

*Jarosław Dalke*  
Gdańsk

## **Argumenty filozoficzne za koncepcją uniwersalizmu zbawienia w ujęciu Thomasa Talbotta**

### **Wprowadzenie**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i krytyczna analiza argumentów filozoficznych na rzecz uniwersalizmu zbawienia zaprezentowanych przez amerykańskiego filozofa Thomasa Talbotta.<sup>1</sup> Nieodzownym warunkiem wstępnym tworzenia takiej argumentacji powinno być wyjaśnienie, w jaki sposób filozof w ogóle może coś w tej sprawie twierdzić czy rozstrzygać. Filozoficzny namysł nad religią jest bowiem zazwyczaj pojmowany jako czysto racjonalny, wyłącznie na rozumowych przesłankach oparty namysł nad religią, nieodwołujący się w jej ujęciu do Objawienia. Filozofia religii abstrahuje od treści doktrynalnych, ich analiza przekracza bowiem jej kompetencje.<sup>2</sup>

Zarazem jednak we współczesnej analitycznej filozofii religii istnieje nurt dociekań nazywany teologią filozoficzną, która zajmuje się zagadnieniami tradycyjnie przypisywanymi rozwijanej już wiele wieków wcześniej teologii naturalnej (np. R. Swinburne, A. Plantinga, W.L. Craig), ale także stosuje filozoficzne kryteria do analizy twierdzeń głoszonych przez konkretną religię.<sup>3</sup> W tym drugim przypadku za cel stawia się przede wszystkim ustalenie spójności logicznej twierdzeń teologii ujmowanych jako odnoszące się do pewnych możliwych stanów rzeczy. Na gruncie teizmu chrześcijańskiego analizą taką zajmował się m.in. R. Swinburne,

---

<sup>1</sup> Pragnę podziękować Anonimowemu Recenzentowi oraz dr. Markowi Peplińskiemu za uwagi dotyczące niniejszego tekstu.

<sup>2</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 153-154.

<sup>3</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Filozofia religii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, t. 3, s. 533-534.

który poprzez nadawanie jasności twierdzeniom tej doktryny szukał jednak także możliwych racji uznania ich prawdziwości.<sup>4</sup> Choć tematyka tak zdefiniowanej dziedziny sytuuje ją na pograniczu filozofii i teologii, to jednak wydaje się, iż jej perspektywa poznawcza i narzędzia, którymi się posługuje, czynią ją filozoficzną. Teologia filozoficzna nie zakłada bowiem w punkcie wyjścia prawdziwości twierdzeń teologii opartej na Objawieniu, lecz czerpie z niej swe zagadnienia i zastanawia się nad implikacjami filozoficznymi, które z uznania treści danej religii mogą wynikać. Niniejsze rozważania, uwzględniając zatem dociekania z dziedzin takich, jak filozofia prawa, etyka, epistemologia czy filozofia szczęścia, osadzone w nowych kontekstach i w związku z nowymi pytaniami, przyczyniają się do rozjaśnienia tradycyjnych zagadnień teologicznych.

W podobnym duchu, badając spójność i konsekwencję logiczną twierdzeń dotyczących wiary, Talbott zajmuje się problemem uniwersalności zbawienia. Prekursorów stanowiska uniwersalizmu zbawienia, tj. twierdzenia, że każdy człowiek zostanie zbawiony, a piekło nie będzie karą nieskończoną czasowo, można szukać już w patrystyce (św. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Grzegorz z Nyssy).<sup>5</sup> Najbardziej znana jest tu myśl Orygenesego głoszącego teorię apokatastazy, czyli powrotu całego stworzenia na końcu świata do swego źródła, tj. Boga.<sup>6</sup> Wątki uniwersalistyczne znaleźć można u M. Bierdiajewa.<sup>7</sup> Temat ten był też dyskutowany w XX-wiecznej teologii.<sup>8</sup> Natomiast we współczesnej analitycznej filozofii religii podejmuje go nie tylko Talbott, gdyż stanowiska tego bronią także m.in. J. Hick czy M. McCord Adams (zaś za przeciwnym poglądem opowiada się choćby przywołany wcześniej R. Swinburne).<sup>9</sup> Jednak to argumentacja przedstawiona przez Talbotta jest najszerzej i najdokładniej opracowaną obroną uniwersalizmu zbawienia na gruncie filozoficznym, dlatego będzie przedmiotem niniejszych rozważań.

<sup>4</sup> Dotyczy to przede wszystkim jego tetralogii ujmującej filozoficzne aspekty teizmu chrześcijańskiego, zob. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne'a*, w: R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków 1995, s. 14.

<sup>5</sup> Zob. G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 100-107.

<sup>6</sup> Zob. Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, ks. I, rozdz. 6, s. 107-114.

<sup>7</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 158-169.

<sup>8</sup> Do uniwersalizmu odwołują się m.in. K. Rahner, H. Urs von Balthasar, S. Bułgakow. W Polsce o „nadziei zbawienia dla wszystkich” i „pustym piekle” pisze W. Hryniewicz, zob. np. idem, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.

<sup>9</sup> Por. m.in.: M. McCord Adams, *The problem of Hell: A Problem of Evil for Christians*, [w:] ed. W.L. Rowe, *God and the Problem of Evil*, Malden-Oxford 2001, s. 282-309; J.L. Kvanvig, *The Problem of Hell*, Oxford 1993; R. Swinburne, *A Theodicy of Heaven and Hell*, [w:] *The Existence and Nature of God*, ed. A.J. Freddoso, Notre Dame-Londyn 1983, s. 37-54.

## Założenia etyczne

Koncepcja Talbotta, wyrażona w pracy pt. *The Inescapable Love of God*<sup>10</sup>, wynika z przyjmowanych przezeń i *explicite* wyrażonych założeń etycznych. Najważniejsze jest pod tym względem pojmowanie przez Talbotta kary piekielnej jako mającej charakter korygujący (lecniczy) i stosowanej przede wszystkim dla dobra samego grzesznika. Takie pojmowanie sprawy jest przeciwne stanowisku zwolenników wieczności piekła – retributywizmowi<sup>11</sup>, zgodnie z którym naczelną zasadą kierującą wymierzaniem kary jest sprawiedliwe, proporcjonalne do ciężaru winy odpłacenie sprawcy złego czynu, a przestrzeganie wymogów sprawiedliwości wyczerpuje cele, jakimi powinna się kierować instancja karząca.

Talbott sprzeciwia się teorii retribucyjnej, a zarazem podkreśla, że poglądy przeciwne uniwersalizmowi pozornie tylko stosują się do jej zasad. Stwierdza, że kara wiecznego cierpienia byłaby proporcjonalna do wielkości winy, gdyby zło popełnione przez człowieka było do tej kary analogiczne, tzn. gdyby ktoś był w stanie skrzywdzić kogoś w ten sposób, że zadałby tej osobie wieczne cierpienie. Talbott wnioskuje jednak, że taka nienaprawialna szkoda nie jest możliwa, gdyż Bóg jako wszechmogący i doskonale kochający nie dopuściłby do niej.<sup>12</sup>

Po drugie zaś możliwość uczynienia zła proporcjonalnego do kary piekła wykluczona jest według Talbotta przez ograniczenie w mocy, wiedzy i mądrości oraz przez wynikającą z grzechu pierworodnego ślepotę duchową i głupotę, które zmniejszają poziom świadomości i odpowiedzialności moralnej człowieka. Skończony byt nie jest zatem w stanie być przyczyną nieskończonego i wiecznego zła, a tylko takie zło mogłoby słusznie spotkać się z piekielną zapłatą.<sup>13</sup> Talbott polemizuje przy tym ze św. Anzelmem, który każde przewinienie wobec nieskończonego Boga uważał za zasługujące na karę proporcjonalną wobec wielkości nim urażonego, a więc także nieskończoną. Stawia anzelmiańskiej koncepcji dwa zarzuty:

1. Dlaczego status ontyczny osoby, przeciw której uczynione zostało zło, miałyby określać wielkość winy działającego? Talbott twierdzi, że takie założenie prowadzi do wyolbrzymienia znaczenia czynu winowajcy. Pojęcie takie nie uwzględnia bowiem różnego stopnia odpowiedzialności za buntownicze zachowania, nie bierze też pod uwagę poziomu ludzkiej świadomości odnośnie do tego, kim jest Bóg, jaka jest Jego natura i znaczenie dla człowieka.

<sup>10</sup> Zob. T. Talbott, *The Inescapable Love of God*, Parkland 1999.

<sup>11</sup> Więcej na temat teorii kary zob. np. L. Lernell, *Podstawowe zagadnienia penologii*, Warszawa 1977.

<sup>12</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 149-150.

<sup>13</sup> Zob. *ibidem*, s. 152.

2. Koncepcja ta zaprzeczać ma też idei retribucyjnej gradacji kary: za każde, zarówno najlżejsze, jak i najbardziej poważne przewinienie, przewidziana jest nieskończona męka.<sup>14</sup> Myślę, że można wysunąć pewne zastrzeżenie wobec tego zarzutu Talbotta, wskazując na możliwość różnego stopnia intensywności i głębokości cierpień piekielnych, nieskończoność cierpienia nie implikuje bowiem jego jakościowej tożsamości u poszczególnych potępionych, np. konstytucja psychiczna jednostki czy wielkość uswiadamianych grzechów może mieć wpływ na intensywność odczuwanego bólu. Zastrzeżenie to nie zmienia jednak ogólnego charakteru takiej kary, różnicuje zaś przede wszystkim subiektywny jej wymiar.

Talbott wskazuje na to, że pełna sprawiedliwość mogłaby zostać osiągnięta tylko wówczas, gdyby sprawca złego czynu miał możliwość rekompensaty i zła-godzenia lub zniesienia wszelkich jego złych konsekwencji. Szanse takiego zadośćuczynienia są jednak ograniczone, co jest najwyraźniej widoczne w przypadku morderstwa. Zabójca nie jest wszak w stanie usunąć podstawowej konsekwencji swojego czynu – pozbawienia ofiary życia. Talbott jednak stwierdza, że trudności te znikają, gdy założymy rolę ingerencji wszechmocnego Boga, bowiem Bóg nawet w przypadku morderstwa nie jest bezradny wobec skutków złego czynu człowieka: chociaż bowiem ofiara straciła życie doczesne, może od Boga otrzymać życie wieczne.<sup>15</sup>

Rozwiązanie to jednak nie jest w wystarczający sposób uzasadnione. Czy z niemocy zniwelowania szkód przez samego sprawcę wynika, że wymogi sprawiedliwości spełnia zadośćuczynienie przez osobę trzecią, tj. Boga? Wydaje się, że mogłoby tak być, o ile jednak Bóg działałby w imieniu grzesznika. Obdarowanie życiem wiecznym rekompensujące utratę życia doczesnego musiałoby być aktem, którego pragnie sam winowajca, a Bóg z racji swej wszechmocy pomaga mu, spełniając to pragnienie na jego prośbę. Talbott wymienia przy tym następujące czynniki warunkujące osiągnięcie doskonałej sprawiedliwości: żal i nawrócenie grzeszników, przebaczenie grzesznikom przez Boga i przebaczenie grzeszników sobie nawzajem, po trzeciej zaś przewycięzenie wszelkich wyrządzonych krzywd.<sup>16</sup> Widać zatem, że konieczne tu jest wolitywne zaangażowanie grzesznika, chcącego się nawrócić i usunąć skutki wyrządzonych szkód, tylko wówczas bowiem można mówić o sprawiedliwości Bożej ingerencji, gdy jest ona zgodna z wolą sprawcy zła: Bóg pomaga mu naprawić to, czego on sam nie może zmienić, mimo najlepszych chęci.

W celu osiągnięcia takiego wolitywnego zaangażowania Bóg ma prawo, a nawet obowiązek zastosować ograniczoną czasowo karę, która poprzez cierpienie usunie grzeszne skłonności odpowiadające za trwanie w buntowniczej postawie

<sup>14</sup> Zob. *ibidem*, s. 153-154.

<sup>15</sup> Zob. *ibidem*, s. 157-159.

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 160.

(odpowiada to klasycznemu rozumieniu czyśćca). Problematiczna jest jednak skuteczność takiej kary: z samego jej zastosowania nie wynika przecież to, że przyniesie oczekiwany rezultat nawrócenia. Niewykluczone, iż nawet intensywnie cierpiąc z powodu kary mającej zadanie uleczyć i skorygować jego błędną postawę, grzesznik nie zechce odmienić swego wyboru trwania w opozycji wobec Boga. Optymizm eschatologiczny Talbotta wymaga zatem dodatkowego uzasadnienia i przyjęcia kolejnych założeń.

## Logika uniwersalizmu

Trzon rozważań Talbotta opiera się na analizie koniunkcji trzech zasadniczych twierdzeń dotyczących Boga i powiązania Jego woli z życiem pośmiertnym człowieka:

1. Celem zbawczym Boga dla świata jest pojednać ze sobą każdego grzesznika.
2. W mocy Boga leży osiągnięcie Jego odkupieńczego celu.
3. Niektórzy grzesznicy nigdy nie zostaną pojednani z Bogiem, a zarazem Bóg ulokuje ich w miejscu wiecznej kary (tj. w piekle), z którego nie będzie szansy na wydostanie się albo unicestwi ich na zawsze.<sup>17</sup>

Koniunkcja ta wedle Talbotta nie może być prawdziwa, ponieważ każda para zdań wyklucza logicznie trzecie. Podaje charakterystykę trzech szkół myślowych, z których każda odrzuca jedno z twierdzeń:

- 1/ szkoła augustyńska (mocny antyuniwersalizm) – aprobuje twierdzenie [2] i [3], odrzuca jednak [1] – zatem celem zbawczym Boga jest zbawienie jedynie wybranych osób, Jego miłość nie obejmuje swym zasięgiem wszystkich ludzi;
- 2/ szkoła arminiańska (słaby antyuniwersalizm) – aprobuje [1] i [3], odrzuca [2] – zatem realizacja celu stwierdzonego w [1] nie leży w mocy Boga, istnieją bowiem czynniki, nad którymi Bóg nie sprawuje kontroli;
- 3/ uniwersalizm – aprobuje [1] i [2], odrzuca natomiast [3].<sup>18</sup>

Warto zauważyć, że Talbott, wybierając jedno z wymienionych stanowisk, być może zbyt łatwo wyklucza możliwość uznania wyjściowej koniunkcji za prawdziwą i niesprzeczną. Można bowiem dodać do niej rozróżnienie dotyczące Bożej wszechmocy na to, co dla Boga jest możliwe z logicznej perspektywy, tj. sprawienie każdego stanu rzeczy, który nie zawiera w sobie logicznej sprzeczności oraz na to, co Bóg mógłby chcieć uczynić, wzięwszy pod uwagę wymogi Jego moralnej doskonałości. Dodając następnie do twierdzenia [1] zastrzeżenie, że moralna doskonałość Boga polega m.in. na tym, że w swym działaniu ze swej

<sup>17</sup> Zob. *ibidem*, s. 43.

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 146-148.

natury kieruje się wymogami karzącej sprawiedliwości<sup>19</sup>, natomiast twierdzenie [2] rozumiejąc jako dotyczące logicznej, a nie moralnej wszechmocy Boga, możliwe jest uznanie wyjściowej koniunkcji za prawdziwą. O ile bowiem w logicznej mocy Boga leży zbawienie każdego grzesznika, a także jest celem Boga pojednać wszystkich ludzi ze sobą, to jednak cel ten jest warunkowany wymaganiami karzącej sprawiedliwości, która dopuszcza możliwość, aby co najmniej niektórzy zostali potępieni w imię zasady odpowiedniego ukarania zła.<sup>20</sup>

Rodzi się zatem pytanie o uzasadnienie wybranej idei sprawiedliwości, od niej bowiem w głównej mierze zależy ocena wartości logicznej wyjściowej koniunkcji. W poszukiwaniu zaś tego uzasadnienia trudno wyjść poza poleganie na moralnych intuicjach.<sup>21</sup> Za rozumieniem sprawiedliwości implikującym twierdzenie, że piekło jest puste, przemawia intuicja, iż czynienie stworzeniu niekończącego się bólu stoi w zasadniczej sprzeczności z doskonałą miłością. Z drugiej zaś strony antyuniwersaliści mogą stwierdzić, że uniwersalizm jest niesprawiedliwy, jako że troszczy się przede wszystkim o los katów, mniej dbając o ich ofiary (z samego faktu bycia pokrzywdzonym nie wynikają wszak przeszkody do bycia zbawionym; natomiast bycie krzywdzicielem może być taką przeszkodą).<sup>22</sup> Samo ważenie tych i podobnych intuicji najprawdopodobniej nie przyniesie jednak konkluzji zadowalających dla obu stron sporu, trudno przezwyciężyć problem poczucia subiektywności, które może być wywołane przez opieranie się na tych przesłankach. Można zatem sprzeciwiać się odrzuceniu przez Talbotta możliwości uznania wyjściowej koniunkcji. Podważa to jednak spójność jego argumentacji tylko przy przyjęciu pewnych dodatkowych założeń dotyczących wszechmocy i sprawiedliwości Boga.

## **Inkluzywna natura miłości. Koncepcja szczęścia zbawionych**

Według Talbotta z miłością mamy do czynienia wtedy i tylko wtedy, gdy  $x$  pragnie dla  $y$  największego możliwego szczęścia i zarazem  $x$  czyni wszystko, co w jego mocy, by takie największe możliwe szczęście  $y$  zapewnić. Co więcej, jeśli dwie osoby są połączone ze sobą relacją miłości, wówczas ich szczęście jest od siebie współzależne, tzn. szczęście jednej osoby warunkuje szczęście drugiej i odwrotnie. Przy tym największe możliwe szczęście jest rozumiane obiektywnie, tj. jako

<sup>19</sup> Rozróżnienie na to, co Bóg mógłby uczynić ze względu na swoją moc i to, co mógłby uczynić ze względu na swoją sprawiedliwość, pochodzi już od św. Augustyna: *poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam*.

<sup>20</sup> Zob. J. Kronen, E. Reitan, *Talbott's universalism, divine justice, and the Atonement*, „Religious Studies” 2004, nr 40, s. 253-254.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 254-255.

<sup>22</sup> Zob. M. Styczyński, *Przyczynek do eschatologii nadziei*, w: *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2002, s. 189.

rozpoznane jako takie z perspektywy Bożej wszechwiedzy, a nie zgodne tylko z subiektywnym ludzkim rozumieniem. Szczęśliwa osoba czyni to, co chce czynić i przydarza się jej to, co chce, by się jej przydarzyło, a także ma prawdziwe przekonania o tym, co się jej wydarza. Szczęście takie nie może także prowadzić do nudy bądź zanikać wraz z upływem czasu.<sup>23</sup> Do tej definicji Talbott dodaje wymóg trwania we wspólnocie miłosnej, tj. wspólnocie, w której każdy uczestniczący jest kochany przez wszystkich innych partycypujących.<sup>24</sup>

Stanowisko inkluzywizmu miłości, czyli twierdzenie, że Boska miłość dotyczy wszystkich ludzi, wyprowadza Talbott z następującego rozumowania.

Dla każdych dwóch osób  $x$  i  $y$ :

1. Jeśli  $x$  kocha  $y$  oraz Bóg kocha  $x$  (tj. Bóg pragnie dla  $x$  największego możliwego szczęścia), to tym samym Bóg musi też kochać  $y$  (pragnąć dla  $y$  największego możliwego szczęścia), gdyż losy  $y$  w znaczący sposób wpływają na szczęście  $x$ .
2. Jeśli jednak  $x$  nie kocha  $y$  oraz Bóg kocha  $x$ , to Bóg, pragnąc największego możliwego szczęścia  $x$ , pragnie zarazem, by  $x$  kochał  $y$ , ponieważ doskonała, tj. obejmująca wszystkich ludzi zdolność do miłości, jest warunkiem najwyższego szczęścia. Jeśli tak, to Bóg najpierw sam musi kochać  $y$ , by pragnąć, aby także  $x$  kochał  $y$ . Talbott przyjmuje tu założenie, że Bóg, aby pragnąć dla człowieka czy nakazywać mu pewną postawę wobec innych ludzi, sam musi tę postawę spełniać.

W obu przypadkach Bóg musi kochać  $y$ , więc: jeśli Bóg kocha niektórych, to kocha też wszystkich.<sup>25</sup>

Z inkluzywizmem miłości Talbott łączy przekonanie, że najwyższe szczęście zbawionych jest czynnikiem wykluczającym możliwość potępienia kogokolwiek. Warunkiem takiego szczęścia jest bowiem miłość obejmująca wszystkich ludzi, z czego wynika, iż szczęście zbawionych będzie zależne od szczęścia wszystkich innych osób. Istnienie zatem choćby jednej potępionej osoby wpływałoby ujemnie na poziom szczęścia zbawionych, nie byłoby ono wówczas najwyższe. Trzeba przyznać, że takie ograniczanie zakresu możliwych działań Boga poziomem ludzkiego szczęścia można poczytywać za próbę ignorowania podstawowej, ontologicznej różnicy między Bogiem a ludźmi.<sup>26</sup> Uzależnia ono decyzje Boże dotyczące kar i nagród wiecznych od relacji międzyludzkich. Czy jednak Bóg zbawi niektórych dlatego, by nie zaniżyć tego poziomu u innych? Należy ostrożnie podchodzić do konstruowania takich prawidłości.

<sup>23</sup> Talbott odwołuje się do koncepcji szczęścia R. Swinburne'a, por. *idem*, *A Theodicy Heaven*, s. 39-40.

<sup>24</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 136.

<sup>25</sup> Zob. *ibidem*, s. 137-140.

<sup>26</sup> Por. D. Łukasiewicz, *Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, t. XXXII, z. 3, s. 87-88.

Talbott zakłada, że doskonałość postawy miłosnej żywionej przez zbawionych na tym m.in. polega, że miłość jest dla nich naturalna w tym sensie, że jest koniecznym rezultatem samej świadomości istnienia obiektu, w kierunku którego można by miłość skierować. Anglosaski filozof idzie jednak jeszcze dalej – by uznać uniwersalizm zbawienia nie tylko zakłada, że doskonała miłość swym zasięgiem obejmuje każdego, o którego istnieniu wie jej podmiot, ale także, że ów podmiot wie o istnieniu każdej osoby, która rzeczywiście istnieje. Co prawda, nie jest nam znana psychologia zbawionych, jednakże bardzo problematyczne jest twierdzenie o miłości skierowanej do całej ludzkości, tj. do dystrybutywnego zbioru wszystkich ludzi. Trudno bowiem pokochać kogoś, kto jest tylko anonimową częścią bardzo szerokiej, abstrakcyjnej masy. Czy w związku z tym los osób, z którymi ktoś nigdy się nie zetknął, może mieć wpływ na jego poziom szczęścia? Może się to wydawać nawet absurdalne, mając na uwadze to, że miłość zakłada poznanie drugiego człowieka. Talbott powinien zatem założyć, że stan zbawienia musi łączyć się z rozszerzeniem zdolności poznawczych do możliwości spostrzeżenia, zapamiętania i trwałego objęcia pozytywnym stosunkiem wolitywno-emocjonalnym miliardów jednostek.<sup>27</sup>

Jednak nawet ograniczając rozważania do osób, które były znane zbawionym podczas ich ziemskiego życia, należy zapytać o to, czy los pośmiertny tychże osób będzie miał rzeczywiście wpływ na szczęście zbawionych. Czy będzie przedmiotem wiedzy zbawionych to, jaki stan jest udziałem każdego człowieka, którego znali i w kierunku którego przejawiali najsłabszą choćby miłosną postawę, otaczając jakąkolwiek formą troski czy życzliwości? O ile radość zbawienia będzie współdzielona i wspólnotowa, można przypuścić, że skład osobowy nieba mógłby być zbawionym znajomy, dlaczego jednak mieliby również mieć świadomość tego, kto uczestniczy w wiecznej gehennie? Czy z racji pamiętania o znajomych współuczestnikach ziemskiego życia i domyślania się piekielnego losu niektórych z nich na podstawie świadomości ich braku we wspólnocie nieba, którą będą tworzyć? Dając odpowiedź twierdzącą, wyklucza się możliwość zapominania przez zbawionych ziemskich relacji interpersonalnych; zakłada się powstanie u nich wraz z włączeniem do wspólnoty zjednoczonych z Bogiem pamięci stale obejmującej wszystkie takie relacje.

William L. Craig twierdzi jednak, że nawet wiedza o dokonywaniu się potępienia nie będzie mieć wpływu na szczęście zbawionych, gdyż przebywanie w bezpośredniej obecności Boga samo w sobie wykluczy z ich umysłów jakąkolwiek świadomość istnienia zatraconych w piekle. Obecność ta stanie się źródłem tak głębokiej radości, że wyeliminuje miejsce w świadomości na ból wynikający

---

<sup>27</sup> Rozszerzenie takie sugeruje S. Judycki w swej koncepcji transfiguracji świadomości osób zbawionych. Pisze o wypełnieniu w niej antycypacji zawartej w strukturze podmiotu, która polega na wyjściu poza siebie i odniesieniu się do całości bytu. To odniesienie się osób zbawionych do całości bytu dotyczyć musi wszak m.in. ogółu wszystkich istniejących osób jako integralnej części tej całości, zob. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 179-182.



z cierpienia potępionych.<sup>28</sup> Trudno jednak zrozumieć, w jaki sposób miałyby istnieć w osobach zbawionych wiedza, która nie jest uświadamiana i która nigdy do świadomości się nie przebija. Rodzi się tu też pytanie o to, jaki byłby sam sposób docierania tej wiedzy do osoby zbawionej, jeśli miałyby nie przenikać do świadomości.

Można również wysunąć argument, że to Boska ingerencja wymaże świadomość dokonywania się potępienia, anuluje pamięć zbawionych, tak by zapobiec ich współodczuwaniu nieszczęścia. Talbott odrzuca jednak takie rozwiązanie, oceniając szczęście wynikające z manipulowania zasobami pamięciowymi jako niegodne miana szczęścia najwyższego. Nazywa takie działanie rodzajem Boskiego oszustwa dotyczącego porażki planu zbawienia, porównuje z ustępstwem uczynionym ze względu na czyjaś wewnętrzzną niedojrzałość. Jest przekonany, że taka błoga nieświadomość dotycząca udręki kochanych osób jest czymś zasadniczo gorszym od bolesnej prawdy, a szczęście w ten sposób powstałe nie jest w najwyższym stopniu wartościowe.<sup>29</sup>

Z podobnych powodów zapewne odrzuca także anihilacjonizm, który twierdzi, że dusze osób niepodlegających zbawieniu zostaną unicestwione. Stanowisko to wydaje się jednak kompromisem pomiędzy uniwersalizmem a antyuniwersalizmem, nie uznając bowiem stanowiska Talbotta, zarazem stanowi humanitarną alternatywę wobec twierdzenia o bezkresnych mękach w piekle. Autor *The Inescapable Love of God* nie godzi się na takie rozwiązanie, widząc w anihilacji zniszczenie pewnego podstawowego dobra, tj. dusz grzeszników<sup>30</sup> (teoria taka sprzeczna jest zatem z tradycyjną chrześcijańską nauką o nieśmiertelności duszy).

Podkreślić należy także, że sama koncepcja szczęścia, na jakiej zasada się argumentacja Talbotta, może budzić pewne wątpliwości. Szczęście jest według niego rozumiane na sposób maksymalistyczny – jako najwyższe z możliwych nie dopuszcza najmniejszych skaz. Jednakże szczęście zbawionych można pojmować nieco odmiennie – jako jedynie stanowczą przewagę dobra nad złem, zdecydowanie „dodatni bilans” czynników pozytywnych i negatywnych.<sup>31</sup> Wówczas dopuszczalna byłaby świadomość dokonywania się potępienia, tylko znacznie przewyższać musiałaby ją radość tworzenia wspólnoty zbawionych i oglądania Boga. Może zresztą najwyższe możliwe szczęście należałoby rozumieć jako najwyższe dostępne w danych okolicznościach, np. przy uwzględnieniu takiego negatywnego czynnika, jak właśnie istnienie wiecznego piekła. Argument ten wydaje się jednak nacechowany pewną bezduszością, wszak świadomość potępienia nawet pojedynczej osoby mogłaby w niektórych przypadkach skutecznie przesłaniać swą przeżywaną intensywnością radość ze zbawienia wszystkich pozostałych (np. w przypadku

<sup>28</sup> Zob. W.L. Craig, *Talbott's universalism*, „Religious Studies”, 1991, nr 27, s. 306.

<sup>29</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 193-194.

<sup>30</sup> Zob. *ibidem*, s. 98.

<sup>31</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 21.

potępienia współmałżonka czy własnego dziecka). Mimo istnienia obiektywnych przesłanek pozwalających domniemywać szczęście, dana osoba mogłaby samą siebie oceniać raczej jako bliską rozpaczcy niż nieskończonej radości.

### **Ograniczenia Bożej wszechmocy. Problem teodycealny**

Jak zauważa D. Łukasiewicz, jednym z naczelnych pytań, jakie rodzi uznanie uniwersalizmu, jest pytanie o cele prowadzenia przez ludzi życia ziemskiego, jeśli i tak ostatecznie wszyscy osiągniemy największe możliwe dla nas dobro – zbawienie.<sup>32</sup> Odpowiedź Talbotta polega na stwierdzeniu niewiedzy dotyczącej logicznych przeszkód, jakie napotkał Bóg przy stwarzaniu ludzi, mających być istotami myślącymi, samoświadomymi, różnymi od siebie i od środowiska naturalnego. Za prawdopodobne uważa, iż samoświadomość i poczucie własnej odrębności nieodzownie musi łączyć się z doświadczeniem frustracji i przykrości. Jeśli bowiem samo posiadanie przez człowieka pragnień skutkowałoby natychmiastową ich realizacją w otoczeniu, człowiek odczuwałby swe otoczenie jako przedłużenie samego siebie, nie doświadczałby kontrastu między sobą a innymi ludźmi. Co więcej, Talbott wątpi, aby stworzenie przez Boga *ex nihilo* społeczności doskonałych i świętych osób było logicznie możliwe.<sup>33</sup> Warto zauważyć, że jest to trudne do pogodzenia z chrześcijańską nauką o pierwotnej świętości pary pierwszych ludzi. Talbott jednak pomija ten wątek.

Drugim argumentem wskazanym przez Talbotta na rzecz uzasadnienia celowości prowadzenia życia ziemskiego jest to, że umieszczenie człowieka w warunkach świata bogatego w przeciwności i trudności umożliwia mu doskonalenie moralne poprzez nabywanie i rozwój cnót, a to sprzyja osiągnięciu szczęścia wiecznego.<sup>34</sup> Według Ch. Seymoura stan, w którym zdobywanie doskonałości moralnej przez człowieka możliwe jest dzięki samorozwojowi, jest bardziej wartościowy niż ten, w którym doskonałość moralna byłaby mu odgórnie nadana podczas stworzenia.<sup>35</sup>

Problem piekła integralnie łączy się także z problemem zła: jeśli bowiem piekło nie jest wieczne, wieczne nie jest także zło. Leszek Kołakowski sugeruje, że może okazać się, iż zło, które ostatecznie całkowicie zniknie, jest w rzeczywistości przypadkowe.<sup>36</sup> Jednak z tego, że zło zostanie przez Boga usunięte w świecie przyszłym, nie wynika możliwość jego trwałego usunięcia już z tego świata. Jeśli

<sup>32</sup> Zob. D. Łukasiewicz, *op. cit.*, s. 89.

<sup>33</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 171-174.

<sup>34</sup> Por. *ibidem*, s. 174.

<sup>35</sup> Zob. Ch. Seymour, *On choosing hell*, „Religious Studies” 1997, nr 33, s. 258-259.

<sup>36</sup> Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 149-157.

zaś nie można go definitywnie usunąć z tego świata, to nie znika jego realność i ontologiczna powaga.

Na podstawie twierdzenia o przemijalności zła wysuwany jest także pragmatyczny argument przeciwko uniwersalizmowi zbawienia. Czerpie on swe uzasadnienie z obawy przed zubożeniem wobec cierpienia innych ludzi wynikającym z pewności co do ich nieuchronnego, finalnego stanu szczęścia. Wydaje się jednak, że tylko niedojrzała moralnie osoba może wyprowadzać taki praktyczny wniosek. Jeżeli bowiem osobie  $x$  zależy na dobru osoby  $y$ , to fakt, iż  $y$  w ostateczności będzie zbawiony, nie powinien zmniejszyć troski  $x$  dotyczącej ziemskiego losu  $y$ . Przekonanie  $x$  o przyszłym eschatycznym dobru  $y$  nie uzasadnia przekonania  $x$  o dostąpieniu przez  $y$  dobra doczesnego, a tylko to drugie przekonanie mogłoby usprawiedliwić obojętność  $x$ . Zresztą, według Talbotta, obowiązkiem człowieka jest przewyciężanie partykularnego zła, którego Bóg sam nie jest w stanie przewyciężyć, mając na uwadze przede wszystkim realizację ogólnego planu zbawienia. Tragedie ludzkie, którym powinniśmy próbować zaradzić, są okazjami do uczenia się miłości.<sup>37</sup>

Twierdzenie o ostatecznym, doszczętnym unicestwieniu zła, które wynika z uniwersalizmu zbawienia, domaga się wyjaśnienia, dlaczego zło nie zostanie usunięte już w doczesności, dlaczego w ogóle Bóg je dopuścił w świecie, skoro prędzej czy później zniknie. Koncepcja Talbotta próbuje zatem odpowiedzieć na pytania zadawane od wieków przez teodyceę.<sup>38</sup> Talbott nawiązuje do argumentacji A. Plantinga zawartej w tzw. obronie z wolnej woli<sup>39</sup>, broniąc twierdzenia, że Bożej wszechmocy dotyczą logiczne obostrzenia, dlatego wiele stanów rzeczy leży poza granicami Jego kontroli i nie może On ich stwarzać. Czynnikiem, który logicznie ogranicza tę wszechmoc, jest wolna wola człowieka. Jako niepodlegająca Bożej władzy sprawia, że Bóg nie był w stanie stworzyć dowolnego świata, który uznalby za odpowiedni, nie niszcząc wolności człowieka.

Nie wyklucza to jednak tego, że być może było w mocy Boga stworzyć inny wszechświat niż obecny, np. taki, w którym ze względu na fizyczne ograniczenia stworzenia nie byłyby w stanie krzywdzić się nawzajem. Nie wiadomo jednak, czy taki świat byłby *summa summarum* lepszy od naszego, bowiem nie wiadomo, jak kształtowałyby się w nim bilans dobra i zła, być może ograniczone możliwości czynienia zła wiązałyby się zarazem z ograniczeniem możliwości czynienia dobra. Nie wiadomo, jakie w innym wszechświecie byłyby zachowania i ludzkie decyzje. Jak wnioskuje Talbott, zwolennik antyteistycznego argumentu ze zła (zgodnie z którym fakt istnienia zła w świecie obala twierdzenie o istnieniu Boga), musiałby udowodnić zatem, że światy z korzystniejszym bilansem dobra

<sup>37</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 208-210.

<sup>38</sup> Skrótowo zarysowaną historię tego problemu, także we współczesnej filozofii analitycznej, zob. K. Hubaczek, *Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 1-3.

<sup>39</sup> Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, przeł. K. Gurba, Kraków 1995.

i zła są logicznie możliwe oraz że przynajmniej jeden z nich należy do zbioru światów, których stworzenie leżało w mocy Boga.<sup>40</sup>

## Problem piekła a wolność człowieka

Istnienie wolnej woli wyjaśnia według Talbotta obecność zła w świecie doczesnym. Jednak nie uznaje on za adekwatne stosowania podobnego wyjaśnienia w odniesieniu do życia pośmiertnego, stoi na stanowisku, że nie jest logicznie możliwe, aby człowiek wybrał dla siebie w wolny sposób wieczne potępienie. Choć przecież można by dopuścić wniosek, że skoro nie było w mocy Boga stworzenie innego świata, z korzystniejszym bilansem dobra i zła, właśnie ze względu na wolną wolę człowieka, to z tego samego względu nie jest także w Jego mocy stworzenie świata, w którym nikt nie zostanie potępiony. Owszem, argumentuje Talbott, człowiek może wybrać trwanie w złu podczas doczesnego życia, jednak taki stan nie może trwać w nieskończoność. W życiu pośmiertnym prędzej czy później skieruje swą wolę ku pojednaniu się z Bogiem.<sup>41</sup>

Pierwszym z argumentów wysuwanych przez Talbotta jest argument z racjonalności wolnych wyborów. Przedstawia przykład chłopca wkładającego dłoń do ognia, który zamiast wyciągnąć ją z niego pod wpływem silnych bodźców bólowych, trzyma ją tam nadal (przy tym jego system nerwowy działa bez zarzutu, chłopiec ma normalną zdolność odczuwania takich bodźców). Nawet krzycząc z bólu, nie wycofuje swej dłoni. Dla zewnętrznego obserwatora jego zachowania nie jest jednak dostrzegalny żaden motyw dla tak niezwykłej reakcji. Brak motywacji działania oraz zarazem istnienie bardzo silnego powodu do powstrzymania się od niego jest, zdaniem Talbotta, niespójne z racjonalnością wolnego wyboru.<sup>42</sup>

Za warunek wolnego działania Talbott uznaje zatem minimum racjonalności, ujmowanej jako wytlumaczalność tego działania. Nie jest wolnym działanie, które wygląda raczej na wybryk natury czy przypadkowe zdarzenie losowe, niż na celowy akt, który można wyjaśnić (działanie nieracjonalne jako niewolne nie łączy się też z odpowiedzialnością moralną). Racjonalność działania w tym ujęciu jest opatrzona wymogiem powszechnej, intersubiektywnej zrozumiałości. Działanie jest racjonalne, o ile można znaleźć dla niego rację na podstawie samej tylko obserwacji. Jest to jednak ujęcie dość jednostronne, nie uwzględnia się tu perspektywy samego zainteresowanego, próby wnikięcia w jego psychikę w celu dotarcia do jego jednostkowych uwarunkowań oraz wewnętrznej logiki myślenia i działania. Przy takiej próbie może odsłonić się spójny powód działania, nawet

---

<sup>40</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 174-179.

<sup>41</sup> Zob. *ibidem*, s. 181.

<sup>42</sup> Zob. *ibidem*, s. 184-185.

jeśli nie do zaakceptowania przez zewnętrznego obserwatora.<sup>43</sup> Takim logicznie spójnym powodem zachowań autodestrukcyjnych jak zachowanie chłopca może być wszak nienawiść wobec samego siebie i chęć samozniszczenia.

Do wymogu racjonalności Talbott dodaje założenie, że każdy człowiek na najbardziej podstawowym poziomie pragnie najwyższego szczęścia, dlatego fundamentalne odrzucenie Boga, będącego źródłem takiego szczęścia, równoznaczne ze skazaniem się na potępienie, jest niemożliwe. Zjednoczenie z Bogiem jest ostatecznym celem ludzkiego życia i, prędzej czy później, każda osoba uświadomi to sobie, wybierając swe obiektywne szczęście. Natomiast decyzja odrzucająca Boga jest decyzją podjętą na podstawie braku pełnego poznania, kim jest Bóg i jakie jest Jego znaczenie dla szczęścia człowieka, a także dezinformacji, oszustwa bądź nawet zniewolenia niezdrowymi pożądaniami. Można się zgodzić, że Bóg byłby w stanie przewyciężyć wszelkie iluzje dotyczące prawdziwego źródła najwyższego szczęścia. Jednak nie daje to pewności, że w jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości stanie się ono dla każdego nadrzędne wobec innych pragnień w ten sposób, iż będzie w istotny sposób kierowało jego wolą, przewyciężając jednocześnie wszelkie tendencje do odrzucenia Boga i skazania się na nieszczęście (grzech można tu rozumieć jako drugą naturę człowieka). Ch. Seymour odróżnia oszustwo – pomyłkowe, niechciane, które Bóg może usunąć, od samooszukiwania się, które nie wynika z pomyłki, a jest intencjonalnym ignorowaniem przez człowieka wiedzy dotyczącej szczęścia, kierowane niechęcią jej przyjęcia i zaakceptowania.<sup>44</sup> Wówczas wiedza o najwyższym szczęściu nie przekłada się na jego wybór, osoba świadomie ją tłumi. O ile Bóg nie zaingeruje w wolność człowieka, może on Go odrzucić.

Jednakże Talbott twierdzi, że Bóg będzie w stanie usunąć także wszelkie niezdrowe pożądaniam, mogące prowadzić do odrzucenia Boga.<sup>45</sup> Warto zauważyć, że same pożądaniam wynikają jednak z głębszej skłonności ku przedkładaniu zła nad dobro, z deprawacji, ze zdemoralizowania. Czy w takim razie Bóg będzie też w stanie usunąć tę zakorzenioną postawę? Wydaje się jednak, że jej anulowanie będzie wyraźnym już naruszeniem wolności człowieka.<sup>46</sup> Jednym z możliwych powodów takiego upartego trwania w opozycji wobec Boga jest niechęć do uległości i Jego pokornego uwielbienia, nieugięte hołdowanie własnym, niezależnym zasadom, wykluczające przyjęcie Boskich praw<sup>47</sup>, w myśl zasady Szatana z *Raju*

<sup>43</sup> Jest to stanowisko bliskie niektórym teoriom psychiatrycznym (wydaje się, że można analizować zachowanie chłopca m.in. w tych właśnie kategoriach), por. np. R.D. Laing, *Podzielone „ja”*. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej, przeł. M. Karpiński, Poznań 1999, s. 29-31.

<sup>44</sup> Por. Ch. Seymour, *op. cit.*, s. 253.

<sup>45</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 187.

<sup>46</sup> Por. J. Kvanvig, *The Problem of Hell*, Nowy Jork 1993, s. 82.

<sup>47</sup> Zob. W. L. Craig, *op. cit.*, s. 302.

*utraconego*, że „lepiej być władcą w Piekło niż sługą w Niebiosach”.<sup>48</sup> Niezależnie od tego, czy pragnienie własnego nieszczęścia, autodestrukcję, uznamy za racjonalną czy za irracjonalną, może ona być uważana za główny motyw kierujący działaniem danej osoby.

Drugi argument dotyczący wolności wprost zakłada jej naruszenie: mówi, że nawet jeśli istniałby spójny motyw podjęcia decyzji wiecznego odrzucenia Boga, to Bóg nie dopuściłby nigdy do realizacji takiego wyboru. Tym samym istnieją granice ludzkiej wolności dopuszczanej przez Boga. Talbott powołuje się na pojęcie szkody nieusuwalnej (nienaprawialnej), czyli szkody, której skutki będą nieusuwalne nawet dla Boga. Za szkodę taką uważa zniszczenie na wieki wszelkich możliwości osiągnięcia wiecznego szczęścia, czyli potępienie. Potępienie rozumiane jako eschatologiczne samobójstwo jest stanem rzeczy, któremu Bóg może zapobiec nawet wbrew woli samego zainteresowanego, podobnie jak w życiu doczesnym ojciec może fizycznie obezwładnić swą córkę chcącą się zabić.<sup>49</sup> Ludzka wolność nadana przez Boga nie jest tu zatem wartością absolutną, lecz przedkłada się nad nią szczęście. Jej użycie może zostać przez Boga uniemożliwione, gdy chodzi o ostateczny wybór własnego losu.

Słabość argumentacji Talbotta stanowi jednak to, że nie pokazuje, w jaki sposób to, co możliwe jest w przypadku aktu fizycznego, możliwe jest również w przypadku wewnętrznego aktu duchowego, jakim jest wybór potępienia. Wskazanie na naruszenie wolności jako fizyczne obezwładnienie drugiego człowieka nie wyjaśnia, jak mogłoby się dokonać naruszenie wolności jako uniemożliwienie dokonania decyzji duchowej. Talbott nie podejmuje problemu tego, jak Bóg mógłby powstrzymać zaistnienie wewnętrznych aktów człowieka, zachowując zarazem jego bytowo odrębność. Czy bowiem takie kierowanie wolą danej duszy przez Boga nie oznaczałoby właściwie zniesienia ontycznej granicy między Bogiem a tą duszą? Wydaje się, że Talbott *implicite* odrzuca takie utożsamienie.

Niemniej, jak wskazuje Ch. Seymour, zapobiegnięcie złym czynom grzesznika (a takim czynem jest też ostateczny wybór zła) nie oznacza jeszcze, że osoba ta zacznie Boga kochać. Nawet jeśli Bóg uchroniłby daną osobę od wiecznego piekła, akt ten nie zapewniłby zmiany jej stosunku do Boga. Całkiem możliwe jest, że przy następnej sposobności opowiedzenia się przeciw Niemu, ponownie zechce zgrzeszyć, co więcej, już sam zamiar takiego wyboru, mimo braku możliwości jego spełnienia, mógłby separować duszę od zjednoczenia z Bogiem.<sup>50</sup>

Wydaje się, że wiele zależy tu od tego, czy po uniemożliwieniu dokonania wyboru potępienia przez danego człowieka, jego wolność byłaby już stale ograniczona, tak iż zniknęłaby w ogóle możliwość podjęcia przez niego ostatecznej

<sup>48</sup> J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, k. I, ww. 306-308.

<sup>49</sup> Zob. T. Talbott, *op. cit.*, s. 189-192.

<sup>50</sup> Zob. Ch. Seymour, *op. cit.*, s. 251-252.

decyzji o odrzuceniu Boga. Być może owo ograniczenie byłoby aktywowane przez Boga za każdym razem przy następnych próbach skazania się na potępienie. Nie mielibyśmy wówczas do czynienia właściwie ani ze zbawieniem, ani z potępieniem. Tak czy inaczej jednak, z ograniczenia wolności zaproponowanego przez Talbotta nie wynika gwarancja wolicjonalnego zaaprobowania Boskiej miłości przez grzesznika, żałowania za uczynione zło i tym samym zostania zbawionym. By spełnić swe uniwersalistyczne zamierzenia, Bóg musiałby nie tylko czasowo bądź stale uniemożliwiać użycie wolności, ale także odebrać ją człowiekowi całkowicie i jako bezwolne już stworzenie, pozbawione możliwości sterowania zarówno swymi działaniami, jak i zamiarami, zbawić. Jednakże tak osiągnięte zbawienie nie miałoby już wiele wspólnego z chrześcijańskim ujęciem, które jako konieczny warunek zbawienia zakłada wolność człowieka. Powstaje tu też problem tożsamości osobowej człowieka, który zostałby w ten sposób zbawiony. Nie wiadomo, czy po anulowaniu wolności mielibyśmy do czynienia z tą samą osobą, która wcześniej była wolna, a tym samym, czy Bóg zbawiłby danego grzesznika czy raczej przerwałby ciągłość jego jaźni, a zjednoczyłby ze sobą już kogoś innego. Co więcej, wątpliwe jest, czy po pozbawieniu wolności człowiek taki nadal byłby w ogóle osobą, o ile cechą konstytutywną bycia osobą jest posiadanie wolnej woli.

## Zakończenie

Jak widać zatem, argumentacja Talbotta, choć spójna logicznie, nie wykazuje jednak, że uniwersalizm zbawienia jest stanowiskiem nieodpartym, budzi ona bowiem szereg wątpliwości i wymaga przyjęcia dodatkowych założeń. Przyznać jednak trzeba, że o ile zamiarem Boga jest zbawić wszystkich ludzi, to istnienie wiecznego piekła dla niektórych można by rozumieć jako swoiste niepowodzenie Bożych planów. Być może zatem należałoby zapytać o to, czy stwarzając ludzi jako wolnych, Bóg miał świadomość ostatecznego odrzucenia Jego miłości przez niektórych i czy zatem nadejdzie moment, po którym nie będzie już usiłował wpłynąć na odrzucających tę miłość, wiedząc o jałowości swych prób udzielania im łaski nawrócenia.<sup>51</sup> Jeśli jednak Bóg nigdy nie dokona takiej rezygnacji, będzie to oznaczać wiedzę Boga, że owe próby przyniosą kiedyś skutek w postaci zmiany decyzji przez nawet najbardziej zatwardziały grzeszników.

Argumentacja Talbotta nie daje pewności dotyczącej powszechności zbawienia. Wydaje się jednak, że mając na uwadze to, iż pośmiertne oddzielenie od Boga jest teizm chrześcijański ujmowane zazwyczaj jako stan nieznośnego cierpienia, można zasadnie wyrażać nadzieję, że ani Bóg nie skaże żadnego człowieka, ani żaden człowiek sam dla siebie nie wybierze takiego cierpienia na wieczność.

---

<sup>51</sup> Por. W.L. Craig, *op. cit.*, s. 303.

Jarosław Dalke

**Philosophical Arguments for the Idea of Universal Salvation in Thomas Talbott's Approach**

*Abstract*

This paper presents philosophical arguments for the idea of universal salvation proposed by Thomas Talbott. He argues that in the afterlife everyone will be finally reconciled to God, because the existence of hell, understood as state of endless suffering, is logically inconsistent with God's love and omnipotence. Nonetheless, the critical analysis of Talbott's reasoning doesn't show that his universalism is sufficiently justifiable position. Although the emptiness of hell is logically possible, Talbott's argumentation requires accepting more assumptions and resolving additional difficulties.

**K e y w o r d s :** idea of universal salvation, Thomas Talbott, God.