

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

(Bydgoszcz)

PROBLEM PIEKŁA –  
UNIWERSALIZM THOMASA TALBOTTA<sup>1</sup>

Celem niniejszego tekstu jest prezentacja, i w niektórych miejscach komentarz, zasadniczych idei zawartych w książce Thomasa Talbotta *The Inescapable Love of God*, która jest ważnym, jak sądzę, głosem w sporze, toczonym również i w Polsce, na temat możliwości powszechnego zbawienia.

Talbott jest amerykańskim filozofem z uniwersytetu w Salem (Oregon) należącym do nurtu analitycznej filozofii religii. W swojej najnowszej książce broni on tezy, którą nazywa uniwersalizmem. Teza uniwersalizmu stwierdza, że każdy człowiek zostanie zbawiony. Dodać tu trzeba, że zwłaszcza w ostatnich dwudziestu latach grono zwolenników uniwersalizmu wśród przedstawicieli analitycznej filozofii religii powiększa się i Talbott nie jest wyjątkiem. Poza nim uniwersalizmu bronią np. John Hick autor *Evil and the God of Love* Marilyn McCord Adams, Keith Rose i Eric Reitan. Grono przeciwników uniwersalizmu obejmuje m.in. takich autorów, jak: C. S. Lewis, R. Swinburne, E. Stump, W. L. Craig, J. Kvanvig, J. Walls.

Punktem wyjścia analizy Talbotta jest koniunkcja trzech następujących twierdzeń:

- [1] Celem zbawczym Boga dla całego świata, i dlatego również przedmiotem jego woli, jest zbawienie wszystkich grzeszników i pojednanie każdego grzesznika z Bogiem.
- [2] Realizacja celu stwierdzonego w [1] leży w zakresie mocy Boga.

---

<sup>1</sup> Wdzięczny jestem Markowi Peplińskiemu za uwagi zgłoszone do niniejszego tekstu.

[3] Niektórzy grzesznicy nigdy nie zostaną pojednani z Bogiem i dlatego Bóg albo ulokuje ich w piekle, z którego nie będzie żadnej nadziei wydostania się dla kogokolwiek kiedykolwiek, albo unicestwi ich na zawsze.

Talbott zauważa, po pierwsze, że koniunkcja ta nie jest prawdziwa, bo któryś z jej członów musi być fałszywy. Jeżeli [1] i [2] są prawdziwe, to [3] jest fałszywe, a jeżeli [3] jest prawdziwe, to [1] lub [2] są fałszywe. Po drugie, zwraca on uwagę na fakt, że dla każdego z tych zdań istnieje *prima facie* mocne świadectwo biblijne i przytacza szereg wypowiedzi biblijnych potwierdzających sprzeczne ze sobą zdania. Wobec tego są dwie możliwości: albo Biblia głosi wszystkie trzy twierdzenia, i dlatego te wszystkie twierdzenia, które głosi, nie są niepodważalne (ze zbioru zdań sprzecznych da się wyprowadzić dowolne twierdzenie, w tym każde twierdzenie fałszywe), albo też Biblia głosi twierdzenia niepodważalne, ale nie głosi wszystkich tych trzech twierdzeń razem.

Z logicznego punktu widzenia nie da się oczywiście utrzymać wszystkich trzech twierdzeń i nikt zresztą nie próbował tego robić. Można natomiast, przynajmniej na pierwszy rzut oka, odrzucić [1] i uznać [2] oraz [3] – tak zrobiła szkoła augustyńska, nazwijmy poglądy przez nią głoszone mocnym antyuniwersalizmem; a także odrzucić [2] i uznać [1] oraz [3] – tak postąpiła szkoła arminejska (od Jakuba Arminiusa – oponenta Kalwina w kwestii predestynacji i zbawiania wybranych), nazwijmy poglądy przez nią głoszone słabym antyuniwersalizmem, albo odrzucić [3] i uznać [1] i [2] – tak czynili i czynią uniwersaliści. Talbott demonstrowuje, że zarówno opcja augustyńska, jak i opcja arminejska są fałszywe i to koniecznie fałszywe, bo wewnętrznie są niespójne.

Talbott pokazuje również, że jeśli Bóg kocha niektórych, jak twierdzą zwolennicy eschatologicznego elitaryzmu (mocny uniwersalizm), to *musi* kochać wszystkich. „Musi” oznacza w tym wypadku, że nie jest możliwe logicznie, że jeśli Bóg kocha niektórych, to niektórych nie kocha. Ważne w argumentacji mającej wykazać fałszywość mocnego uniwersalizmu są pojęcia miłości i szczęścia. Miłość definiuje się następująco: „*x* kocha *y*”, jeżeli *x* pragnie dla *y* największego możliwego szczęścia, i *x* czyni wszystko, co w jego mocy, by takie szczęście *y* zapewnić. Nie znaczy to, że w tym wyczerpuje się fenomen miłości, ale bez tego nie ma miłości. Pojęcie szczęścia Talbott za Swinburne’em definiuje następująco: można



powiedzieć o osobie  $S$ , że jest szczęśliwa lub posiada szczęście, gdy spełnione są łącznie warunki:

- (a)  $S$  robi to, co chce.
- (b)  $S$  przydarza się to, co  $S$  pragnie, żeby się przydarzyło.
- (c)  $S$  posiada prawdziwe przekonania o tym, czego chce i co się jej faktycznie przydarza.
- (d) To, czego pragnie  $S$  i to, co się  $S$  przydarza jest obiektywnie dobre.
- (e) Szczęście  $S$  jest trwałe i nie prowadzi do nudy.

Szczególnie istotne w przekonaniu Talbotta jest to, że szczęście nie może być oparte na fałszywych przekonaniach dotyczących faktów i ocen (oceny są zdaniem w sensie logicznym) oraz że osoba, która jest szczęśliwa w wyżej określonym sensie, musi kochać innych [Talbot, 1999, s. 136]. Tego ostatniego stwierdzenia nie może kwestionować żaden chrześcijanin, bo największym przykazaniem jest przykazanie miłości Boga i bliźnich; kto nie kocha innych, nie może pragnąć tego, co obiektywnie dobre i obiektywnie najlepsze, a kto nie pragnie tego, co obiektywnie dobre i najlepsze nie może być szczęśliwy, albo inaczej: najbardziej godnym pożądanym szczęściem dla chrześcijanina jest bycie członkiem „wspólnoty miłości”. Zarazem Talbott odnotowuje „paradoks miłości”: matka kochająca swoje dziecko nie osiągnie największego możliwego szczęścia – można wątpić czy jakiegokolwiek, jeżeli jej ukochane dziecko znajdzie się w stanie największego możliwego nieszczęścia, czyli w stanie nieodwracalnego potępienia. Dodajmy, że nie ma tu żadnego znaczenia, czy znajdzie się ono w tym stanie z własnej woli, czy nie. Jeżeli moja córka popełni samobójstwo, to fakt, że dokonała go z własnej woli w niczym nie umniejszy mojej rozpacz. Tragedia nie ominie także samego Boga – sugeruje Talbott – jeżeli jest miłością i Ojcem, gdy choćby jedno z jego dzieci znajdzie się w stanie największego możliwego nieszczęścia. Argument przeciwko mocnemu antyuniwersalizmowi głoszącemu, że Bóg kocha tylko niektórych, niektórych zaś nie kocha przebiega (w uproszczeniu) jak następuje. Załóżmy, że do zbioru osób, które Bóg kocha należy osoba  $S$ . Ogólnie biorąc są dwie możliwości: jest tak, że osoba  $S$  kocha osobę  $S'$  albo jej nie kocha.

- (1) Jeżeli Bóg kocha  $S$  oraz  $S$  kocha  $S'$ , to Bóg kocha  $S'$ , ponieważ Bóg nie może kochać  $S$ , nie kochając tych, których i  $S$  kocha.

- (2) Jeżeli Bóg kocha  $S$ , to jeżeli Bóg nie kocha tych, których  $S$  nie kocha (istnieje ktoś, kogo Bóg nie kocha), to Bóg nie może chcieć, by  $S$  kochał tych, których  $S$  nie kocha. Ale zarazem: Bóg chce, żeby  $S$  kochał tych, których nie kocha (przykazanie miłości). Zatem: nieprawda, że Bóg nie kocha tych, których  $S$  nie kocha (nie istnieje osoba niekochana przez Boga). Stąd sprzeczność: Bóg nie kocha tych, których  $S$  nie kocha i nieprawda, że Bóg nie kocha tych, których  $S$  nie kocha.

Jeżeli więc zachodzi (1) i (2), to Bóg kocha tych, których  $S$  kocha oraz tych, których  $S$  nie kocha, zatem kocha wszystkich [Talbot, 1999, s. 140].

Pierwszy przypadek jest raczej oczywisty: jeżeli  $S$  np. kocha swoje dziecko, to Bóg nie może kochać  $S$  nie kochając dziecka  $S$ ; jeżeli – twierdzi Talbot – kocham swoją córkę, to nie mogę kochać ani czcić Boga, jeżeli nie jestem przekonany, że Bóg kocha moją córkę; nie mógłbym kochać córki i Boga jednocześnie, gdybym był przekonany, że Bóg nie kocha mojej córki – jest to *logicznie* niemożliwe. Drugi przypadek bierze się z przekonania istotnego dla chrześcijańskiej etyki, że największe szczęście osiąga ten kto kocha i jest kochany przez innych. Skoro więc Bóg kocha  $S$  to pragnie dla niego największego możliwego szczęścia, zatem tego właśnie, by kochał innych i był przez nich kochany. Jeżeli więc osoba  $S$  nie kocha innych, bo ich nienawidzi lub nie zna, to Bóg pragnie dla niej, żeby pokochała swoich wrogów (ewangeliczna zasada miłości bliźniego) oraz pokochała tych których nie zna, a którzy mogliby dla niej być, o ile  $S$  by ich poznał, także obiektem nienawiści lub obojętności [Talbot, 1999, s. 140].

Przy założeniu mocnego antyuniwersalizmu, że Bóg nie kocha wszystkich, lecz tylko wybranych, dochodzi się więc do konkluzji, że Bóg kocha wszystkich. Skoro stanowisko eschatologicznego elitaryzmu rodzi paradoks, to jest fałszywe, i to koniecznie fałszywe – stwierdza Talbot. Dla wyprowadzenia paradoksu nie trzeba zakładać, że miłość należy do istoty Boga, choć Talbot argumentuje w oparciu o wypowiedź św. Jana głoszącą, że Bóg jest miłością, iż miłość należy do istoty Boga, bo wystarczy przyjąć, że Bóg kocha kogokolwiek poza samym sobą, co nie może być dla żadnego chrześcijanina wątpliwe. Uznanie tezy, że miłość należy do istoty Boga, choć nie jest konieczne do wykazania fałszywości eschatologicznego elitaryzmu, to jednak jest ważne, bo jeśli miłość



należy do istoty Boga, to Bóg *musi* kochać wszystkich z istoty, czyli z konieczności. Argumentacja Talbotta jest rozwinięta przy założeniu, że miłość nie należy do istoty Boga, a jest tylko Jego akcydentalnym atrybutem; Bóg mógłby nikogo nie kochać poza samym sobą, ale na podstawie świadectwa biblijnego wolno przyjąć, że kocha kogoś poza samym sobą. Jednakże z tego, że [1] jest prawdą, nie wynika jeszcze, że [3] jest fałszem, jeżeli [2] jest fałszem. Dlatego należy jeszcze wykazać, że [2] jest prawdą, co neguje słaby antyuniwersalizm. Neguje on mianowicie twierdzenie, że Bóg jest wszechmocny i głosi, że Bóg nie jest w stanie zrealizować wszystkich swoich zamierzeń, co więcej, że Bóg nie jest w stanie zrealizować zamierzeń dotyczących tych wszystkich, których kocha. Przeszkodą zasadniczą jest wolność człowieka. Wolność człowieka jest tego rodzaju, że może on odrzucić miłość Boga na zawsze i zamknąć się w sobie niczym jakaś złośliwa monada, przed którą Bóg staje zupełnie bezradny.

Zamierzeniem Talbotta jest wykazanie, że nie jest *l o g i c z n i e* możliwe, by człowiek w sposób wolny wybrał dla siebie wieczne potępienie jako swoje ostateczne przeznaczenie. Ale, tu nasuwa się pytanie, co właściwie rozumieją przez wolność, ci, którzy twierdzą, że człowiek może w sposób wolny odrzucić Boga na zawsze? Otóż na pewno to, że jestem wolny i postępuję w wolny sposób znaczy, że jakiegokolwiek czynniki i warunki znajdujące się na zewnątrz mnie i nie pozostające w zasięgu mojej kontroli nie stanowią przyczyny mojego postępowania. Lecz, zdaniem Talbotta, takie pojęcie wolności jest niewystarczające, bo nie uwzględnia racjonalności podejmowanego działania. Akt woli jest wtedy wolny, gdy nie jest zdeterminowany przyczynowo przez czynniki nie pozostające pod kontrolą woli i gdy jest racjonalny. Drugi warunek jest potrzebny, by odróżnić zdarzenie przypadkowe pozostające całkowicie poza kontrolą działającego podmiotu od działania wolnego. Jest to ważne, zdaniem Talbotta, bowiem gdy działanie nie jest racjonalne i z tego względu wolne, to nie można przypisać sprawcy takiego działania moralnej odpowiedzialności za nie. Wyobraźmy sobie – proponuje Talbott – chłopca z prawidłowo funkcjonującym układem nerwowym oraz normalną zdolnością odczuwania bólu, który, gdy znajdzie się w pobliżu ognia wykazuje nie dającą się mu wyperswadować skłonność do wkładania dłoni do ognia. Można sobie wyobrazić, że, o ile go nie powstrzyma przed tą czynnością, włoży dłonie do ognia i będzie je tam trzymał, doznając przy tym realnego bólu. Zarazem nie widać żadnych czynników ani okolicz-

ności, które by go w jakikolwiek sposób przymuszały do takiego zachowania. Ponieważ nie widać dla niego żadnego motywu, jest ono irracjonalne i dlatego nie jest wolne. Gdyby zachowania, dla których nie widać żadnych racji uznać za wolne, to wolność – twierdzi Talbott – należałoby przypisać np. atomom radu, w których zachodzą zupełnie nieoczekiwane zmiany ich stanu fizycznego [Talbott, 1999, s. 185].

Co w takim razie znaczy zdanie, że ktoś odrzuca na zawsze w wolny sposób Boga? Otóż, Talbott stwierdza, że nie posiada ono jakiegokolwiek spójnego sensu. Tym, czego najbardziej pragniemy, jest dla nas szczęście, możliwie największe i jak najtrwalsze – takim szczęściem jest dla chrześcijanina zbawienie – i dokładnie tego samego pragnie Bóg, chce on żebyśmy osiągnęli największe dla nas możliwe szczęście. Zatem jeżeli Bóg pragnie dla nas tego samego, czego my naprawdę pragniemy dla siebie, nawet, jeżeli nie jesteśmy świadomi tego pragnienia, to odrzucenie Boga na wieki oznacza, że nie tylko odrzucamy Boga, lecz także samych siebie, że pragniemy dla siebie największego szczęścia i zarazem nie pragniemy dla siebie największego szczęścia, słowem, że nasza wola chce i nie chce zarazem tego samego. Taka sprzeczna wola nie może być racjonalna, i dlatego także nie może być wolna. Sytuację odrzucenia Boga na wieki można tłumaczyć na dwa sposoby – sugeruje Talbott. Albo człowiek nie posiada wystarczającej wiedzy o tym, kim Bóg jest, i żywi jakieś fałszywe przekonania o Bogu, które z kolei stanowią dla niego motyw odrzucenia Boga na wieki. Bóg, którego człowiek odrzuca w ten wolny sposób jest tylko fałszywym wyobrażeniem, któremu nic w rzeczywistości nie odpowiada, nie odrzuca on natomiast w sposób wolny prawdziwego Boga. Można sądzić, że np., św. Paweł odrzucał Boga na wieki przed swoim nawróceniem, w taki właśnie sposób zdarzało się to i zdarza wielu ludziom. Albo człowiek posiada wystarczającą wiedzę o tym, kim jest Bóg i odrzuca Boga na wieki, w tym wypadku postępuje tak jak opisany wyżej chłopiec wkładający ręce do ognia. Zatem zarówno w przypadku, gdy człowiek nie posiada wystarczającej wiedzy o tym, kim Bóg jest, jak i w przypadku, gdy taką wiedzę posiada, to nie odrzuca Boga na wieki w wolny sposób. Dokładniej należałoby powiedzieć, że nie tyle nie odrzuca, ile, że nie jest logicznie możliwe, żeby ktokolwiek odrzucił Boga na wieki w wolny sposób. Jeżeli zaś nie odrzuca w sposób wolny, to nie może ponosić za to moralnej odpowiedzialności i dlatego nie zasługuje na wieczne potępienie.



Należy tu jednak dodać, że aczkolwiek Talbott przedstawia jako jedną z możliwych sytuację, w której ktoś dąży do samouniwersalizowania, to jednak czyni to tylko po to, by pokazać, że ktoś, kto posiada wiedzę wystarczającą, czyli taką, która pozwala mu się rozemnieć w tym, iż to Bóg jest ostateczną gwarancją jego dobra, nie może podjąć wolnej decyzji o odrzuceniu Boga na zawsze. Sytuacja taka w ścisłym sensie nie jest w ogóle możliwa. Ale Talbott nie podaje powodów, dlaczego nie jest to możliwe.

Na wypadek, gdyby argument, że nie jest możliwe wolne odrzucenie Boga na wieki, nie przekonał oponenta, który sądzi, że można odrzucić Boga w akcie wolnym, choć irracjonalnym, Talbott proponuje rozważyć kolejny argument. Argument ten opiera się na pojęciu szkody nieusuwalnej, czyli takiej szkody, że Bóg nie mógłby usunąć nigdy jej samej lub usunąć jej skutków. Argument stwierdza, że jeżeli uznać, że akty irracjonalne są wolne, i że w takim akcie człowiek mógłby odrzucić własne zbawienie na zawsze, wybierając potępienie, to w tej sytuacji Bóg jest z o b o w i ą z a n y do ograniczenia wolności, w granicach której taki akt samopotępienia, powiedzmy, eschatologicznego samobójstwa, mógłby się dokonać. Zobowiązanie Boga jest podobne do tego, jakie mają np. rodzice wobec swojej córki usiłującej popełnić samobójstwo [Talbott, 1999, s. 190]. Ojciec, który widzi córkę sięgającą po opakowanie silnych środków usypiających, ma prawo i obowiązek zastosować wobec córki przemoc, by uniemożliwić jej popełnienie samobójstwa. Sytuacja Boga jest nawet bardziej radykalna, bo szkoda, jaką wyrządzić może samobójca eschatologiczny, jest właśnie nieodwracalna, natomiast zadanie sobie śmierci fizycznej jest wyrządzeniem szkody odwracalnej – Bóg może samobójcę obdarzyć życiem wiecznym. Niektórzy, jak np. J. Kvanvig, argumentują, że nie w każdym przypadku próby samobójczej mamy obowiązek jej zapobiegać [Kvanvig, 1993, s. 85]. W sytuacji, gdy decyzja samobójcy jest podjęta w sposób wolny, świadomie, na podstawie racjonalnych przesłanek i nie wywołuje szkody innym, takiego obowiązku nie ma. Tak jest, np. gdy ktoś w czasie wojny trafi w ręce wroga i może poddany torturom zdradzić swoich współpracowników – by temu zapobiec popełnia on samobójstwo. Inaczej jest, gdy samobójstwo pragnie w akcie desperacji popełnić ojciec rodziny. Jednakże, jak podkreśla Talbott, przypadek samobójstwa eschatologicznego jest odmienny od wyżej wymienionych, ponieważ, po pierwsze, powstała

szkoda jest nieusuwalna także dla Boga, po drugie, każde takie samobójstwo wyrządza komuś szkodę nieusuwalną\*.

Nie tylko odrzucający zbawienie ponosi szkodę, lecz także sami zbawieni. Na czym ma polegać zbawienie, czyli największe możliwe dobro dla ojca kochającego swoje dziecko bardziej niż siebie samego, gdy dziecko wybiera (czy jest skazane na) największe możliwe zło? Skutki eschatologicznego samobójstwa trwają wiecznie i dotyczą właściwie wszystkich, być może nawet samego Boga – sugeruje Talbott [Tallbot, 1999, s. 206]. I dlatego właśnie Bóg jest uprawniony i zobowiązany, by takiemu aktowi zapobiec, nawet za cenę ograniczenia wolności swojego stworzenia.

Przeciwko temu, że potępienie kogokolwiek stanie się przyczyną cierpienia dla zbawionych można by argumentować mówiąc, że nie jest nam znana psychologia potępionych ani zbawionych; nie wiemy, czego i jak będą doświadczać takie istoty. To prawda, ale w świetle tego, co wiadomo o „tu i teraz” żyjących można przypuszczać, że by móc przeżywać jakąkolwiek radość nawet niekoniecznie największą z możliwych, potrzeba być przekonanym, iż tym, których się kocha, nie dzieje się źle. Może być tak, że los potępionych nie będzie zakłócał szczęścia zbawionym, ale na gruncie tego, co wiadomo o ludziach tu i teraz żyjących, wydaje się to mało prawdopodobne, choć nie można i tego wykluczyć. Może być tak, choć jest to również mało prawdopodobne, że zasłużona męka potępionych, będzie dodatkowym źródłem radości zbawionych. Jeśli tak byłoby rzeczywiście, to nauka o tym, żeby miłować bliźniego jak siebie samego, jawi się jako niezrozumiała i wręcz niedorzeczna – mam przez krótki czas kochać tych, z nieszczęścia których mam cieszyć się bez końca? I jest również możliwe, że zbawieni w ogóle nie będą mieli świadomości, iż istnieją jacyś potępieni. Pamięć o najbliższych, których nie ma wśród grona

---

\* Pojęcie szkody nieusuwalnej budzi moje wątpliwości. W szczególności chodzi o jej wyraźne przeciwstawienie pojęciu szkody usuwalnej, czyli takiej, którą Bóg może w życiu doczesnym lub przyszłym sam lub we współpracy z ludźmi usunąć. Nie rozumiem do końca, na czym ma polegać naprawialność takiego zła, jakim jest np. cierpienie maltretowanego dziecka czy śmierć człowieka, która jest utratą pewnego dobra, jakim jest życie doczesne. W ostatnim przypadku Bóg może obdarzyć nas życiem wiecznym, ale to nie jest to samo dobro nawet, jeżeli większe, co życie doczesne. Można postawić również pytanie, czy nasze przyszłe szczęście nie poniesie uszczerbku na tym, że będą go doświadczać osoby, które doświadczyły już pewnego zła życia doczesnego. Czy „uraz zła doczesnego” nie jest taką nieusuwalną szkodą nawet dla Boga?



zbawionych, zostanie skasowana. Za taką możliwością opowiada się obrońca wiecznego potępienia W. Craig. Nie ma podstaw sądzić, żeby operacja taka nie leżała w zasięgu Bożej wszechmocy. Ponieważ jednak, nie jest logicznie niemożliwe, lecz tylko co najwyżej psychologicznie mało prawdopodobne, żeby zbawieni byli szczęśliwi, pomimo że potępieni są nieszczęśliwi, drugi z argumentów Talbotta przeciwko słabemu antyuniwersalizmowi trudno uznać za w pełni konkluzywny.

Warto tu jeszcze wspomnieć o innych strategiach obrony tezy słabego antyuniwersalizmu. Eleonora Stump, idąc śladami Dantego, głosi koncepcję piekła, w którym, mówiąc skrótowo, nie jest tak źle ani strasznie, niektórzy jego mieszkańcy mogą nawet cieszyć się pewnym szczęściem, być może złudnym, lecz mimo wszystko szczęściem [Stump, 1986]. Skoro więc potępieni są zadowoleni, to ich cierpienie i nieszczęście nie są na tyle wielkie, by mogły zakłócić przebieg wiecznej radości zbawionych. U Dantego w piekle odbywały się nawet uczone filozoficzne dyskusje. W takim razie jednak nie ma podstaw, by ograniczać wolność eschatologicznym samobójcom. Idea „miękkiego piekła”, zdaniem Talbotta, nie znajduje oparcia w Biblii, mowa tam jest bowiem o intensywnym, strasznym cierpieniu („płacz i zgrzytanie zębów”). Jeśli więc chce się traktować poważnie Pismo Święte, należy odrzucić ideę złagodzonego cierpienia w „miękkim piekle”. Inną strategię obiera R. Swinburne, dla którego optymalnym rozwiązaniem problemu potępionych byłoby ich całkowite unicestwienie – dopuszczalne etycznie pod warunkiem, że sami potępieni pragnęliby tego. Rozwiązanie takie sugeruje Swinburne w *A Theodicy of Heaven and Hell*, a wyraźnie opowiada się za nim w *Providence and the Problem of Evil*. Unicestwienie potępionych – twierdzi Swinburne – byłoby dobre dla potępionych, ponieważ, gdyby istnieli wiecznie, musieliby cierpieć z powodu nie dającej się już zaspokoić potrzeby wyrządzenia zła [Swinburne, 1998, s. 198–200].

Dla Boga byłoby to dobre, kończąc ich cierpienia, okazałby również dla nich swoje miłosierdzie. Talbott zgadza się, iż takie rozwiązanie jest lepsze, bo bardziej etycznie słuszne, niż idea bezcelowej męki trwającej bez końca, ale poza wszystkim innym, co można przeciwko temu wysunąć, stawia pytanie, czy słusznym etycznie było dla Boga stwarzać istoty, dla których ostatecznym przeznaczeniem jest unicestwienie? Swinburne odpowiedziałby zapewne, że Bóg nie widział, które z istot stworzonych wybiorą potępienie jako swoje przeznaczenie.

Tak zatem Talbott uznaje [2] za prawdziwe, bo powtórzmy, albo nie możemy odrzucić Boga w sposób wolny, albo jeżeli moglibyśmy to zrobić, wolność taka zostałaby nam słusznie przez Boga odebrana. Jeżeli [1] i [2] są prawdziwe i zarazem ich negacje koniecznie fałszywe, bo wewnętrznie sprzeczne, to antyuniwersalizm jest również poglądem koniecznie fałszywym.

Można też stwierdzić (Talbott nie podejmuje tego wątku), że nawet, gdyby istotnie człowiek czy ktokolwiek był w stanie odrzucać Boga na wieki, a Bóg nie mógł lub nie chciał ograniczyć tej destrukcyjnej zdolności, to nie jest żadną miarą oczywiste, dlaczego ostatecznym przeznaczeniem takich istot miałyby być piekło i potępienie, czyli niekończąca się największa z możliwych gehenna? Dlaczego np. nie mogłyby takie istoty istnieć w warunkach zbliżonych do tych, jakie mają tu w świecie rzeczywistym lub podobnym do tego, w którym kształtowała się ich nie dająca się zmienić wola odrzucenia Boga? Czy nie jest to możliwe logicznie dla Boga? Nie widać powodów, by tak miało być.

Talbott w swojej pracy poddaje szczegółowej analizie inny jeszcze argument antyuniwersalistów – argument z bożej sprawiedliwości; wieczne potępienie jest słuszną odpłatą za wyrządzone zło. W pierwszym rzędzie rozważa on relację pomiędzy bożą sprawiedliwością a bożym miłosierdziem. W jego przekonaniu „sprawiedliwość” i „miłosierdzie” to wyrażenia różniące się znaczeniem, lecz oznaczające identyczny aspekt natury Boga, czyli miłość. W tym ujęciu, wbrew nauce np. św. Augustyna, moralna natura Boga jest prosta. Przyjęcie koncepcji Augustyna prowadzi – twierdzi Talbott – do obrazu Boga rozdartego między miłosierdziem a sprawiedliwością. W jego przekonaniu, u źródeł koncepcji wiecznego potępienia leży retrybucyjna teoria kary, czyli doktryna głosząca, że celem kary jest wymierzenie proporcjonalnej do wyrządzonej zbrodni odpłaty. (Starotestamentowa zasada „oko za oko, ząb za ząb”). Nie jest natomiast ważne zgodnie z teorią retrybucyjną, czy kara przyczynia się do poprawy karanego oraz czy skutecznie odstrasza potencjalnych sprawców zbrodni.

Otóż, zdaniem Talbotta, doktryna wiecznego potępienia, jakkolwiek początkowo wiązana z retrybucyjną teorią kary, jest z nią całkowicie niezgodna. Jest tak, ponieważ, twierdzi Talbott, nie ma takiej zbrodni, za którą należałaby się, proporcjonalnie do zła tejże zbrodni, kara wieczna, czyli trwająca bez końca [Talbott, 1999, s. 155]. Człowiek jako istota skończona może wyrządzić zło,



owszem straszne, ale tylko skończone i to takie, które Bóg może zasadniczo naprawić sam lub we współpracy z ludźmi. Za wiele zbrodni należałaby się kara i to surowa, lecz nie nieskończona. Jedyne wyraźny argument, jaki sformułowano w obronie tezy, że za grzech, czyli skończone zło, należy się kara nieskończona, wysunął św. Anzelm. Każdy grzech jest skierowany przeciwko Bogu, a ponieważ Bóg jest nieskończony, za każdy należy się nieskończona kara.

W związku z tą teorią nasuwają się trzy pytania. Po pierwsze, dlaczego o wielkości winy ma decydować wyłącznie wielkość tego, kogo obrażono bądź wyrządzono szkodę, a zupełnie bez znaczenia jest zarówno wielkość wyrządzonej szkody, jak i ewentualne okoliczności łagodzące, takie jak zdolność i zakres kontroli nad swoim zachowaniem, świadomość następstw czynu, rozeznanie, co do tego, co dobre i złe, świadomość tego, kim jest Bóg i jaka jest Jego wielkość oraz prawdziwa natura. Grzesznik nie pojmuje wielkości, a ściślej nieskończoności Boga, któremu wyrządza szkodę, okazując mu jakieś nieposłuszeństwo, bo nie jest to dla niego możliwe. Po drugie, teoria Anzelma zaciera różnicę pomiędzy złem, jakim jest przykładowo opuszczenie mszy niedzielnej a zamordowaniem wielkiej liczby ludzi, bo za każdy z tych czynów należy się ta sama kara. Jest to wyraźne odejście od założeń koncepcji retrybucyjnej. Po trzecie, godząc się nawet z tym, że każdy grzech jest nieskończonym złem, nie jest wcale oczywiste, że za każdy należy się sprawiedliwie wieczne potępienie.

Zasada retrybucyjna nie zawsze jest przestrzegana także przez jej zwolenników. Nie ulega bowiem wątpliwości, że za przekroczenie przepisów ruchu drogowego należy się mniejsza kara niż za umyślne spowodowanie wypadku drogowego. Ale czy za umyślne zabójstwo jednego człowieka należy się mniej surowa kara niż za zabójstwo wielu ludzi, choć zabójstwo jednego człowieka jest mniejszym złem niż zabójstwo wielu ludzi? Otóż w obu wypadkach retrybucywiści skłonni są przystać na wymierzenie jednej i tej samej co do jakości i wielkości kary, czy to będzie kara dożywotniego więzienia czy kara śmierci. Biorąc pod uwagę zastrzeżenia Talbotta, trudno się zgodzić, że retrybucyjna koncepcja kary dostarcza jakiegokolwiek uzasadnienia dla kary wiecznego potępienia. Przeciwnie, koncepcja wiecznego potępienia przeczy podstawowym założeniom doktryny retrybucyjnej. W przekonaniu Talbotta sama teoria retrybucyjna jest błędna, bo opiera się na błędnym pojęciu sprawiedliwości. Twierdzi on bowiem, że sprawiedliwości wtedy dzieje się zadość, gdy zostają naprawione i usunięte wszystkie szkody, jakie

wyrządzono, a nie wtedy już, gdy sprawcy, który szkodę wyrządził, wymierzono karę [Talbot, 1999, s. 164]. Rodziny ofiar zbrodni, których sprawcom sądy wymierzają wyroki, nadal czują niezaspokojenie, bo żadna nawet najsurowsza kara nie przywróci życia zamordowanym. Pełna sprawiedliwość jest nieosiągalna na takiej drodze. Dopiero naprawienie wszystkich szkód pełną sprawiedliwość zapewnia. Tylko Bóg jednak może taką sprawiedliwość wymierzyć i to nie zawsze sam. Warunkami sprawiedliwości pełnej, tak jak rozumie to Talbot, są jeszcze, poza już wymienionym, żal za grzechy ze strony grzesznika oraz przebaczenie udzielone grzesznikom przez Boga, a także wzajemne między grzesznikami. W ten sposób warunkiem bożej sprawiedliwości staje się miłosierdzie.

Miłosierdzie czy przebaczenie jest warunkiem sprawiedliwości bożej, ponieważ, po pierwsze, grzech dzieli grzesznika od Boga i innych, taka zaś separacja utrudnia lub uniemożliwia autentyczny żal za grzech. Tylko zaś ten, kto żałuje jest w stanie pojąć rozmiar szkody, jaką wyrządził innym, ale także sobie. Każda zbrodnia bowiem przynosi szkodę, niektórzy twierdzą, że przede wszystkim, zbrodniarzowi. Bez świadomości szkody natomiast czasami niemożliwe jest pełne jej usunięcie. Po drugie, przebaczenie okazane ze strony Boga grzesznikowi, chroni przed niezawinionym cierpieniem jego bliskich, jakiego mogliby doznawać, gdyby Bóg mu nie przebaczył.

Zasadnicza dla Talbotta jest jednak kwestia celu kary, otóż nie jest nim odплата, lecz poprawa ukaranego. Dopiero realizacja tego celu może spełnić wymogi pełnej sprawiedliwości. Poprawa grzesznika pozwala usunąć szkody, jakie on wyrządził sobie i innym. Sytuacja jest więc taka, że nie można wymierzyć sprawiedliwości, nie poprawiając sprawcy, któremu kara jest wymierzana. To, że sprawiedliwa kara, zgodnie z wymogami bożej sprawiedliwości, to kara przynosząca poprawę ukaranemu, da się łatwo pojąć i uzasadnić, jeżeli przypomnimy, że Bóg jest kochającym ojcem, który dla każdego, kogo kocha, pragnie największego możliwego dobra. Pragnie go również dla zbrodniarza. Warunkiem osiągnięcia przez niego takiego dobra jest zerwanie z grzechem, wewnętrzna przemiana. Zarazem właśnie owa wewnętrzna przemiana, zerwanie z grzechem, zniszczenie wszystkich iluzji oraz skłonności do zła, słowem całkowita destrukcja osobowości, lepiej powiedzieć, „fałszywego ja”, albo jeszcze inaczej, śmierć takiego „fałszywego ja” to właśnie jest bolesna kara dla grzesznika. Wymierzenie takiej kary



grzesznikowi pociąga za sobą uświadomienie sobie przez niego tego, że wszystko, co robił w swoim życiu, było bez wartości i bez sensu oraz tego, że „ja”, które tworzył z ciągu złych decyzji i czynów, także było bezwartościowe i zasługujące na zniszczenie. Dlatego niemożliwe jest skuteczne miłosierdzie bez sprawiedliwości. Kto bowiem pragnie największego dobra dla grzesznika, ten musi wymierzyć mu karę, bo tylko ona stanowi środek poprawy, umożliwiający osiągnięcie największego dobra. Sama destrukcja owego „fałszywego ja” wiąże się z bolesnym działaniem „oczyszczającego ognia miłości bożej”. I właśnie definitywna destrukcja „fałszywego ja” to jest to piekło, przez które wielu być może będzie musiało przejść, zanim zniknie wszelkie zło i wszyscy zostaną pojednani z Bogiem na zawsze.

Należy jednak rozważyć jeszcze, jak sądzę, inny możliwy argument przeciwko przedstawionej teorii Talbotta. Otóż wizja Boga, jaka się z niej wyłania – można twierdzić – jest fałszywa i nie liczy się z rzeczywistą sytuacją, w szczególności pomija fakt „ontologicznej przepaści” dzielącej Boga od wszelkiego stworzenia. Fakt, na który zwracali uwagę wybitni teologowie i metafizycy czasów średniowiecza. Bóg jest nieskończonością, której nie jesteśmy w stanie w najmniejszym bodaj stopniu pojąć, człowiek wobec Boga jest „niczym” lub w najlepszym wypadku „prawie niczym”. I dlatego nie ma żadnych podstaw, by twierdzić, że Bóg ma wobec nas jakiegokolwiek obowiązki, a my wobec niego jakiegokolwiek prawa. W szczególności, Bóg nie ma obowiązku być dla nas dobrym, a my nie mamy prawa oczekiwać, żeby taki był i postępował tak, jakby był dobry [McCord Adams 1991, s. 308]. Przy takim postawieniu sprawy argumenty Talbotta w ogóle nie dają się sformułować. Jedyne zaś, można by sądzić, co pozostaje chrześcijanom, to przyjęcie postawę chrześcijańskiego stoicyzmu, czyli taką postawę, która polega na (a) rozpoznaniu swojej pozbawionej znaczenia roli w całości uniwersum, (b) praktykowaniu duchowych ćwiczeń prowadzących do pełnej pokory akceptacji własnej znikomości, (c) oddawaniu czci Stwórcy za to, że jest niewyczerpalnym źródłem energii organizującej kosmos w zwartą całość, (d) odnajdywaniu własnej godności w tym chociażby, że jest się zdolnym do zrobienia wszystkiego, o czym mowa w (a)-(c). Można zasadnie wątpić, czy chrześcijański stoicyzm jest pragmatycznie spójny, tj. czy rzeczywiście ktokolwiek będzie w stanie czcić Boga, o którym wiadomo, że nic lub prawie nic Go nie obchodzimy. Jeśli tak by było, to

ewangeliczne przesłanie, że Bóg jest miłością jest wyrazem jakichś infantylnych pragnień ludzkich, które trafiają w obojętną i niepojętą otchłań. Gdyby mimo wszystko tak było i zarazem prawdą byłoby to, co nauczają różne autorytety, że niektórzy zostaną potępieni na zawsze, o Bogu należałoby powiedzieć, nie tylko, że jest obojętny na ludzki los, lecz że jest okrutny [McCord Adams 1991, s. 314]. Ale jeśli nawet słuszna jest teza o przepaści ontologicznej, to nie wynika z niej jeszcze, że Bóg pozostaje obojętny na los stworzenia. Jego zaangażowanie nie wynikałoby z przestrzegania systemu obowiązków i kierowania się rachunkiem nakazującym wykonać pewne działania, w celu zapewnienia całości świata pożądanego bilansu dobra i zła, lecz z niczym nieuwarunkowanej miłości.

Osobną grupę argumentów, jakie się faktycznie wysuwa przeciwko uniwersalizmowi, stanowią argumenty pragmatyczne. Głoszą one, że praktyczne następstwa uniwersalizmu są na tyle złe, że należy go odrzucić. Nie trzeba dodawać, że nawet gdyby wszystkie te argumenty pragmatyczne były trafne, nie miałyby to znaczenia dla prawdziwości lub fałszywości uniwersalizmu, jeżeli nie uznaje się pragmatycznej definicji prawdy. Powiada się, że uniwersalizm usuwa ontologiczną powagę zła i zacierą różnicę między dobrem a złem. Zło jest tylko przypadkowe i z czasem zostanie wchłonięte ostatecznie w masę dobra [Kołakowski, 1984, 149–157]. Nieprawda. Zło nie jest przypadkowe, tylko jest koniecznym składnikiem świata takiego, jaki Bóg był w stanie stworzyć (teodycea). Nie zostanie wchłonięte w masę dobra, lecz zostanie zniszczone, a to nie to samo. Ontologiczna powaga zła nie znika, bo Talbott głosi realność piekła oraz uznaje bezdyskusyjną obecność zła w świecie i to takiego zła, którego nie da się z tego świata definitywnie usunąć. Zatarciu nie ulega również różnica między dobrem a złem, bo nie jest tak, że Bóg toleruje grzech lub go banalizuje, lecz dąży do całkowitego jego zniszczenia. Gdyby zło nie było poważne, Bóg nie zadawałby sobie trudu, by go zniszczyć. Mówi się również, że kto wyznaje uniwersalizm może zubożeć na los innych, bo skoro wszyscy i tak zostaną zbawieni, to po co się wysilać i troszczyć o innych. Niezupełnie. Z przekonania, że wszyscy dostąpią dobra eschatologicznego, nie da się wyprowadzić przekonania, że wszyscy dostąpią dobra doczesnego (dobrego, godnego życia) „tu i teraz” i że w związku z tym nie warto troszczyć się o los innych właśnie „tu i teraz”. Poza tym, Talbott twierdzi, że tych, którzy zanadto



lekceważą dobro innych, nie ominie surowe i bolesne dla nich przywołanie do porządku. Warto więc przestrzegać zasad etyki ewangelicznej, tak samo jak warto dbać o zęby, by uniknąć, być może i krótkiej, ale bardzo przykrych wizyty u dentysty.

Można zasadnie wątpić, czy przekonania antyuniwersalistyczne wyzwalają troskę o innych i czy jest to najbardziej pożądana troska. Zdaniem niektórych [Craig, 1989, s. 172–188] uniwersalizm nie dostarcza uzasadnienia dla nakazu prowadzenia działalności misyjnej. Niekoniecznie, jeżeli działalność taka płynie z chęci pomagania potrzebującym i cierpiącym, to nie wydaje się, żeby uniwersalizm pozbawiał motywacji do takiej działalności. Z kolei, jak zauważa M. McCord Adams, doktryna wiecznego potępienia może działać depresyjnie, prowadzić do sceptycyzmu i porzucenia wiary. Kto nie chce żyć w domu, w którym ojciec każe nieposłuszeństwo śmiercią, ten z niego ucieka [McCord Adams 1991, s. 325].

Innego typu argumentem przeciwko uniwersalizmowi jest jego brak gwarancji teologicznej – ani autorytet Pisma, ani nauczanie Kościołów nie uznaje uniwersalizmu. Można by długo dyskutować nad ostatnim stwierdzeniem. Talbott w szczegółowej analizie różnych wypowiedzi biblijnych stara się pokazać, że wymowa Pisma jest ostatecznie uniwersalistyczna.

Bardzo ważnymi, moim zdaniem, pytaniami, na jakie uniwersalizm winien udzielić odpowiedzi, są następujące: [1] jeżeli ostateczne dobro i przeznaczenie człowieka nie zależą od jego losów i czynów w życiu ziemskim, to, dlaczego musimy je prowadzić, zanim osiągniemy największe możliwe dla nas dobro i czy nie byłoby dla nas lepiej, gdybyśmy to dobro osiągnęli szybciej, od razu, bez trudów i cierpień ziemskich? Oraz [2] dlaczego Bóg, który może przewyciężyć zło eschatyczne (wieczne) nie usunie zła doczesnego (tymczasowego)? Odpowiedź Talbotta na pytanie [1] jest następująca: prawdopodobnie jest niemożliwe logicznie, by człowiek osiągnął największe możliwe dla niego szczęście, bez doświadczenia wszystkich niedoskonałości życia ziemskiego. Większe i największe będzie nasze szczęście eschatyczne wtedy, gdy znajdziemy się najpierw w nędzy i potem zostaniemy z niej wyzwoleni, niż byłoby wtedy, gdybyśmy zostali nim obdarowani od razu bez trudów i cierpień z naszej strony. Prawdopodobnie również jest niemożliwe logicznie dla Boga stworzyć człowieka jako byt racjonalny, świadomy siebie i innych, wolny, bez umieszczania go w środowisku takim, jakim jest świat, w którym żyjemy [Talbot,

1999, s. 174]. Niestety, Talbott nie uzasadnia tej odpowiedzi, moim zdaniem, przekonująco. Dlaczego nasze szczęście musi być największe z możliwych, dlaczego nie może być mniejsze, skoro wydaje się, że nie jest logicznie niemożliwe, żebyśmy takie mniejsze szczęście mogli także osiągnąć i na zawsze posiadać, tego Talbott już nie mówi. I czy nasze szczęście – największe z możliwych – warte jest trudu i cierpienia wielu ludzi? Zdaniem Talbotta – jest warte. Natomiast pełna odpowiedź na drugie pytanie wymagałaby przedstawienia teodycei, jaką proponuje Talbott. Ograniczmy się tu do stwierdzenia, że teodycea, jakiej broni, to teodycea wolnej woli i większego dobra w wersji proponowanej przez Alvina Plantingę, ale też taka, w której kładzie się silny nacisk na ważność procesów doskonalenia się człowieka w warunkach istnienia zła różnego rodzaju. Pod tym względem Talbott nawiązuje do poglądów J. Hicka [Talbott, 2001, s. 105]. Jednak nawet jeżeli, uznać odpowiedzi na pytanie [1] i [2] za nie zadowalające, okoliczność ta nie stanowi samodzielnego argumentu przeciwko logicznej spójności uniwersalizmu Talbotta.

Ogólnie biorąc, w świetle przedstawionych przez autora *The Inescapable Love of God* argumentów, można zgodzić się, że mocny antyuniwersalizm jest poglądem fałszywym, i to koniecznie fałszywym, ale pod warunkiem, że uzna się, iż istotnie największe i najbardziej pożądane szczęście nie jest możliwe poza wspólnotą miłości – to jednak nie powinno wzbudzać wątpliwości u chrześcijan i być może u niektórych innych teistów. Antyuniwersalizm słaby jest poglądem fałszywym i to koniecznie fałszywym, o ile uzna się przekonanie, że nikt nie jest zdolny odrzucić Boga, posiadając wystarczającą wiedzę o tym, kim jest Bóg i jaka jest Jego rola dla szczęścia bytów stworzonych. Talbott nie wykazał jednak, że taki byt nie może istnieć, lecz tylko, jak sądzę, że jest mało prawdopodobne, żeby istniał. To wszakże nie wystarcza, by uznać słaby antyuniwersalizm za koniecznie fałszywy.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adams McCord M. (1991), *The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians* [w:] *Reasoned Faith*, edited by Eleonore Stump, Cornell University Press, ss. 301–327.
- Craig W. L. (1989), *No Other Name, A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ* [w:] „Faith and Philosophy”, Vol. 6, No. 4, ss. 172–188.



- Kołakowski L. (1984), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, London: Aneks.
- Kvanvig J. L. (1993), *The Problem of Hell*, Oxford: Oxford University Press.
- Stump E. (1986), *Dante's Hell, Aquinas' Moral Theory, and the Love of God* [w:] „The Canadian Journal of Philosophy”, June, 1986.
- Swinburne R. (1983), *A Theodicy of Heaven and Hell* [w:] *The Existence and Nature of God*, edited by Alfred J. Freddoso, Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, ss. 37–54.
- (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press.
- Talbott Th. (1990), *The Doctrine of Everlasting Punishment* [w:] „Faith and Philosophy”, Vol. 7. No. 1, ss. 19–42.
- (1999), *The Inescapable Love of God*, Parkland: Universal Publishers.
- (2001), *Universalism and the Supposed Oddity of Our Eearthly Life: Reply to Micheal Murray* [w:] „Faith and Philosophy”, Vol. 18. No 1. ss. 102–109.

THE PROBLEM OF HELL – THE UNIVERSALISM  
OF THOMAS TALBOTT

Summary

The paper presents Thomas Talbott's views on the existence of hell. Talbott argues that the existence of hell conceived as eternal never-ending suffering is impossible from the logical point of view. According to him the existence of an eternal hell is inconsistent with God's love and justice. Talbott, however, does not rule out the possibility that hell exists, but only as a transitory situation preceding universal salvation.

Dariusz Łukasiewicz