*, s. 201.

⁶⁶ Zob. The Openness [1994] s. 166-167.

⁶⁷ Zob. *ibid.*, s. 163-164. Sanders z kolei uważa wręcz, że Bóg niekoniecznie ma względem nas swoje konkretne oczekiwania co do każdej sytuacji i decyzji; raczej pragnie On ogólnie tego, byśmy w każdej sytuacji postępowali moralnie dobrze, w zgodzie z Jego przykazaniami (*in a godly manner*) – zob. *ibid.*, przyp. 25 na str. 168 (tekst przypisu znajduje się na stronie 201).

musi już na zawsze jakoś „piętnować” naszego życia⁶⁸. Poszukiwanie Bożej woli względem nas jest więc dla chrześcijanina ważne, ale nie musi być „frustrujące”. Po drugie, przyjęcie, że Bóg ma względem nas oczekiwania tylko na krótsze odcinki czasu, a nie ma przy tym wyczerpującej wiedzy o przyszłości, umożliwia inne zinterpretowanie sytuacji, kiedy ktoś podjął pewne działanie w przeświadczeniu, że tego chce od niego Bóg, ale z czasem okazało się to jakimś niepowodzeniem (np. wybór kierunku studiów, który sprawił, że już jako absolwent dany człowiek nie może znaleźć pracy). Jak zaznacza Basinger, może być tak, iż ta osoba nietrafnie rozpoznała Boże oczekiwania. Może też być tak, że to, co jawi się jako niepowodzenie, było – z jakichś przyczyn – przez Boga chciane dla nas, jako element jakiegoś większego dobra. Za równie możliwe Basinger uważa jednak to, że rzeczy potoczyły się w sposób, jakiego Bóg raczej nie oczekiwał, i stąd to, co byłoby dobre, gdyby zaszły inne okoliczności, okazało się nie przynosić spodziewanych skutków⁶⁹. Czy oznacza to, że Bóg może się mylić? Nie sądzę – o ile mylenie się polegałoby na błędnym rozpoznaniu czegoś. W ramach teizmu otwartego bowiem Bóg w sposób adekwatny poznaje to, co daje się poznać. W sposób adekwatny szacuje też prawdopodobieństwo przyszłych niezdeterminowanych zdarzeń. Nie wyklucza to możliwości tego, że stanie się inaczej, niż On oczekiwał, ale zarazem nie oznacza, iż nietrafnie On coś rozpoznał⁷⁰.

Takie jednak twierdzenia sprawiają, że pod adresem teizmu otwartego stawia się zarzut dopuszczenia możliwości Bożej porażki, co podważałoby sensowność nadziei w Bogu pokładanej⁷¹. Jeśli bowiem Bóg nie zna przyszłości, to może zdarzyć się tak, że Jego nawet najbardziej ogólne zbawcze plany nie zostaną zrealizowane. Możliwe jest przecież, że wszyscy ludzie odrzucą zbawienie, a wtedy Boże działanie względem świata natrafiłoby na przeszkodę nie do pokonania. Jeśli tak się nie stanie, jest to tylko i wyłącznie sprawą „trafu”. W odpowiedzi na ten zarzut Hasker stwierdza, że jakkolwiek sytuacja powszechnego odrzucenia zbawienia jest możliwa, jest ona skrajnie nieprawdopodobna (tzn. prawdopodobieństwo jej wystąpienia jest bliskie zera). Podaje on analogię ze współczesną fizyką,

⁶⁸ Zob. *ibid.*, s. 164.

⁶⁹ Zob. *ibid.*, s. 165.

⁷⁰ Wynika z tego, że Bóg w pewnym *ograniczonym* sensie może zmienić zdanie: może to uczynić, jeśli w zmienionych okolicznościach to, czego chciał On wcześniej, nie jest już adekwatnym środkiem do któregoś z realizowanych przez Boga celów. Nie oznacza to jednak, że Bóg może „wycofać się” z podjętej decyzji przy nie zmienionych okolicznościach. Zwolennicy teizmu otwartego byłiby tu więc mniej „radikalni” niż np. Th. Guleserian, który uważa, iż powinniśmy uznać za *możliwe* (choć niekoniecznie faktyczne) takie „wycofanie się” Boga z podjętej wstępnie decyzji (jako warunek Bożej wolności) - zob. Guleserian [1996].

⁷¹ Zob. Hasker [2004] s. 119.

wedle której jest prawdopodobne, że cały tlen w pomieszczeniu znajdzie się w jednym z narożników, pozostawiając resztę pomieszczenia pozbawioną tlenu. Choć jest to prawdopodobne, prawdopodobieństwo to jest tak znikome, że żadna racjonalna osoba nie bierze go na co dzień pod uwagę przy planowaniu swoich czynności⁷².

Pozostaje jednakże jeszcze inna trudność. Z jednej strony, teizm otwarty faktycznie pozwala na mówienie o realnej relacji międzyosobowej pomiędzy człowiekiem a Bogiem oraz na przyznanie prawdziwej mocy sprawczej modlitwie prośby. Z drugiej strony, trudno w sposób równie zgodny z potocznymi intuicjami wyjaśnić, jak Bóg, który nie zna tego, co się wydarzy, może posyłać proroków lub stanowić podstawę zaufania na przyszłość (zwłaszcza w znaczeniu realizacji Jego zbawczych zamysłów). Tak więc najprawdopodobniej dla jednych teizm otwarty będzie w tym aspekcie stanowiskiem odpowiadającym ich doświadczeniu wiary, dla innych zaś Bóg przedstawiany w tej koncepcji będzie po prostu – jak powiedział Th. Flint – „bukmacherem, od którego większego nie da się pomyśleć”⁷³.

C. Problem zła

Problem zła określanym jest jako trudność (czy wręcz niemożliwość) uzgodnienia domniemanego istnienia Boga z doświadczanym przez nas istnieniem zła. Problem ten stawiany bywa bądź w wersji indukcyjno-probabilistycznej (w świetle dostępnych nam danych obserwowalnych, tj. istnienia zła, istnienie Boga ma się jawić jako wysoce nieprawdopodobne)⁷⁴, bądź też w wersji dedukcyjnej (sugeruje się istnienie sprzeczności logicznej pomiędzy zdaniem „Bóg istnieje” i „Istnieje zło”)⁷⁵. Jak jednak wskazuje większość współczesnych autorów, przeprowadzenie odpowiedniego wnioskowania (czy to w przypadku wersji pierwszej, czy drugiej) wymaga włączenia większej liczby zdań niż tylko dwa wyżej wymienione⁷⁶. Zdania te dotyczą przede wszystkim trzech głównych atrybutów Boga: Jego wszechwiedzy, wszechmocy i doskonałej dobroci⁷⁷. Jeżeli Bóg – przy rozumieniu

⁷² Zob. *ibid.*

⁷³ Flint [1990] s. 114.

⁷⁴ Zob. Peterson [1998] s. 47-64.

⁷⁵ Zob. *ibid.*, s. 17-31.

⁷⁶ Za klasyczne pod tym względem teksty mogą uchodzić: Mackie [1955] i Plantinga [1995] zvl. s. 34-48.

⁷⁷ Klasycznym sformułowaniem problemu zła jest tzw. argument Epikura-Hume'a. Po raz pierwszy pojawia się on w literaturze w VIII rozdz. dzieła *Liber de ira Dei* łacińskiego apologety Laktancjusza (III/IV w.), który autorstwo tego argumentu przypisuje właśnie Epikurovi (zob. PL 7, 121 A). Argument ten został później niemal dosłownie zacytowany przez D. Hume'a (zob. Hume

tych atrybutów takim, jakie wprowadził teizm klasyczny – zna całość dziejów świata (łącznie z przyszłością), a zarazem nie był w akcie stwórczym przez nic ograniczony, to stworzenie świata było działaniem intencjonalnym mającym na celu zaktualizowanie wszystkich wydarzeń, z których składa się historia ludzkości. Tymczasem żaden doskonale dobry podmiot (o ile mamy tu na myśli dobroć w znaczeniu moralnym) nie mógłby świadomie i dobrowolnie zaktualizować jakiegось złego stanu rzeczy. Skoro zaś dzieje świata pełne są przypadków zła – i to niekiedy ogromnego – trzeba by przyjąć albo że Byt, który stoi u ich początków, nie jest doskonale dobry, albo przeformułować znaczenie nadawane któremuś z Bożych atrybutów.

W rozwiązaniu problemu zła zwolennicy teizmu otwartego odwołują się do ludzkiej woli jako przyczyny zła, a samą możliwość zachodzenia zła wskazują jako konieczny warunek prawdziwej wolności⁷⁸. Teiści otwarci zaznaczają, że Bóg postanawiając stworzyć nasz świat – z osobowymi, wolnymi podmiotami – dopuścił możliwość zła, nie mając jednak szczegółowej wiedzy co do tego, jak ludzie swej wolności użyją, nie przewidział zła w sensie ścisłym, czyli nie zaplanował go jako elementu swych zamierzeń względem człowieka. Jak podkreśla Hasker, wyczerpująca wiedza co do przyszłości wraz z decyzją o zrealizowaniu takich właśnie dziejów świata musiałaby stawiać Boga w stanie odpowiedzialności za dokonujące się zło⁷⁹. Dotyczy to zarówno koncepcji ściśle deterministycznych, jak i molinizmu, wedle którego Bóg ukierunkowuje całość dziejów odpowiednio dobierając „warunki brzegowe”⁸⁰. Hasker zdecydowanie sprzeciwia się więc idei „nado piekuńczej opatrności”⁸¹, wedle której każde dokonujące się zło jest w Bożym zamyśle ukierunkowane na sprawienie jakiegось większego dobra (lub uniknięcie większego zła)⁸². Gdyby taka była Boża opatrność, musielibyśmy się zgodzić, że Bóg jest zasadniczo *zadowolony* z tego, co dzieje się w świecie⁸³. Zwolennicy te-

[1962] s. 95; zob. również s. 99). Istotą argumentu jest wskazanie, że nie sposób uznać naraz wszystkich trzech następujących zdań: (1) Bóg może usunąć zło (gdyż jest wszechmocny); (2) Bóg chce usunąć zło (gdyż jest doskonale dobry); (3) Zło istnieje (fakt empiryczny). Dowolne dwa z powyższych zdań prowadzą do negacji trzeciego. Ponieważ zaś nie sposób zanegować istnienia zła, trzeba odrzucić któreś ze zdań dotyczących Boga – co jednak oznaczałoby zanegowanie któregoś z Jego głównych atrybutów, a więc ostatecznie zanegowanie Jego boskości.

⁷⁸ Zob. The Openness [1994] s. 170.

⁷⁹ Zob. Hasker [2004] s. 131-134.

⁸⁰ Zob. The Openness [1994] s. 152.

⁸¹ Hasker wykorzystuje tu nazwę nadaną przez M. Petersona – zob. Hasker [2004] s. 115.

⁸² Zob. *ibid.* Jak Hasker zaznacza, wprzęgnięcie zła w ciąg środków do celu sprawiałoby, że byłoby ono przez Boga nie tyle dopuszczone, co zamierzone – zob. *ibid.*, s. 115-116.

⁸³ Zob. *ibid.*, s. 132-133.

izmu otwartego uważają zatem, iż Bóg działa raczej za pomocą ogólnych strategii – gdyż tylko na taką formę działania pozwala ludzka wolność⁸⁴.

Wynika z powyższego, że w świecie może zachodzić tzw. zbędne zło (*gratuitous evil*), tj. takie, którego usunięcie ani nie spowodowałoby większego bądź równego zła, ani nie uniemożliwiłoby jakiegoś większego dobra. Zło takie nie jest konieczne, ponieważ nie było konieczne stworzenie świata z wolnymi podmiotami, a stworzone wolne podmioty mogą używać swej wolności zawsze dla działań dobrych. Niemniej jednak zło takie jest możliwe. Co więcej, faktycznie zachodzi ono w świecie⁸⁵. Bóg zaś wcale nie jest z takiego stanu rzeczy zadowolony – przeciwnie, dąży On do jego zmiany i na nas, ludziach, również spoczywa zadanie przeciwstawiania się złu⁸⁶.

Wolność człowieka może wyjaśniać zachodzenie zła moralnego. Co jednakże ze złem naturalnym? Hasker, idąc śladem J. Hicka⁸⁷, stwierdza, że możliwość zła naturalnego jest również warunkiem koniecznym pewnych pozytywnych wartości: mianowicie poznania, roztropności, a przede wszystkim kształtowania ludzkiego charakteru (odwaga, współdziałanie, współczucie) i moralnej wielkości⁸⁸. Realizacja tych wartości wymagała takiego świata jak nasz, z takimi prawami przyrody, a zachodzące w wyniku tych praw złe stany rzeczy można potraktować jako skutek uboczny.

Zasadniczym twierdzeniem odróżniającym teizm otwarty od teizmu klasycznego w aspekcie problemu zła jest to, które głosi, że Bóg nie miał wyczerpującej wiedzy o przyszłych złych zdarzeniach, a przez to nie może za nie ponosić odpowiedzialności (podmiot jest bowiem odpowiedzialny za skutki swych działań tylko na tyle, na ile skutki te dadzą się przewidzieć). O ile twierdzenie to rzeczywiście rozwiązuje problem zła, o tyle zarazem samo w sobie pozostaje wysoce problematyczne. Nawet jeśli zgodzimy się, że zło naturalne również nie daje się przewidzieć z powodu niezdeterminowania procesów naturalnych⁸⁹, wciąż wyjaśnienia wymaga kwestia *prawdopodobieństwa*, jakie Bóg przypisuje przyszłym zdarzeniom. Jeśli jest ono dla danego zdarzenia większe niż 0.5, trudno mówić o tym, że Bóg tego zdarzenia nie przewidział. Może się więc wydawać, że aby nie być

⁸⁴ Zob. *ibid.*, s. 118.

⁸⁵ Zob. *ibid.*, s. 89-91; *The Openness* [1994] s. 170.

⁸⁶ Zob. *The Openness* [1994] s. 170-173.

⁸⁷ Zob. Hick [1977] s. 333-336.

⁸⁸ Zob. Hasker [2004] s. 74 oraz rozdz. *Suffering, Soul-making and Salvation*, s. 23-42. Jest to tzw. *Soul-making Theodicy*.

⁸⁹ Zob. *ibid.*, s. 143-144. Niezdeterminowanie dotyczy tu nie tylko zjawisk fizycznych, ale i biologicznych (ewolucja).

odpowiedzialnym za zło, prawdopodobieństwo każdego przypadku zachodzenia zła Bóg musiałby oszacować na przynajmniej 0.5. Gdyby zaś tak było, trudno by przyjąć, że Bóg ma w ogóle jakiegokolwiek *przewidywania* co do przyszłego biegu dziejów, a realizowanie przez Niego swoich zamierzeń musielibyśmy uznać za niemożliwe. Co więcej, okazałoby się, że Bóg prognozuje zdarzenia gorzej niż my (albo że jest wyjątkowo naiwny, jeśli chodzi o ludzkie wybory) – my przecież często jesteśmy w stanie przewidywać czyjeś zachowania (również te niesłuszne) dość trafnie⁹⁰.

Dostrzegam jednak jeszcze inną i chyba poważniejszą trudność dotyczącą Bożej odpowiedzialności za zło. Trzeba bowiem pamiętać, iż Bóg – zdaniem zwolenników teizmu otwartego – nie musiał stwarzać świata. Gdyby tego nie zrobił, żadne zło nie miałyby nawet najmniejszej szansy wystąpienia⁹¹. Czemu więc (i czy ten motyw jest wystarczający dla zdjęcia odpowiedzialności) postanowił On jakąś szansę zła dać? Żadne analogie z tym, co czynią ludzie, nie będą tu adekwatne, ponieważ my (w przeciwieństwie do Boga) nigdy nie jesteśmy w sytuacji pełnej szczęśliwości i braku wszelkich potrzeb. Nie można też jako motywu Bożej decyzji wskazywać miłości do ludzi, ponieważ – jak Hasker sam stwierdził (zob. wyżej) – miłość może dotyczyć tylko już istniejących osób. Hasker co prawda uważa, że o ile ktoś jest zadowolony z tego, kim jest, oraz z istnienia swoich bliskich, nie może w sposób szczerzy czy wręcz sensowny czynić Bogu zarzutu, że świat jest właśnie taki, a nie inny⁹². Wydaje się jednak, że taki pogląd nie jest trafny. Mogę mieć świadomość, że zło, jakie kiedyś uczyniłem, oraz jego skutki ukształtowały mnie w określony sposób, i być zasadniczo zadowolony z tego, że jestem teraz *właśnie taki*, nie zmienia to wszelako faktu, że zło, które uczyniłem, było złem. Sądzę zatem, że pytanie o odpowiedzialność Boga jest czymś zupełnie różnym od pytania o moje zadowolenie z życia. I choć rzeczywiście trudno powiedzieć „Lepiej by było, gdybym nie istniał”, z czysto teoretycznego punktu widzenia trudność ta nie jest istotna.

⁹⁰ Zob. Flint [1998] s. 102-104. Być może jednak zarzut powyższy jest do odparcia. Dla podważenia argumentu ze zła wystarczy stwierdzenie, że w momencie podejmowania decyzji o stworzeniu świata Bóg szacował prawdopodobieństwo ogólnego dobra i ogólnego zła na 0.5. Można to sobie wyobrazić przez odwołanie do biblijnego opisu grzechu pierworodnego. Gdyby nie doszło do owego grzechu, w świecie nie byłoby żadnego zła; skoro do niego doszło, w świecie jest i zło, i dobro. Ale szacując samo prawdopodobieństwo jednej i drugiej możliwości, Bóg mógł przecież przypisać każdemu z nich szansę zajścia równą 0.5.

⁹¹ Flint uważa, że doskonale dobry Bóg stworzyłby raczej inny świat niż ryzykował zajście zła, którego nie jest On w stanie przewidzieć – zob. *ibid.*, s. 107.

⁹² Zob. Hasker [2004] s. 18-19.

Zakończenie

Teizm otwarty jest stanowiskiem, które wydaje się głosić, że podobieństwo człowieka do Boga jest dużo większe, niż zwykli dotąd sądzić interpretatorzy słynnego zdania z *Księgi Rodzaju*⁹³. Boża wiedza jest według zwolenników tej koncepcji różna od ludzkiej raczej co do stopnia niż jakości. Bóg, tak samo jak człowiek, ma uczucia i życie emocjonalne. Również tak jak człowiek, podejmuje On wiele decyzji i realizuje swoje zamierzenia w czasie. Taki pogląd – jak zostało to pokazane powyżej – pozwala na rozwiązanie wielu istotnych kwestii z zakresu filozofii religii. Może też dla niektórych stanowić obraz Boga najlepiej korespondujący z przeżywaniem przez nich wiary. Oczywiście nie jest on wolny od, swoich dla siebie, trudności, a z powodów analogicznych do tych, dla których jednym będzie on odpowiadał najbardziej jako całkowicie zgodny z ich myśleniem o Bogu, dla innych będzie nie do przyjęcia. Na pewno jednak teistom otwartym udało się stworzyć koncepcję mającą wspólne obszary z wieloma innymi stanowiskami: od teizmu klasycznego, przez filozofię procesu, po filozofię kontynentalną, a nawet teologię feministyczną⁹⁴. Skutkiem tego teizm otwarty nie jest tylko prostym poszukiwaniem drogi środka w filozofii religii; staje się on również niezwykle interesującym pomostem pomiędzy odległymi od siebie tradycjami filozoficznymi.

Bibliografia

- Alston [1989] – W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca – London 1989.
- Arystoteles [2003] – Arystoteles, *Hermeneutyka*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2003.
- Craig [2000] – W. L. Craig, *Omniscience, Tensed Facts and Divine Eternity*, „Faith and Philosophy” 17 (2000): 225-241.
- Dekker [2000] – E. Dekker, *Middle Knowledge*, Leuven 2000.
- Flint [1990] – Th. Flint, *Hasker's God, Time and Knowledge*, „Philosophical Studies” 60 (1990): 103-115.
- Flint [1998] – Th. Flint, *Divine Providence: the Molinist Account*, Ithaca 1998.
- Geach [1977] – P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge 1977.

⁹³ Zob. Rdz 1, 27.

⁹⁴ Jako myślicieli o przynajmniej częściowo zbliżonych poglądach J. Sanders wymienia z nurtu kontynentalnego J. Moltmana i W. Panneberga, a z teologii feministycznej – C. LaCugna i E. Johnson – zob. *The Openness* [1994] s. 98.

- Guleserian [1996] – Th. Guleserian, *Can God Change His Mind?*, „Faith and Philosophy” 13 (1996): 329-351.
- Gutowski [1995] – P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a*, Lublin 1995.
- Hasker [1985] – W. Hasker, *Foreknowledge and Necessity*, „Faith and Philosophy” 2 (1985): 121-156.
- Hasker [1989] – W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, Ithaca – London 1989.
- Hasker [2004] – W. Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*, London – New York 2004.
- Hick [1977] – J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1977².
- Hume [1962] – D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- James [2001] – W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001.
- Judycki [2004] – S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- Mackie [1955] – J. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind”, 64 (1955): 200-212.
- Madden, Hare [1968] – E. H. Madden, P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield 1968.
- Miller [1986] – R. B. Miller, *The Reference of „God”*, „Faith and Philosophy”, 3 (1986): 3-14.
- Molina [1953] – L. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, red. J. Rabeneck SI (wyd. kryt.), Oniae 1953.
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CCXVII, Indices I-IV*, wyd. J. P. Migne, Paris 1878-90.
- Peterson [1998] – M. Peterson, *God and Evil. Introduction to the Issues*, Boulder 1998.
- Pike [1977] – N. Pike, *Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds*, „Philosophical Review” 86 (1977): 209-216.
- Plantinga [1995] – A. C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków 1995.
- Stump, Kretzmann [1981] – E. Stump, N. Kretzmann, *Eternity*, „The Journal of Philosophy” 79 (1981): 429-458.
- The Openness [1994] – D. Basinger, W. Hasker, C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994.
- Zagzebski [2005] – L. Zagzebski, *Morality and Religion* [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, red. W. J. Wainwright, Oxford 2005, s. 344-365.