

# Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych

Jarek Dąbrowski\*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E163

## Streszczenie

Według Biblii, Bóg czyni wszystko, co zechce (Psalm 115:3). Nie chce odrzucać na wieki (Lam 3:31), lecz pragnie zbawienia wszystkich ludzi (1 Tym 2:4). Mimo to doktryna apokatastazy (wiara, że zbawieni będą wszyscy) często budzi sprzeciw. Uważa się, jakoby była nie do pogodzenia ze sprawiedliwością Boga, z wolną wolą człowieka; że odbiera motywację do nieczynienia zła; że Kościół ją potępił, a Biblia mówi o wiecznym piekle. W niniejszej pracy podjęto próbę odparcia tych i innych zarzutów, oraz pokazania, jak pogodzić apokatastazę z jej werbalnym zaprzeczeniem, „inferyzmem” (wiarą w realną groźbę potępienia). W tym celu podano argumenty za tym, że wieczność piekła może być nie tyle obiektywna, ile subiektywna: potępiona osoba jest pewna, że piekło to dla niej stan niezmienny, już ostateczny – ale myli się. Rozróżnienie wieczności obiektywnej od subiektywnej pozwala przyjąć wiarę w powszechne zbawienie bez odrzucenia sensu nadawanego potępieniu przez niektóre fragmenty Biblii, nauczanie Magisterium i Tradycję. Dla sprecyzowania argumentacji sformułowano zarysy teorii osoby, wolności woli, sprawiedliwości, dobra i zła. Uzasadniono też, że odrzucając apokatastazę zaprzecza się podstawowym atrybutom Boga (wszechmoc, sprawiedliwość, miłość) i neguje się wolność woli stworzeń. Przedstawione podejście, o ile jest poprawne, może przyczynić się do odwrócenia moralnie wieloznacznych konsekwencji soboru konstantynopolańskiego II dla teologii katolickiej.

## Spis Treści

1	Wstęp . . . . .	98
2	Szkic rozumowania . . . . .	99
3	Kluczowe pojęcia . . . . .	100
3.1	Wieczność . . . . .	100
3.2	„Ja”, osoba i osobowość . . . . .	102
3.3	Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność . . . . .	103
3.4	Wolność woli i natura stworzenia . . . . .	109
3.5	Dobro i zło . . . . .	111
4	Model apokatastazy . . . . .	114
5	Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej . . . . .	115
5.1	Wolność woli . . . . .	115
5.2	Sprawiedliwość Boga . . . . .	116
5.3	Motywacja do nieczynienia zła . . . . .	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle . . . . .	116
5.5	Potępienie przez Kościół . . . . .	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy . . . . .	125
6	Wiara czy nadzieja? . . . . .	125
7	Podsumowanie . . . . .	126
	Bibliografia . . . . .	126

\*Adres elektroniczny: jarkowi@yahoo.com; strona internetowa: <http://wujzboj.com>

## 1 Wstęp

**Apokatastaza** to termin pochodzący od greckiego słowa *αποκαταστασις* oznaczającego powrót (do zdrowia, wojska na pozycje wyjściowe, gwiazd na niebie do tego samego położenia, słońca i księżycy do blasku po zaćmieniu), odwrócenie kierunku ruchu (wojsk), odnowienie [1]. Nazwą tą określa się teorię eschatologiczną głoszącą, że w czasach ostatecznych nastąpi trwale zwycięstwo Boga nad złem, polegające na usunięciu wszelkiego grzechu, zła, oraz złych skutków grzechu. Całkowite zwycięstwo oznaczać musi, że każde stworzenie dojdzie ostatecznie do Boga. Czyli – osiągnie zbawienie. Apokatastaza jest wobec tego nazywana także **powszechnym zbawieniem**.

W patrystyce greckiej teoria apokatastazy pojawiła się u Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215), w dziele „Stromata” [2, VII.2, VII,16], a następnie została rowinięta przez Orygenesusa (ok. 186 – 254) w jego dziele „De Principiis” [3]. Poglądów Orygenesusa bronił później Pamfil z Cezarei (ok. 240 – 309), biskup i męczennik [4, 5]. Podobnie św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335 – po 394) przyjmował możliwość powszechnego zbawienia.

Tradycyjne teorie apokatastazy, w których „powrót do stanu początkowego” wiąże się z przekonaniem, że ludzie są duszami ukaranymi cielesnością za grzechy popełnione przed narodzeniem, oraz apokatastaza rozumiana jako wejście do Nieba grzeszników, demonów i szatana, zostały potępione dekretami cesarza Justyniana i Soboru Konstantynopolitańskiego II w 543 i 553 roku. W tej sytuacji, wiara w powszechność zbawienia lub choćby w możliwość powszechnego zbawienia praktycznie zniknęła z chrześcijańskiej teologii. Zastąpił ją **infernyzm**, tj. wiara - ocierająca się momentami o (heretycką przeciw) doktrynę predestynacji do dobra i do zła - w to, że nie ma możliwości, aby wszyscy zostali zbawieni.

Wiara w powszechność zbawienia, choćby w postaci nadziei na zbawienie wszystkich, powróciła dopiero wraz z pojawieniem się Reformacji. Bodajże pierwszym pokonstantynopolskim teologiem katolickim argumentującym za taką nadzieją publicznie i bez narażenia się na potępienie był zaś zmarły w 1988 roku Hans Urs von Balthasar [6].

W styczniu 1978 roku, ks. prof. Wacław Hryniewicz, kierownik Katedry Teologii Prawosławnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, opublikował tekst zatytułowany „Nadzieja powszechnego zba-

wienia. Rozważania nad tradycją wschodnią” [7]. Autor omówił obecną w prawosławnej teologii nadzieję, że piekło jest i pozostanie puste i porównał tę nadzieję z dominującym w katolickim nauczaniu infernyzmem. Zwrócił też uwagę na wspólną odpowiedzialność chrześcijan za losy każdego człowieka, wyrażoną przez prawosławnego filozofa i teologa z początku XX wieku, Nikołaja Bierdiajewa:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem; „Kainie, gdzie jest twój brat Abel?” Zakończy się ona innym pytaniem Boga: „Abelu, gdzie jest twój brat Kain?”

(Bierdiajew, za [7, str. 28])

Na koniec zaś stwierdził:

Kto jest w niebezpieczeństwie lekkomyślnego nadużycia nieskończonej powagi życia oraz własnej odpowiedzialności [za wszystkich; przyp. mój] – otrzymuje w Piśmie Świętym ostrzeżenie o możliwości potępienia; jego zbawienie nie jest z góry gwarantowane. Natomiast ten, kto narażony jest na niebezpieczeństwo zwątpienia w nieskończoną powagę osobistej odpowiedzialności – otrzymuje w Piśmie Świętym nadzieję, że możliwe jest zbawienie każdego człowieka. Łaskawość i dobroć Boga nie zna żadnych granic.

(Hryniewicz [7, str. 30])

Artykuł Hryniewicza otworzył dyskusję prowadzoną na łamach polskiej prasy katolickiej przez co najmniej dwadzieścia lat [8]. W latach 1991 i 1992 Sekcja Dogmatyczna Teologów Polskich debatowała nad tezami Hryniewicza. Niektórzy domagali się bowiem, aby władze kościelne zakazały głoszenia takich poglądów. Do sformułowania żadnego zakazu jednak nie doszło. Natomiast w wydanej po raz pierwszy w 1994 roku książce „Przekroczyć próg nadziei”, papież Jan Paweł II napisał:

Potępienie wieczne jest z pewnością zapowiedziane w Ewangelii. O ile jest ono jednak realizowane w życiu pozagrobowym? To ostatecznie wielka tajemnica. Nie da się jednak zapomnieć, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2,4).

(Jan Paweł II [9, str. 72])

Już kilkanaście lat wcześniej, Jan Paweł II wyraził się zresztą jeszcze mocniej:

Chrystus jest dobrym pasterzem, bo zna człowieka: każdego i wszystkich. Zna go przez tę jedyną wiedzę paschalną. Zna nas, gdyż nas odkupił. Zna nas, ponieważ „zapłacił za nas”: jesteśmy odkupieni za ogromną cenę.

Zna nas doświadczeniem i najbardziej „wewnętrznym” poznaniem, takim samym, jakim on, Syn, zna i obejmuje Ojca i, w Ojcu, obejmuje nieskończoną prawdę i miłość. I uczestnicząc w tej prawdzie i w tej miłości, stwarza nas na nowo, w samym sobie, synów swego przedwiecznego Ojca; uzyskuje raz na zawsze zbawienie człowieka: każdego człowieka i wszystkich, tych, których nikt nie wyrwie z jego ręki. Rzeczywiście, kto mógłby mu ich wyrwać?

/.../ Kościół ogłasza nam dzisiaj paschalną pewność odkupienia. Pewność zbawienia<sup>1</sup>. (Jan Paweł II [10])

Jan Paweł II nie omieszkiał też uczynić Hansa Ursa von Balthasar w maju 1988 r. kardynałem.

Artykuł niniejszy pomyślany jest jako przyczynek do rozwijającej się od dziesięcioleci (a nawet od z górą półtora tysiąca lat) dyskusji o apokatastazie, będącej w rzeczywistości dyskusją o Bogu jako o Istocie wszechwiedzącej, miłującej i absolutnie dobrej. Wiara w takiego Boga nie daje się pogodzić z wiarą w piekło wieczne tak, jak Niebo. Moim celem jest pokazanie, że pomiędzy wiarą w zbawienie dla wszystkich, a tradycyjną w nauce katolickiej wiarą w wieczne piekło nie leży jednak, wbrew pozorom, nieprzekraczalna przepaść. Różnica między nimi ma podłoże głównie werbalne, biorące się z nieprecyzyjności języka, ze zmian, jakim ulegają w miarę upływu czasu sposoby wyra-

żania myśli i emocji, oraz z tych emocji, na jakie umysł człowieka przetwarza werbalne niezgodności, jeśli dotyczą one spraw podstawowej wagi.

Chciałbym też zaznaczyć, że przedstawiam tu tylko refleksję w sensie określonym w dokumentach soborowych:

Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolickość, a zarazem i apostołskość Kościoła. /.../ [Teologowie katolicki] niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. (Vaticanum II [11, DE 4 i 11])

Na koniec uwaga techniczna: Odnosząc się do dokumentów kościelnych z pierwszych kilkunastu wieków istnienia Kościoła, będę w miarę możliwości stosował numerację opartą na zbiorze „Enchiridion Symbolorum” Heinricha Denzinger [12], podając ją dla wygody Czytelnika zarówno w systemie nowym (Denzinger-Schönmetzer: DS [13]) jaki i starym (Denzinger: D [14]).

## 2 Szkic rozumowania

Analizę rozpoczyna uczynione w celu uniknięcia błędu ekwiwokacji<sup>2</sup> uściślenie podstawowych pojęć

<sup>1</sup>Cristo è il buon pastore perché conosce l'uomo: ognuno e tutti. Lo conosce con questa unica conoscenza pasquale. Ci conosce, perché ci ha redenti. Ci conosce, perché “ha pagato per noi”: siamo riscattati a grande prezzo.

Ci conosce con la conoscenza e con la scienza più “interiore”, con la stessa conoscenza con cui egli, Figlio, conosce e abbraccia il Padre e, nel Padre, abbraccia la verità infinita e l'amore. E, mediante la partecipazione a questa verità e a questo amore, egli fa di nuovo di noi, in se stesso, i figli del suo eterno Padre; ottiene, una volta per sempre, la salvezza dell'uomo: di ogni uomo e di tutti, di coloro che nessuno rapirà dalla sua mano... Chi, infatti, potrebbe rapirli?

/.../ La Chiesa ci annuncia oggi la certezza pasquale della redenzione. La certezza della salvezza. [10]

<sup>2</sup>Ekwiwokacja to błąd biorący się z niejednoznaczności terminologii i polegający na tym, że podczas rozumowania korzysta się z innego znaczenia słowa, niż znaczenie występujące w przesłankach. Standardowe przykłady tego błędu są proste („Skoro miejscowy powiedział, że stąd droga jest już prosta, coś musi być nie tak z tym drogowskim pokazującym, że mamy skręcić”), ale w rzeczywistości błąd ten bywa bardzo subtelny. Wiąże się to z tym, że niektóre słowa mają odcienie znaczeniowe zależne od kontekstu.

(wieczność, osoba, wolność woli, sprawiedliwość, dobro i zło – rozdział 3). Następnie przedstawiona zostanie teoria potępienia i zbawienia (rozdział 4), a na jej przykładzie rozważona będzie możliwość pogodzenia apokatastazy z Biblią i dogmatyką katolicką. Rozdział 5 poświęcimy omówieniu i oddaleniu głównych zarzutów stawianych apokatastazie, a w rozdziale 6 wyjaśnimy, w jakim sensie można mówić o pewności, a w jakim o nadziei zbawienia powszechnego.

Ostatecznym wnioskiem tych rozważań jest, że wiary w apokatastazę nie można odrzucić, nie odrzucając przy tym podstawowych prawd wiary (rozdział 5.6). Przyjęcie apokatastazy jest tak czy owak wyrazem wiary i nadziei, a nie skutkiem zdobytej wiedzy (rozdział 6): nikt z nas nie wie, jaki jest Bóg. Kto jednak wierzy, że Bóg jest wszechmocną miłością, ten nie musi do tej wiary dodawać jeszcze nadziei na apokatastazę; apokatastaza jest bowiem koniecznym elementem każdej teologii, która mówi o wierze w takiego Boga.

### 3 Kluczowe pojęcia

#### 3.1 Wieczność

Będziemy rozróżniali trzy kategorie wieczności: wieczność absolutną, wieczność subiektywną i wieczność formalną. Kategorie te nie są rozłączne, tzn. przynależność do jednej z nich nie wyklucza przynależności do żadnej innej. W każdym przypadku wieczność oznacza trwanie bez końca.

Trwanie jest **absolutnie wieczne**, jeśli dotyczy rzeczywistego procesu lub stanu i nie ma końca w sensie absolutnym: brak jest jakiegokolwiek możliwości przerwania tego procesu albo zmiany tego stanu. Stwierdzić, że trwanie czegoś jest wieczne w sensie absolutnym, może tylko istota wszechwiedząca<sup>3</sup>. Z punktu widzenia istoty niewszechwiedzącej (czyli z jedyne punktu widzenia dostępnego nam), uznanie czegoś za wieczne w sensie absolutnym jest zawsze wynikiem wiary<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>**Wszechwiedza** jest tym, co pozwala bezbłędnie ustalić wartość logiczną dowolnej tezy, przy czym bezbłędność znaczy tu, że nie zajdzie sytuacja sprzeczna z wynikiem tego ustalenia.

<sup>4</sup>**Wiara** jest uznaniem czegoś za prawdziwe bez podania pełnego dowodu prawdziwości. Przyjęcie prawdziwości dowolnej tezy o charakterze światopoglądowym (w tym, dowolnej tezy religijnej) ma u podłoża akt wiary, gdyż dla oceny prawdziwości tezy o takim charakterze potrzeba dokonać oceny prawdziwości założeń niezbędnych do przeprowadzenia dowodu, co jest z kolei niemożliwe bez czynienia założeń wyższego rzędu, tj. bez budowania metateorii.

<sup>5</sup>**Wiedza** jest uznaniem czegoś za prawdziwe na skutek podania pełnego dowodu prawdziwości. Dowód taki jest możliwy jedynie w przypadku, gdy dopuszczalne jest sformułowanie go na podstawie założeń. Sytuacja taka zachodzi w naukach ścisłych, na przykład, w matematyce. Prawdziwość jest wtedy rozumiana jako prawdziwość w ramach wyznaczonych przez te założenia i przez to dowód jest rozumiany jako pełny jeśli przeprowadzony został w tych ramach. Innymi słowy, pełnym dowodem jest już dowód w ramach teorii, dowód w ramach metateorii nie jest wymagany.

Trwanie jest **formalnie wieczne**, jeśli uznanie niemożności pojawienia się końca wynika z konwencji lub z przyjętego modelu. Na przykład, fala  $A(\vec{x})$  rozchodząca się ściśle według wzoru

$$A(\vec{x}) = A_0 \sin(\vec{k}\vec{x} - \omega t),$$

gdzie  $A_0$  jest amplitudą,  $\vec{k}$  jest wektorem falowym opisującym kierunek rozchodzenia się fali i jej długość,  $\vec{x}$  jest wektorem położenia w przestrzeni,  $\omega$  jest częstotliwością kołową, a  $t$  jest czasem, jest formalnie wieczna: z jej definicji wynika, że nie może mieć początku ani końca. Uznanie za formalnie wieczne może być więc wynikiem ludzkiej wiedzy<sup>5</sup>.

Trwanie jest **subiektywnie wieczne**, jeśli jest odczuwane jako wieczne. Uznanie aktualnie obserwowanego stanu lub procesu za trwający subiektywnie wieczne nie wymaga ani wiary, ani wiedzy. Jest to odczucie. Odczucie zaś nie musi być samo w sobie refleksyjne, choć może być skutkiem przemyśleń i/lub uzyskanej informacji.

W języku potocznym pojęcie wieczności występuje zazwyczaj w sensie subiektywnym. Słowo „wieczność” używane jest w tym znaczeniu zarówno przez profesjonalnych autorów i tłumaczy:

Jednych ust trzeba! Skądbym wieczność całą pił napój szczęścia ustami mojemu

(A. Asnyk, „Jednego serca” [15])

Zdawało się, że minęła cała wieczność. Matt stał osłupiały.

(A. Horowitz, „Krucze wrota” [16])

jak i w mowie potocznej:

PILOT: Mamy mało paliwa. Pilnie prosimy instrukcje... WIEŻA: Jaka jest wasza pozycja? Nie ma was na radarze! PILOT: Stoimy na pasie nr 2 i już całą wieczność czekamy na cysternę.

(Anonim [17])

W końcu, po tym, jak minęła wieczność, dojeżdża mój partner. Jest straszliwie zmęczony, bo musiał podchodzić po mokrej linie, na zacinających się węzełkach.

(B. Kowalski [18])

Subiektywne odczucia decydują o ludzkim samopoczuciu i zachowaniu. Szczególnie wyrazistej ilustracji wpływu subiektywnych odczuć na ludzkie samopoczucie i zachowanie dostarczył stanfordzki eksperyment więzienny, przeprowadzony przez psychologów Stanford University w 1971 roku na grupie ochotników, zwyczajnych studentów bez kryminalnej przeszłości i bez odchyłeń od psychicznej normy [19, 20]. Podzielono ich losowo na strażników i więźniów, a następnie umieszczono w pomieszczeniach uniwersyteckich ukształtowanych na więzienie. Zadaniem strażników było utrzymanie porządku w więzieniu. Zapewniono wszelkie pozory realności, do tego stopnia, że uczestnicy wylosowani na więźniów zostali zaarrestowani przez policję, przedstawiono im kryminalne zarzuty, skuto ich w kajdanki i odstawiono do „więzienia”, gdzie zostali odwziesni, ubrani w więzienną koszulę i zamknięci w celach. Zachowanie się całej grupy obserwowano z ukrycia.

Eksperyment zaplanowano na dwa tygodnie. Pierwszego dnia uczestnicy traktowali wszystko jako grę, starając dostosować się do nowej sytuacji. Jednak już nazajutrz pojawiły się realne konflikty, szybko eskalujące i „rozwiązywane” przez strażników w coraz bardziej brutalny, wręcz sadystyczny sposób. Co ważniejsze, więźniowie doszli do wniosku, że niezależnie od wszystkiego, nie wydadzą się z więzienia przed końcem eksperymentu:

Podczas następnego odliczania więźniów nr 8612 powiedział do innych więźniów „nie możecie stąd wyjść, nie da się przerwać eksperymentu”. To była dla nich naprawdę przytłaczająca wiadomość, zwiększająca ich poczucie bycia uwięzionymi. (P. G. Zimbardo [19])

Jeden ze studentów, który szczególnie źle znosił eksperyment i którego badacze postanowili wobec tego trzeciego dnia zwolnić, zareagował tak, jakby był rzeczywistym więźniem:

Przekonaliśmy go, by wyszedł ze swej celi /.../. Gdy z nami rozmawiał,

załamał się i zaczął histerycznie płakać /.../. Zdjąłem łańcuch z jego nóg, czapkę z jego głowy /.../. Powiedziałem, że przyniosę mu jedzenie, a potem odwiedzimy lekarza.

Kiedy to robiłem jeden ze strażników ustawił pozostałych więźniów w szeregu i kazał im głośno powtarzać: „Więzień nr 819 jest złym więźniem. Przez to co zrobił więzień nr 819, w mojej celi jest bałagan, panie Władzo.” Wykrzyczeli to kilkakrotnie, jednym głosem.

Jak tylko zorientowałem się, że nr 819 może słyszeć te śpiewy, pognąłem z powrotem do pokoju, gdzie go zostawiłem. Zostałem tam płaczącego rzewnie chłopca słuchającego, jak inni więźniowie wykrzykują, że jest złym więźniem. /.../

Zasugerowałem, byśmy wyszli, ale odmówił. Przez łzy, powiedział, że nie może wyjść, bo inni więźniowie nazwali go złym więźniem. Mimo że był chory, chciał wrócić i udowodnić, że nie jest złym więźniem.

Wtedy powiedziałem „Słuchaj, nie jesteś nr 819. Jesteś [jego imię], a ja nazywam się dr Zimbardo. Jestem psychologiem, nie dyrektorem więzienia, a to nie jest prawdziwe więzienie. To tylko eksperyment, a to są studenci, a nie więźniowie, tak jak ty. Chodźmy.”

Momentalnie przestał płakać, popatrzył na mnie jak małe dziecko obudzone z koszmaru i odpowiedział: „Dobrze, chodźmy”. (P. G. Zimbardo [19])

Podobnie zachowali się następnego dnia inni uczestnicy, którzy uważali, że mają podstawy do „zwolnienia warunkowego” i którym urządzono „komisję zwolnień”. Eksperyment przerwano w szóstym dniu; kontynuację uznano za niebezpieczną i niemoralną. Kilka dni wystarczyło, by drastycznie odmienić zachowanie ludzi, zasadniczo wiedzących przecież, że uczestniczą w eksperymencie. Subiektywne wrażenie okazało się tak silne, że zdominowało rzeczywistość i więźniów i strażników, doprowadzając tych drugich do sadyzmu, a tych pierwszych – do załamania psychicznego.

Można wobec tego uznać za dobrze uzasadnioną tezę, że to subiektywne odczucia – w tym subiek-

tywne odczucie wieczności<sup>6</sup> – są odpowiedzialne za zachowanie i samopoczucie człowieka. Z tego też powodu można uznać za dobrze uzasadnioną tezę, że z punktu widzenia osoby potępionej nie ma różnicy między jakąkolwiek chwilą spędzoną w absolutnie wiecznym piekle i analogiczną chwilą spędzoną w subiektywnie wiecznym piekle. Przypomnijmy: absolutnie wieczne piekło różni się od subiektywnie wiecznego tym, że z tego pierwszego nie można nigdy się wydostać, natomiast to drugie można opuścić w każdej chwili, lecz potępiony w to nie wierzy i jest przekonany, że przed nim jest już tylko nieskończoność potępienia<sup>7</sup>.

Tu przypomnieć wypada, że także Hryniewicz w wielu miejscach podkreśla, że wieczność Nieba, wieczność życia zbawionego i wieczność piekła, wieczność potępienia – nie są tymi samymi wiecznościami [23, str. 79 i 112]. Podobnie pisze von Balthasar: Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania wyboru przeciw Bogu i wybór ten może się wydawać człowiekowi ostateczny [24]; por. przekład cytowany przez Hryniewicza [23, str. 85-86].

### 3.2 „Ja”, osoba i osobowość

Chociaż pytania o to, co znaczy „być osobą” i skąd bierze się tożsamość jednostki, należą do najstarszych problemów filozoficznych, do dziś nie straciły one aktualności. Historyczny ich przegląd nie jest jednak celem tej pracy; zainteresowany Czytelnik może zajrzeć, na przykład, do artykułu Raymonda Martina i Johna Barresi [25], opisującego tę historię począwszy od starożytnej Grecji a skończywszy na późnym XX wieku, gdy zainteresowanie akademickiej filozofii tymi sprawami skupiło się na pytaniu o związek odczuwania przez jednostkę swojej tożsamości z walką o przetrwanie [26].

Na potrzeby rozważań o zbawieniu i potępieniu należy tak zdefiniować pojęcie „ja”, by było ono zgodne z treścią, jaką człowiek na podstawie własnego doświadczenia postrzega w swym istnieniu<sup>8</sup>. Zbawienie i potępienie dotyczą właśnie tego mojego własnego istnienia, dotyczą świadomości rozumianej jako ta substancja, której jestem świadomy i którą mogę nazwać słowem „ja”. O tej substancji mówił Philonius w „Dialogach” Berkeleya:

Jak często muszę powtarzać, że znam moje własne istnienie i jestem jego świadomy; i że nie jestem moimi ideami, lecz czymś innym, myślącą, aktywną substancją, która postrzega, wie, chce i posługuje się ideami<sup>9</sup>

(G. Berkeley [28, str. 117])

Możliwe są zatem dwa podejścia do subiektywnego: skłaniające się ku opisowi behawiorystycznemu, oraz kładące nacisk na świadomość. W obu występuje coś, co można nazwać **osobowością** (sposób myślenia, sposób reagowania na bodźce, pamięć, itp.<sup>10</sup>) i coś, co można nazwać **osobą** (obserwator świadomy własnego istnienia).

Podejście behawiorystyczne kładzie nacisk na osobowość. „Ja” określone przez osobowość nazwijmy dla wygody **jestestwem**. W tym przypadku, „ja” identyfikuje się z najszerszej rozumianymi PRZEŻYCIAMI, stając się czymś zmiennym, choć zazwyczaj posiadającym w miarę stabilne jądro. Obecność osoby - rozumianej jako obserwator nadający świadomością swego istnienia i swych przeżyć uchwytne sens tym przeżyciom i temu istnieniu - pozostaje w cieniu. W ekstremalnym przypadku, obserwator taki może zostać uznany za coś nieokreślonego<sup>10</sup>, zaś pojęcie osoby stanie się

<sup>6</sup>Jak pisała Wisława Szymborska (ateistka), nie ma takiego życia, które choć przez chwilę nie było nieśmiertelne [21].

<sup>7</sup>W latach 70 zeszłego stulecia, w niektórych stanach USA, w tym w także Kalifornii, sądy wydawały wyroki „rehabilitacyjne”: termin zwolnienia nie był podany w wyroku, lecz decydowała o nim komisja (Adult Authority), która na bieżąco oceniała, czy więzień dostatecznie poprawił swoją kondycję psychiczną i socjalną i czy ryzyko recydywy jest dostatecznie niskie. Inwestygacje szeregu buntów więziennych pokazały, że jedną z głównych przyczyn cierpienia więźniów była właśnie nieznamość daty wyjścia na wolność [22, str. 39].

<sup>8</sup>Już Campbell podkreślał, że „ja” i „osoba” nie są używane w literaturze w jednoznacznym znaczeniu [27, str. 93-94].

<sup>9</sup>How often must I repeat, that I know or am conscious of my own being; and that I myself am not my ideas, but somewhat else, a thinking, active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas? [28, str. 117]

<sup>10</sup>Znamienne jest, że także Olsen, uważający pojęcie „ja” za niezrozumiałe, nie omieszkiał zaznaczyć, iż rozumie, co znaczy „ja myślę”. Nie rozumie natomiast, co znaczy, że „ja” myśli: „I hope it will be obvious that I have no quarrel with the word 'self' as it appears within reflexive pronouns or as a prefix (or even as it appears in idioms such as 'self and other', which, I take it, means nothing more than 'oneself and other beings'). I understand well enough what it means to say that Jane burned or contradicted herself, or that Fred lacks self-control or is self-taught. But I don't understand what it could mean to say that you and I might exchange selves, or that a human being may have more than one self, or that the self is unobservable or doesn't exist—or at least not without some special explanation of what the word 'self' means here. Likewise, I understand what it means to say that I am thinking, but not what it means to say that the I (or the "I", as it often appears) is thinking.” [29, przypis 1]

czysto gramatyczne lub behawiorystyczne. Świadomość własnego istnienia oznacza wtedy jedynie **świadomość behawiorystyczną**, czyli pewien wzór zachowań obiektu. Na przykład, rozpoznawanie własnego odbicia w lustrze.

Dostrzeżenie przejawów świadomości behawiorystycznej jest w praktyce jedyną przesłanką pozwalającą uznać, że z czymś postrzeganym jako należące do świata zjawisk zmysłowych związana jest świadomość. Nie jest przy tym istotne, czy świadomość tego czegoś jest rozumiana behawiorystycznie, czy inaczej (tak, jak opisano poniżej).

Drugie podejście kładzie nacisk na osobę. „Ja” określone przez osobę nazwijmy **jaźnią**. „Ja” identyfikuje się teraz z OBSERWATOREM świadomym własnego istnienia. Tak określone „ja” jest wobec tego czymś niezmiennym, przynajmniej z formalnego punktu widzenia<sup>11</sup>. Świadomość rozumiana jest tu już nie behawiorystycznie (behawiorystyczne rozumienie jaźni odpowiada pierwszemu podejściu, czyli identyfikacji „ja” z jestestwem), lecz jako coś postrzeganego subiektywnie.

Jaźń jest postrzegana bezpośrednio. *Jaźń jest postrzegana jako subiektywne „istnienie”*. Można powiedzieć, że jest ona rzeczownikową formą przeżycia „istnienie”, obecnego w każdym innym przeżyciu. Te inne przeżycia nie wpływają przy tym na istotną treść, zawartą w „istnienie”. Nadają natomiast tej treści konkretną oprawę. Jaźń jest przez nie definiowana i dzięki nim postrzegana, ale nie jest ich zbiorem. Jest tym, co Kant nazywał „Ich denke” [30, str. 136].

Nie ma i nie może być jaźni bez jestestwa, jak też nie ma i nie może być jestestwa bez jaźni. Podobnie nie może istnieć obserwator bez obserwowanego i obserwowane bez obserwatora<sup>12</sup>. Osoba

jest zawsze związana z jakąś osobowością [31], choć sama osobowością nie jest: zmiany w osobowości nie oznaczają, że zmienia się osoba, ale usunięcie osobowości oznaczałoby usunięcie osoby. Mówiąc zarówno o sobie, jak i o innych, człowiek mówi albo o bycie niezmiennym, albo o bycie zmiennym, w zależności od tego, czy identyfikuje się on z jaźnią (poprzez samoświadomość), czy z jestestwem (poprzez osobowość). W każdym jednak przypadku, człowiek obserwujący świat swoich wrażeń zmysłowych może rozpoznać obecność innej osoby jedynie behawiorystycznie: poprzez wzory zachowań, rozpoznawane przez niego wśród wrażeń zmysłowych, jakie do niego docierają. Natomiast możliwość własnego zbawienia może człowiek rozpatrywać tylko w odniesieniu do własnej jaźni; dopiero wnioski wynikające z takich rozważań można rozszerzać na innych ludzi – inne jaźnie.

### 3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność

*Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze.* Tak brzmi druga z sześciu prawd wiary, których dzieci uczą się na katechezie. Katechizm Kościoła Katolickiego zwraca jednak, za św. Tomaszem z Akwinu [32, II-II.1.2.2, str. 12], uwagę na to, że Kościół Katolicki wierzy „nie w formuły, lecz w rzeczywistości, które one wyrażają i których wiara pozwala nam «dotknąć»” [33, kanon 170]. Zdaniem niektórych – na przykład, Dariusza Kowalczyka, prowincjała Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego – pozwala nam to utrzymywać, że takie sformułowania są „dzieckiem swego czasu i jako takie wyrażają nie tyle istotę Ewangelii, co raczej jakies uwarunkowane historycznie jej rozumienie<sup>13</sup>” [34].

<sup>11</sup>Obserwator jest tym, co łączy różne przeżycia w jedną całość. Obserwator jest więc zawsze ten sam: na mocy konstrukcji, obserwowane przeżycia są przeżyciami tego samego obserwatora. Gdyby bowiem jakies przeżycia były przeżyciami nie obserwatora A, lecz obserwatora B, z definicji nie byłyby połączone z przeżyciami obserwatora A, co oznacza, że nie byłyby przez obserwatora A postrzegane. Naturalnie, nie dowodzi to tego, że wydarzenia zapisane w pamięci obserwatora A były rzeczywiście kiedyś przeżywane przez niego „na jawie”, tj. że nie powstały w jego wyobraźni lub że nie zostały do jego pamięci przeniesione z pamięci obserwatora B. Jednakże nie ma powodu, aby podejrzewać, że takie procesy rzeczywiście nieustannie zachodzą w stopniu uniemożliwiającym przypisanie obserwatorowi A jakkolwiek rozumianej stałości. Gdy warto mówić o obserwatorze, należy więc przyjąć prostszy z tych modeli i uznać, że formalna niezmiennosc obserwatora A bierze się z jego rzeczywistej niezmiennosci, a nie ze złudzenia.

<sup>12</sup>Istnienie czegoś takiego byłoby przede wszystkim istnieniem w jakimś innym znaczeniu słowa „istnienie”, niż to obecne w wyrażeniu „ja istnieję”, czyli niż to nadające znaczenie istnieniu jaźni (obserwatora), o którym mówimy.

<sup>13</sup>O. Kowalczyk pisze dalej: „Zauważmy, że o ile w centrum Ewangelii stoi zdanie Bóg jest miłością (1 J 4, 8), to w sześciu prawdach wiary słowo «miłość» w ogóle się nie pojawia. Akcentuje się natomiast sąd, sprawiedliwość, karę i nagrodę. Śmiałoby się twierdzić, że inicjacja dzieci w chrześcijaństwo byłaby bardziej owocna, gdyby nie kazano im uczyć się na pamięć, że «Bóg jest sędzią sprawiedliwym». Trudności z doświadczeniem Boga jako miłującego Ojca są jednak znacznie poważniejsze niż katechizmowa formułka. /.../ Często negatywne doświadczenia życiowe rzutują na nasz obraz Boga. Wyobrażenia i skojarzenia, które nam zostały niejako «wdrukowane» w dzieciństwie, pozostają gdzieś w nas, choćby w podświadomości, i wpływają na nasze uczucia i reakcje.”

Można tu dodać, że użyte w szkolnej formułce słowa „sprawiedliwość”, „nagroda” i „kara” niewątpliwie niosą ze sobą istotne odniesienia do treści znanych nam, dorosłym, z codziennego życia. Do tych treści postaramy się teraz dotrzeć.

Pojęcie sprawiedliwości funkcjonuje, tak języku potocznym jak i w żargonie filozoficznym, w przynajmniej dwóch znaczeniach [35, V 2.1130b30–1131a9], które chociaż mogą być powiązane z tym samym rozumieniem sprawiedliwości jako cnoty, są jednakże fenomenologicznie różne, to znaczy, odnoszą się do sytuacji i działań należących do różnych kategorii. Jedno dotyczy sprawiedliwego podziału jakichś dóbr, których ilość jest ograniczona, i/lub obowiązków, które muszą być komuś przydzielone [36, 37]. Drugie dotyczy sposobu wyciągania konsekwencji ze złego lub dobrego postępowania [22, 39–42]. Być może właśnie z przekonania, że oba rodzaje sprawiedliwego postępowania są wynikiem działania tej samej cnoty, bierze się przekonanie, że kara jako konsekwencja złego postępowania i nagroda jako konsekwencja dobrego postępowania są zawsze rodzajem odpłaty: sprawiedliwym (w sensie sprawiedliwego podziału dóbr) wyrównaniem bilansu w swoistym rachunku krzywd:

/.../ jeśli ktoś zadał, a ktoś inny odniósł ranę lub ktoś zabił, a ktoś inny zginął, to zachodzi nierówność między czynem jednego a doznaniami drugiego; sędzia jednak usiłuje usunąć za pomocą kary nierówność umniejszając zysk [sprawcy]

(Arystoteles [35, V.4.1132a7–10])

Przekonanie, że sprawiedliwa kara jest godziwą odpłatą za wyrządzoną krzywdę, jest na tyle głęboko zakorzenione w naszym myśleniu, że wyliczając możliwe odpowiedzi na pytanie „Dlaczego należy karać złoczyńców?”, Barbara Hudson już na pierwszym miejscu umieściła odpowiedź: „Bo na to zasługują” [22, str. 3]. Naturalnie, obok innych powodów, dla których wydanie wyroku skazującego może być właściwym rozwiązaniem.

Może się to wydawać o tyle zaskakujące, że w zasadzie wszyscy mają pełną świadomość, iż kara jest złem. Już Arystoteles, objaśniając wyrównywanie rachunków przez sędziego, podkreśla, że

/.../ zysk jest większą ilością dobra, a mniejszą ilością zła, a straty – przeciwnie [mniejszą ilością dobra, a większą zła; przyp. tłumacza].

(Arystoteles [35, V.4.1132a15–16])

Ponad dwa tysiące lat później Jeremy Bentham, twórca utylitarnej teorii kary, napisze wprost:

Karę można zdefiniować. Jest to zło, jakiego doznaje jednostka na skutek bezpośredniej intencji innej jednostki i które jest odpłatą za pewne domniemane działanie lub domniemane zaniechanie działania. /.../ Kara jest więc złem, fizycznym złem. Albo bólem, albo utratą przyjemności, albo czymś innym dotyczącym sytuacji lub kondycji strony dotkniętej karą i będącym bezpośrednią przyczyną takiego bólu lub utraty przyjemności<sup>14</sup>.

(Bentham [40, str. 2])

Jak jest możliwe, żeby wyrządzanie zła uważać za cnotę? Jest tu wyraźny rozdźwięk, widoczny chociażby w tym, że wykonawca kary – kat, strażnik więzienny – bywał i bywa postrzegany w społeczeństwie jako uosobienie zła. Jednak za uosobienie zła nie uważa się sprawiedliwego sędziego – zleceniodawcy kary, czyli przecież zleceniodawcy zła.

Już Platon uważał sprawiedliwość za coś, co nie wiąże się wprost ze skutkami działania, lecz wyznacza jego kierunek [43, IX.863a]. Sprawiedliwe działanie może spowodować szkody, ale według Platona nie dzieje się wtedy niesprawiedliwość (nawet wywołana niechcący), jeśli tylko człowiek tak działający jest przekonany, że postępuje w sposób najlepszy z możliwych. Podobnie Arystoteles, omawiając pojęcie sprawiedliwości, zwraca uwagę na intencję, nie wyłącznie na skutki (np. [35, V.2.1130a25–29, V.8.1135a16–20]).

Przyjrzyjmy się więc takim intencjom, aby zrozumieć zarówno, dlaczego czynienie zła może być uważane przez ludzi za cnotę, oraz czy przenosi się to na Boga. Czyli, czy sprawiedliwy Bóg może być zleceniodawcą złego, podobnie jak zleceniodawcą złego może być sprawiedliwy ludzki sędzia.

Powody wymierzania kar, wyliczone przez Barbarę Hudson, można podzielić na dwie grupy:

<sup>14</sup>Punishment may be defined — an evil resulting to an individual from the direct intention of another, on account of some act that appears to have been done, or omitted. /.../ Punishment then is an evil — that is, a physical evil; either a pain, or a loss of pleasure, or else of that situation or condition of the party affected, which is the immediate cause of such pain or loss of pleasure. [40, str. 2]



## 1. Powody rewindykacyjne

- (a) Dać przestępcy, na co zasłużył (odwet);
- (b) Dać ofierze zadośćuczynienie;
- (c) Zapewnić ofiarę, że społeczeństwo przejmuje się jej losem;

## 2. Powody zapobiegawcze

- (a) Zniechęcić przestępców do recydywy;
- (b) Zniechęcić innych do przestępczości;
- (c) Chronić społeczeństwo przed osobnikami niebezpiecznymi lub nieuczynymi;
- (d) Nauczyć ludzi, by przestrzegali prawa.

Z trzech powodów rewindykacyjnych tylko pierwsze dwa wymagają istnienia bilansu krzywd. Jeśli zaś satysfakcję ofiary z samego faktu ukarania przestępcy zaliczyć nie do zadośćuczynienia, lecz do odwetu, wtedy metody wyrównywania bilansu „z odwetu” i „z zadośćuczynienia” różną się jakościowo. Zadośćuczynienie jest ekonomicznym wyrównaniem strat; można go oczekiwać, o ile sytuacja na to pozwala. Natomiast odwet sprowadza się teraz do czystej satysfakcji ze zła dotykającego przestępcę, bo jest przestępcą. Satysfakcja ta jest więc równoważna zemście, tyle, że podniesionej do roli słusznego wyrównywacza rachunku.

Jak zauważa Robert C. Solomon, pragnienie zemsty wchodzi do sprawiedliwego wyliczenia „tego, na co zasłużył sobie przestępca” wraz z ocenami czynionymi na podstawie miłosierdzia i przebaczenia, które hamują mściwość [44, str. 111–112]. Pozostaje jednak faktem, że *poczucie sprawiedliwości zawiera w sobie pragnienie zemsty w takim stopniu, w jakim zawiera w sobie wymóg, aby dać przestępcy zło, na które sobie zasłużył*.

<sup>15</sup>[Punishment] ought only to be admitted in as far it promises to exclude some greater evil. [40, str. 23]

<sup>16</sup>Obie sprawy dotyczyły apelacji do wyroków śmierci. Rozstrzygnięcia Sądu Najwyższego były decydujące najpierw dla praktycznego moratorium na wykonywanie wyroków śmierci (rok 1972, Furman v. Georgia [45]), a następnie dla powrotu do ich wykonywania (rok 1976, Gregg v. Georgia [46]).

<sup>17</sup>The instinct for retribution is part of the nature of man, and channeling that instinct in the administration of criminal justice serves an important purpose in promoting the stability of a society governed by law. When people begin to believe that organized society is unwilling or unable to impose upon criminal offenders the punishment they “deserve”, then there are sown the seeds of anarchy – of self-help, vigilante justice, and lynch law. (From US Supreme Court decisions: Furman v. Georgia, 1972 [45] and 1976: Gregg v. Georgia, 1976 [46] )

<sup>18</sup>Rewindykacyjne podejście (wyrównywanie rachunku) jest niezbędne w praktycznym prawie karnym także dlatego, że czysto użyteczne podejście (zapobieganie przestępstwom) prowadzi do niesprawiedliwych kar (patrz przypis 7). Wprowadzenie „cennika” za przewinienia minimalizuje zarówno dowolności w wymierzeniu wyroków jak i ryzyko, że niezależnie od intencji sędziego, skazany może spędzić dowolnie długi czas w więzieniu nawet za drobne przestępstwo. Ten aspekt podejścia rewindykacyjnego nie jest jednak związany z mściwością, jako że cennik można wprowadzić również wtedy, gdy w bilansie krzywd nie uwzględnia się wymogu zaspokojenia żądzy zemsty. (Por. też analizę odpłaty proporcjonalnej i analogię z pieniądzem w „Etyce Nikomachejskiej” Arystotelesa [35, V.5.1132b21–1133b27]).

Stwierdzając kategorycznie, że kara jest złem, Bentham podkreśla, że z tego właśnie powodu

[kara] jest dopuszczalna tylko w stopniu, w jakim pozwala przypuszczać, że zapobieże jakiemuś większemu złu<sup>15</sup>.  
(Bentham [40, str. 23])

Porównajmy z tą opinią orzeczenie Sądu Najwyższego USA z 1972 roku, powtórzone w 1976 roku<sup>16</sup>:

Instynkt zemsty jest częścią ludzkiej natury i przekierowanie tego instynktu w kryminalny wymiar sprawiedliwości służy ważnemu celowi, wspierając stabilność społeczeństwa rządzonego przez prawo. Gdy ludzie zaczną uważać, że zorganizowane społeczeństwo nie chce lub nie może nakładać na kryminalistów kar, na które ci sobie „zasłużyli”, zasiane zostanie ziarno anarchii: samo-pomocy, sprawiedliwości serwowanej przez strażę obywatelskie, i samosądów<sup>17</sup>.

(US Supreme Court [45, 46])

Sędziowie zauważają tutaj ważną rzecz: niezależnie jak oceniać pragnienie zemsty, jest ono faktem społecznym, z którym umiemy sobie poradzić tylko absorbując je w działaniach wymiaru sprawiedliwości. Przyzwolenie na udział zemsty w bilansie rewindykacyjnym można więc uznać za to mniejsze zło, o którym wspominał Bentham jako o jedynym usprawiedliwieniu dla kary<sup>18</sup>.

Przyzwolenie na „godziwą odpłatę złem za przestępstwo” to więc nie żaden wymóg *cnoty* sprawiedliwości, lecz *mniejsze zło* biorące się z niemożności wyrugowania mściwości. Susan Jacoby przyrównała wręcz takie próby do wiktoriańskich prób wyrugowania seksualizmu [47, str. 12].

Na zakończenie tych ogólnych rozważań warto przytoczyć uwagę Tadeusza Kotarbińskiego, że

zamiar zwalczenia wszelkiej niesprawiedliwości przez popełnienie w tym celu niesprawiedliwości jest zamierzeniem wewnątrznie sprzecznym i pozbawionym możliwości konsekwentnego uzasadnienia.

(Kotarbiński [48, str. 75])

W tej sytuacji można spojrzeć z nieco innej perspektywy na fakt, że w Biblii roi się od makabrycznych scen i odrażających potworności, które traktowane są przez autorów jako wzór cnoty. Jako przykład niech posłuży fragment Psalmu 58:

Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę, myje swoje nogi we krwi niegodziwca. A ludzie powiedzą: „Uczciwy ma nagrodę; doprawdy, jest Bóg, co sądzi na ziemi”. (Ps 58:11–12 [49])

Tego typu sformułowania nie szokują<sup>19</sup>, jeśli przyjmiemy się to rozumienie sprawiedliwości, o jakim mówił Platon: liczy się przekonanie człowieka o prawości postępowania. Te przekonania są zaś uwarunkowane społecznie i kulturowo. Doskonałą ilustracją tej zależności może być historyczny przegląd kar, jakie były stosowane w majestacie prawa [39, 50], a także i bez tego majestatu, na przykład w kulturze południowych stanów USA [51–53]. To, jaka kara będzie uznana za sprawiedliwą, jest określone przez wagę, z jaką w danym społeczeństwie brana jest do bilansu krzywd żądza zemsty, a z jaką wagą – miłosierdzie i przebaczenie. Naturalnie, przejrzanie Biblii pod kątem bilansowania krzywd mściwością i miłosierdziem także dostarcza wielu przykładów takiego uwarunkowania i zmian zachodzących w ludzkiej psychice. Zmian w sumie pozytywnych, ale rzecz jasna nie prowadzących do wyrugowania mściwości, lecz jedynie do tego, że odgrywa ona coraz mniejszą rolę, co z kolei prowadzi do złagodzenia obyczajów.

<sup>19</sup>Słowa Jezusa, które mogą wydawać się analogiczne („Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorzenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce (ελαμφουσιν ος ο ελιος) w królestwie Ojca swego. Kto ma uszy, niechaj słucha!” [49, Mt 13:41–43]), nie należą do tej samej klasy. Mogą bowiem bezpośrednio oznaczać, że w niebie nic nie będzie przesłaniało chwały sprawiedliwych (jak to bywa na ziemi), gdyż w niebie nie będzie grzeszników.

<sup>20</sup>Chociażby dlatego, że psychika człowieka umieszczonego w świecie doczesnym, czyli w dość znacznym oddaleniu od Boga, podlega procesom ewolucyjnym. Albo dlatego, że aby człowiek umieszczony w świecie doczesnym i w efekcie wystawiony na działanie zła mógł sobie ze złem radzić, musi mieć wbudowany mechanizm psychiczny pozwalający mu reagować złem na zło. Szczegółowe omówienie tych i innych hipotez wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

Z punktu widzenia tematu naszych rozważań ważne jest zbadanie, czy obecność mściwości w ludzkiej naturze można uznać za odbicie w niej natury Boga. Innymi słowy, czy społeczne poczucie sprawiedliwości, pociągające za sobą wymóg odpłaty złem za zło, jest odbiciem sprawiedliwości Boga, czy też raczej - jej zniekształceniem<sup>20</sup>.

Zauważyliśmy już, że oparcie się na poczuciu sprawiedliwości odwołującym się do potrzeby zemsty jest wybraniem mniejszego zła; tymczasem Bóg nie czyni nic złego. Zauważyliśmy też, że czynnikiem kontrolującym udział mściwości w zrównoważeniu rachunku krzywd są miłosierdzie i przebaczenie; każdy chrześcijanin zwraca się zaś do Boga słowami: *odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*. Zauważyliśmy na koniec, że w miarę rozwoju społeczeństwa, w poczuciu sprawiedliwości maleje waga mściwości, tj. emocji będącej źródłem zła. Można zatem stwierdzić, że nie Bóg jest gniewny i mściwy, lecz człowiek. Obecne w Biblii obrazy Bożego gniewu i Bożej zemsty są przejawem ludzkiego postrzegania zdarzeń (w tym postępowania własnego, innych ludzi i Boga) przez pryzmat ludzkiej mściwości i ludzkiego gniewu. To psychologiczna projekcja ludzkich przywar [54, str. 393], a nie wierne odwzorowanie atrybutów Boga.

Gdybyśmy jednak mimo wszystko trzymali się idei, że także Boża sprawiedliwość zawiera w sobie bilansowanie krzywd poprzez odpłacanie złem za zło i wliczenie do ostatecznego rachunku odczucia satysfakcji ze strat, jakie poniósł złoczyńca, musielibyśmy w jakiś sposób odnieść się do faktu, że ocena stopnia sprawiedliwości konkretnego wyroku jest zazwyczaj względna. Od oceny dokonanej przez Boga powinniśmy oczekiwać, by tej względności nie zawierała. Oznacza to, że każdy, kto zostanie przez Boga uznany za winnego i skazany na jakąś karę (w celu wyrównania rachunku krzywd), musi w ostateczności uznać ten wyrok za sprawiedliwy i podporządkować mu się ze względu na nakaz swojego własnego sumienia, a nie na skutek przymusu. Ma to istotne konsekwencje escha-

tologiczne: jeśli wyroki Boże są rzeczywiście sprawiedliwe, to są one takie, że potępiony wcześniej czy później uzna słuszność potępienia<sup>21</sup>. Tym samym uznaje on jednak swoją grzeszność i przyznaje się do błędów, które popełnił.

Faktycznie, Biblia powiada, że każdy wcześniej czy później uzna swoją grzeszność (a z naszych rozważań wynika, że o ile sprawiedliwość Boga jest absolutna, o tyle nie mamy tu do czynienia z parabolą, lecz z suchym stwierdzeniem faktu, czyli że mowa jest o dosłownie WSZYSTKICH, także o ludziach potępionych i o złych duchach):

Albowiem tak mówi Pan, Stworzyciel nieba, On Bóg, który ukształtował i wykończył ziemię, który ją mocno osadził, który nie stworzył jej bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie: „Ja jestem Pan i nie ma innego. /.../ Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny! Przysięgam na Siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne. Tak, przede Mną się zegniesz wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie, mówiąc: «Jedynie u Pana jest sprawiedliwość i moc.»” Do Niego przyjdą zawstydzeni wszyscy, którzy się na Niego zżymali. W Panu uzyska swe prawo i chwały dostąpi całe plemię Izraela. (Iz 45:18,22–25 [49])

W efekcie, na mocy prawa Bożego uwalnia to grzesznika (każdego, a więc i potępionego) od kary:

Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości. (1 Jana 1:9 [49])

Oznacza to, że w ostatecznym rozrachunku triumfuje miłosierdzie i przebaczenie Boże. Gniew i mściwość nie należą do natury Boga, lecz są projekcją ludzkich przywar. Człowiek używa ich do opisu Bożej sprawiedliwości, bo wydaje mu się, że bez nich trudno o sprawiedliwości mówić.

<sup>21</sup>W przeciwnym razie nie byłyby spełnione warunki nierelatywności Bożej sprawiedliwości. To oznaczałoby z kolei, że sprawiedliwość Boga jest dominująca jedynie dzięki władzy, jaką Bóg ma nad światem. W takiej sytuacji, gdyby władzę tę dzierżył zamiast Boga szatan, musielibyśmy traktować szatańską sprawiedliwość za słuszną *na tej samej zasadzie*, na jakiej na mocy tej hipotezy traktujemy za słuszną sprawiedliwość Boga. Czyli na zasadzie: „Bo tak uważa nasz stwórca i władca. To on decyduje o tym, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. My musimy podporządkować się jego wyrokowi”; to jest zaś ewidentny absurd.

Jak jednak obszernie uzasadniliśmy, jest to jedynie wyobrażenie biorące się z ułomności ludzkiego charakteru i ze słabości ludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Dlatego też Micheasz może pomimo wszystko powiedzieć:

Któryż Bóg podobny Tobie, co oddasz nieprawość, odpuszczasz występki reszcie dziedzictwa Twego? Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie. Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy. (Mich 7:18–19 [49])

Również Mojżesz mówi o Bogu:

On Skała, dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne; On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy. (V Mojż 32:4 [49])

I chociaż nie wiemy, co wyobrażał sobie Mojżesz, gdy krótko przedtem spisywał swą wizję słowami:

Pan rzekł do Mojżesza: „Oto ty spoczniesz z przodkami swymi, a lud ten powstanie, by uprawiać nierząd z bogami obcymi tego kraju, do którego wejdziecie. Mnie opuści i złamie przysięgi, które z wami zawarłem. W tym dniu gniew mój zapłonie przeciwko niemu, opuszczę go, skryję przed nim swe oblicze. Stanie się bliski zagłady i wiele nieszczęść, i klęsk zwali się na niego, tak iż powie wtedy: «Czyż nie dlatego, że nie ma u mnie mojego Boga, spotkały mnie te nieszczęścia?» A Ja zakryję swe oblicze w tym dniu z powodu wszelkiego zła, które popełnił, zwracając się do obcych bogów”. (V Mojż 31:16–18 [49])

to możemy wnioskować, że w rzeczywistości chodzi tu Bogu nie o Jego gniew i zemstę, lecz o to, że gdy nie ma Boga, wtedy muszą zdarzać się nieszczęścia (patrz też rozdział 3.5). Gdyby zaś jednak – choć trudno w to uwierzyć – chodziło Mu także o gniew i zemstę, to są to gniew i zemsta, które na mocy

miłosierdzia i przebaczenia znikają, gdy cel zostanie osiągnięty. Celem tym nie jest typowo ludzka przyjemność z wyrównywania rachunków i odpłacania złem za zło, lecz zbawienie:

Bo nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki.  
(Lam 3:31 [49])

Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny. Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca. /.../ Wie On, z czego jesteśmy utworzeni, pamięta, że jesteśmy prochem.  
(Ps 103:8–10,14 [49])

„Pocieszcie, pocieszcie mój lud!” – mówi wasz Bóg. „Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy”  
(Iz 40:1–2 [49])

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy.  
(1 Tym 1:4 [49])

Spróbujmy więc w świetle dotychczasowych rozważań określić pojęcie: **sprawiedliwość Boga**. Otóż Bóg jest sprawiedliwy w sensie, który z jednej strony idealizuje ludzką sprawiedliwość, a z drugiej – wiąże działania i cele Boga z działaniami

<sup>22</sup>Analogicznie można wydedukować, że podobne plany ma Bóg wobec wszystkich innych Swoich stworzeń. Nie zamierzamy jednak w tym miejscu zbyt uogólniać. Chociażby dlatego, że bez głębszej dyskusji (która wykraczałaby daleko poza ramy tego artykułu) nie sposób wyrobić sobie opinii, co miałyby na przykład znaczyć zbawienie zwierząt.

<sup>23</sup>Wobec tego jeśli Bóg pozwala, bym bardzo cierpiał, to nie jestem najmniejszym wśród stworzeń, lecz raczej zajmuję wysokie miejsce: sprawiedliwość Boga oznacza, że rozkłada on obciążenia zgodnie z możliwościami obciążonych.

<sup>24</sup>Zauważmy przy tym, że lekarz też jest w pewnym sensie sędzią: osądza stan zdrowia pacjenta i nakazuje terapię, która może być bolesna i odbierana przez pacjenta jako zło (konieczne lub nawet niekonieczne, jeśli pacjent lekarzowi nie ufa). Akcenty są tu jednak zupełnie inaczej rozłożone. Pacjent jest ofiarą choroby, choćby ta choroba niszczyła jego psychikę i choćby nabawił się tej choroby na skutek własnego postępowania. Leczenie nie polega na obwinianiu pacjenta ani na wyrównywaniu strat innych osób kosztem pacjenta, lecz na usuwaniu choroby i jej skutków.

<sup>25</sup>„Pan rzekł do Mojżesza: «Gdy będziesz zbliżał się do Egiptu, pamiętaj o władzy czynienia wszelkich cudów, jaką ci dałem do ręki, i okaż ją przed faraonem. Ja zaś uczynię upartym jego serce, że nie zechce zezwolić na wyjście ludu. A ty wtedy powiesz do faraona: "To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja zesłę śmierć na twego syna pierworodnego"» [49, II Mojż 4:21–23]. „Ja zaś uczynię nieustepliwym serce faraona i pomnożę moje znaki i moje cuda w kraju egipskim. Faraon nie usłucha was, toteż wyciągnę rękę moją nad Egiptem i wywiodę z Egiptu moje zastępy, mój lud, synów Izraela z pośrodku nich, wśród wielkich kar. I poznają Egipcjanie, że Ja jestem Pan, gdy wyciągnę rękę przeciw Egiptowi i wyprowadzę z pośrodku nich Izraelitów.” [49, II Mojż 7:3–5]. Porównaj też, na przykład, nowotestamentowe: „Dlatego Bóg dopuszcza działanie na nich oszustwa, tak iż uwierzą kłamstwu, aby byli osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli prawdzie, ale upodobałi sobie nieprawość.” [49, 2 Tes 2:11–12]

i celami człowieka. Zarówno Biblia jak i ludzkie sumienie oraz ludzka wiara i nadzieja, że Bóg istnieje i jest wszechmocną miłością potwierdzają, iż celem Boga w odniesieniu do człowieka jest doprowadzenie go do zbawienia przy jednoczesnym poszanowaniu ludzkiej natury<sup>22</sup>, w tym ludzkiej wolności woli (rozdz. 3.4). Sądzę, że możemy więc sobie wyobrazić, że sprawiedliwość ta bierze pod uwagę pewien „bilans” ludzkich zysków i strat na drodze do zbawienia (rozdz. 3.5). Bilans ten musi być taki, aby w ostateczności zaakceptowała go każda zainteresowana osoba. „Policzenie” go wymaga uwzględnienia wszystkiego, co człowiek i inne stworzenia odczuwałyby w dowolnej możliwej sytuacji. Kierując się taką wiedzą przy podejmowaniu decyzji wpływających na los świadomych istot, Bóg ma pewność, że wszystkie stworzenia razem i każde z osobna doznają w ich własnym odczuciu jak najmniej zła i jak najwięcej dobra i że zło nie przekroczy granicy, poza którą stanie się na stałe nienaprawialne w odczuciu pokrzywdzonego<sup>23</sup>. W przypadku człowieka oznacza to też, że jak najwięcej cennej dlań wolności i samodzielności powinno ulec zachowaniu tak, aby mógł powiedzieć, że sam jest odpowiedzialny za swoje życie.

Wynika z tego między innymi, że choć wyrażenia takie, jak „gniew Boży” i „kara Boska”, nie są oksymoronami i mogą mieć sens zgodny z wiarą chrześcijańską i nie przeczący wszechmocnej miłości Boga, to dziś wypada mówić o Bogu innymi słowami. Stosunek Boga do człowieka oddaje lepiej słowo „lekarz”, niż „sędzia”<sup>24</sup>. Interesująco ujął to Orygenes, wyjaśniając w swoim dziele „O zasadach”, czemu Bóg zatwardził serce faraona<sup>25</sup>. Czytamy tam na przykład:

A zatem z Bożego wyroku opuszczony zostaje ten, kto powinien zostać opuszczony, a Bóg okazuje cierpliwość w stosunku do niektórych grzeszników, i jest w tym pewna zasada. Również już samo to, że jest cierpliwy, sprawia Bóg dla ich pożytku, bo przecież nieśmiertelna jest dusza, o którą się troszczy i którą się opiekuje; to zaś, co nieśmiertelne i wieczne, choćby nawet powolnej podlegało terapii, nie traci zbawienia, lecz zbawienie zostaje dla niego tylko odłożone na stosowniejszą porę. Bo może nawet na dobre wychodzi, iż później osiągną zbawienie ci, którzy przesiąkli trucizną głębokiego zła. Otóż lekarze, chociaż niekiedy mogą szybciej zabić ranę, odwlekają i opóźniają natychmiastowe uleczenie, mając na względzie lepsze i silniejsze zdrowie, bo wiedzą, że lepiej jest postępować ostrożnie z opuchłą raną i zezwolić, aby przez pewien czas sączyła się z niej szkodliwa wydzielina, niż spieszyć się do pozornego wyleczenia i zamykać w zasklepionych żyłach zarzewie trującego płynu, który odcięty od naturalnego ujścia bez wątpienia wpełźnie do wnętrza ciała, przeniknie do ważnych punktów życiowych we wnętrzościach i spowoduje już nie chorobę ciała, ale śmierć; podobnie Bóg, który przenika tajniki serca i z góry zna przyszłość, w wielkiej cierpliwości swojej pozwala czasami, ażeby okoliczności oddziaływające z zewnątrz na ludzi spowodowały wyjawienie i publiczne odkrycie ukrywanych głęboko namiętności i błędów, a to dlatego, aby tym sposobem mogli oczyścić się i uleczyć ci, którzy wskutek niedbalstwa i bez troski przyjęli do siebie korzenie i nasiona grzechów; aby po wyrzuceniu ich na zewnątrz i wydobyciu na powierzchnię mogli je jakoś usunąć i wypalić.

(Orygenes [3, III.1:13])

Na koniec powróćmy na moment do kwestii kary, aby zwrócić uwagę na aspekt być może oczywisty,

lecz przy tym na tyle istotny dla dalszych rozważań, że wart jest podkreślenia. Otóż aby można było w ogóle mówić o karze (czy to sprawiedliwej, czy też nie), trzeba przedtem mówić o winie. Zaś o winie da się sensownie mówić tylko, gdy się uprzednio uznało, że oskarżony był odpowiedzialny za swój czyn: zdawał sobie sprawę z konsekwencji tego, co robi, oraz miał możliwość wybrania innego postępowania, wolnego od tych konsekwencji, które doprowadziły do szkód będących podstawą oskarżenia. Gdyby bowiem sędzia stwierdził, że oskarżony nie ponosił odpowiedzialności, lecz mimo to ogłosił wyrok skazujący, nie mielibyśmy do czynienia z karą, lecz z absurdem, na przykład, gdyby „ukarana” została rzecz martwa. Jak wówczas, gdy król Kserkses w odpowiedzi na sztorm, nakazał wychłostać fale Hellespontu, czyli dzisiejszej cieśniny Dardanelskiej<sup>26</sup>.

### 3.4 Wolność woli i natura stworzenia

Problem wolności woli jest kolejnym tematem, o którym można napisać grube tomy. Tomy takie już napisano (patrz np. [56–59]) i nie zamierzamy ich tu ani streszczać, ani dopisywać nowych. Ograniczymy się w zasadzie do naszkicowania modelu wolności woli, zbudowanego na bazie pojęcia osoby, przedstawionego w poprzednim rozdziale.

Co prawda, podnoszą się głosy, że rozważania o wolności woli są jałowe. Tak wydają się uważać, na przykład, Arnold Ludwig [31] i John Gray [60, str. 66–67]. Bierze się to stąd, że w ostatnich dziesięcioleciach neurologia pokazała, iż znakomita większość naszych świadomych, wolnych wyborów (jeśli nie wszystkie takie wybory) jest dokonywana automatycznie i nieświadomie, zaś świadome „ja” tylko retrospektywnie (i przez to niesłusznie) stawia się w roli czynnika sprawczego.

Opinia ta ma swoje korzenie w interpretacji takich badań, jak eksperymenty Benjamina Libeta przeprowadzone po raz pierwszy na początku lat 80 zeszłego stulecia [61–63], a także ostatnie studium wykonane w Niemczech przez Johna-Dylana Haynesa i jego współpracowników [64].

Zadaniem osób biorących udział w eksperymentach Libeta było wielokrotne wykonywanie prostej czynności (np. poruszenia palcem), przy czym należało jednocześnie zapamiętać moment, w którym każdorazowo zdecydowało się tę czynność wykonać<sup>27</sup>. Jednocześnie monitorowano bioelektryczną

<sup>26</sup>Nie omieszkaj też ściać ludzi odpowiedzialnych za budowę mostu zniszczonego przez ten sztorm [55, str. 53].

<sup>27</sup>Libet skonstruował w tym celu zegar pozwalający uczestnikowi ocenić czas z dokładnością do ułamka sekundy.

czynność mózgu uczestnika (za pomocą elektroencefalogramu, EEG) oraz precyzyjnie określano moment wykonania czynności, rejestrując za pomocą elektromiografu (EMG) ruchy mięśni przedramienia. Okazało się, że EEG wykazywał charakterystyczną aktywność mózgu („readiness potential” [65]) rozpoczynającą się kilkaset milisekund przed chwilą, w której zdaniem uczestnika została podjęta decyzja o wykonaniu czynności. Zbliżony, ale wiele bardziej zaawansowany technicznie eksperyment Haynesa wykazał natomiast, że aktywność mózgu rozpoczyna się znacznie wcześniej (nawet około dziesięciu sekund przed wykonaniem czynności) i że monitorując aktywność mózgu, można ze statystycznie znaczącym prawdopodobieństwem PRZEWIDZIEĆ, jaką decyzję podejmie uczestnik. Innymi słowy, komputer podłączony do mózgu badanej osoby informuje eksperymentatorów, czy za parę sekund przycisk zostanie naciśnięty lewą czy prawą ręką, chociaż osoba ta uważa, że decyzję podjęła i wykonała niemal jednocześnie – czyli parę sekund po tym, jak eksperymentatorzy już tę decyzję znali.

Czy świadczy to o iluzoryczności ludzkiej woli? Zdania są podzielone, choć i Libet i Haynes uważają, że nie świadczy. Nie wnikając w argumenty przytaczane za i przeciw, zwrócimy jedynie uwagę na fakt, że w tego typu doświadczeniach osoba badana jest w praktyce proszona, by zachowywała się niczym generator impulsów przypadkowych: ma robić w nieregularny sposób coś dla niej nieistotnego. Nie jest specjalnie dziwne, że osoba ta wykorzystuje swój mózg jako kostkę do gry, a następnie po prostu akceptuje wynik losowania.

Ogólnie rzecz biorąc, nie wydaje się, aby można było ustalić, czy człowiek posiada wolną wolę. Dokładna analiza problemu wybiega jednak poza zakres tej pracy. Musimy ograniczyć się do stwierdzenia, że – zgodnie z dogmatyką katolicką – przypisujemy człowiekowi wolność woli. Powinniśmy jednakże uściślić znaczenie tego pojęcia.

Nie ma sensu mówić o wolnej decyzji w odniesieniu do czynów bezrefleksyjnych, podjętych instynktownie albo przy zaburzonym stanie świadomości. Niczym zewnętrznej sile, człowiek podlega wtedy odruchowi, instynktowi, lub emocji. Żeby mówić o wolnej woli, trzeba znaleźć czynnik związany z jaźnią, zdolny przeciwstawić się emocjom i instynktom oraz pozwalający człowiekowi podjąć decyzję także wbrew nim. Co więcej, skoro zamierzamy wiązać wolność woli z odpowiedzialno-

ścią, możemy uznać wolę za wolną jedynie, gdy człowiek uznaje, że taki czynnik istnieje, oraz gdy prawidłowo rozpoznaje i ocenia konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

Nazwijmy ów czynnik wewnętrzny **naturą** osoby, a następnie postarajmy się tę naturę w osobie odnaleźć. Skoro natura ma być odpowiedzialna za zachowanie się osoby, należy zacząć szukać jej w jestestwie, czyli praktycznie rzecz biorąc – w osobowości. Natura staje się w ten sposób tą częścią osobowości, która jest odpowiedzialna za preferencje, a w szczególności za wartościowanie etyczne. Wiedza człowieka o tym, jak wygląda jego natura, jest wiedzą o tym, jakie zasady postępowania akceptuje on w pełni. Osiąga więc tę wiedzę poprzez obserwowanie swojego jestestwa (w praktyce: swoich reakcji na różne sytuacje) i uogólnianie wyników do postaci zasad (niekoniecznie zwerbalizowanych, ale przynajmniej „wyczuwanych”). Natura osoby wyznacza zarówno gust, jak i sumienie danej osoby. Skoro zaś osobowość może być zmienna, zmienna może być i natura.

Tu wypadnie już nam odnieść się do Biblii. Otóż *Genesis* stwierdza, że stwórcą całego świata (czyli stwórcą każdej osoby) jest Bóg; stwierdza też, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Oznacza to w szczególności, że Bóg stworzył każdego człowieka z pewną naturą, która jest odbiciem (choć nie kopią) natury Boga. Nazwijmy ją **prawdziwą naturą** tego człowieka. Odpowiada ona temu, czym człowiek ten jest w zamysle Boga. Praktyczna wiedza człowieka o własnej prawdziwej naturze zawierałaby znajomość takich najbardziej ogólnych zasad postępowania, które są najbardziej dopasowane do wszystkich sytuacji, w jakich może się on znaleźć. Kant opisał ją jako obowiązek i posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu [66, str. 210].

Ponieważ Bóg jest Stwórcą dobrym i wszechmocnym, należy uznać, że prawdziwa natura każdego Jego stworzenia jest zgodna z Jego naturą dokładnie w tym stopniu, w jakim zgodność taka leży w interesie zarówno tego konkretnego stworzenia, jak i reszty stworzonego świata. Wynika z tego, że do prawdziwej natury każdej osoby należą:

- pragnienie dobra dla siebie i wszystkich innych osób (zaprzeczenie lub brak tej cechy prowadziłoby do konfliktu z naturą Boga);
- omylność (stworzenie nie może być wszechwiedzące, gdyż wtedy miałoby się do Boga

tak, jak mają się do Niego osoby Trójcy, czyli w ogóle nie byłoby stworzeniem).

Należy też przypuszczać, że do prawdziwej natury wielu stworzeń należą takie ogólne cechy będące odbiciem natury Boga, jak kreatywność i umiłowanie wolności. Ponadto każde ze stworzeń posiadać musi w swej prawdziwej naturze elementy indywidualne, czyniące to stworzenie niepowtarzalnym „światem samym w sobie”. Do prawdziwej natury należałoby także zaliczyć jaźń, jako coś niepowtarzalnego i trwałego, co nadaje sens wszelkim przeżyciom i ocenom (w tym – nadaje sens poczuciu odpowiedzialności), czyniąc osobę osobą, samopostzegającą się jednostką o tożsamości niemożliwej do przekazania innej jednostce. Prawdziwa natura człowieka jest czymś łączącym w sobie zarówno jaźń jak i to, co najważniejsze w jestestwie; jest ona w efekcie człowiekiem w jego idealnej postaci.

Warto teraz powtórzyć definicję wolności woli, używając przy tym pojęcia natury. Ponieważ natura człowieka, jaką on w sobie postrzega, niekoniecznie musi zgadzać się z jego prawdziwą naturą<sup>28</sup>, możemy mówić zarówno o prawdziwej wolności woli, jak i o postrzeganej wolności woli:

**Prawdziwa wolność woli** polega na możliwości postępowania osoby zgodnie z jej prawdziwą naturą. Osoba ta musi przy tym zdawać sobie sprawę z tej możliwości oraz być w stanie rozpoznawać i prawidłowo (tj. zgodnie z kryteriami wypływającymi z jej prawdziwej natury) oceniać konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

**Postrzegana wolność woli** polega na możliwości postępowania osoby zgodnie z naturą, jaką aktualnie w sobie postrzega. Osoba ta musi przy tym zdawać sobie sprawę z tej możliwości oraz uważać, że jest w stanie rozpoznawać i prawidłowo (tj. zgodnie z kryteriami wypływającymi ze swej postrzeganej przez siebie natury) oceniać konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

W następnym rozdziale zbadamy między innymi, czy należy oczekiwać, aby prawdziwa natura konkretnego człowieka była zmienna, czy też raczej należy uznać ją za niezmienną (str. 114).

### 3.5 Dobro i zło

Historię pojęć dobra i zła można znaleźć np. w antologii pism od starożytności do pierwszej połowy

XX w., opracowanej i opatrzonej wprowadzeniem przez Abrahama Meldena [67], a także w przeglądowych artykułach Encyklopedii Katolickiej poświęconych dobru [69] i dobru najwyższemu [70].

W najbardziej ogólnym ujęciu, dobro jest tym, co „jest zgodne z moralnym ideałem” [71]. Choć w zależności od kontekstu miewa różne znaczenia, „zawsze oznacza pochwałę” [71]. Natomiast „przymiotnik «zły» na ogół wskazuje, że jakieś działanie czy jego wynik pozostaje w sprzeczności z przyjętą normą” [71].

Podobnie, jak rozróżniliśmy prawdziwą i postrzeganą wolność woli człowieka (str. 111), oraz sprawiedliwość w wymierzaniu kary (str. 105) i sprawiedliwość Boga (str. 108), będziemy odróżniali dobro subiektywne od dobra absolutnego.

Poprzez **dobro subiektywne** będziemy rozumieli to, co dany człowiek uważa za dobre, co zgadza się z jego zasadami moralnymi, z jego ideałami, z jego potrzebami, co ocenia z jakichkolwiek powodów jako korzystne – i do czego w związku z tym chce w miarę możliwości dążyć. Może to być zarówno dobro w sensie przyjemności lub korzyści (np. *das Wohl* u Kanta [66, str. 177]), dobro w sensie nakazu moralnego (np. *das Gute* u Kanta<sup>29</sup>, j.w.), jak również coś wypośredkowanego pomiędzy nimi. Nie jest dla nas bowiem w tym przypadku istotne, do czego konkretnie ów człowiek chce dążyć; istotne jest jedynie, że jest coś, do czego chce dążyć i to coś traktuje w praktyce jako wzorzec, z którym porównuje swoje plany, osiągnięcia i aktualną sytuację, starając się jednych rzeczy unikać, a inne realizować.

**Zło subiektywne** zdefiniujemy zaś jako odwrotność dobra subiektywnego: jako to, co dany człowiek uważa za złe, co przeczy jego zasadom moralnym, jego ideałom, co przeszkadza mu w zaspokojeniu potrzeb, jakie odczuwa, co ocenia z jakichkolwiek powodów jako niekorzystne i czego w związku z tym chce w miarę możliwości unikać. Może to być zarówno zło w sensie „nieprzyjemności” (np. *das Übel* u Kanta [66, str. 177]), zło w sensie sprzeciwienia się nakazowi moralnemu (np. *das Böse* u Kanta<sup>29</sup>), jak i coś wypośredkowanego.

Dziwić może umieszczenie obok siebie tak różnych pojęć, jak przyjemność zmysłowa i nakaz moralny: trudno porównywać ze sobą zjedzenie lodów waniliowych i niesienie pomocy obcemu człowie-

<sup>28</sup>Omówimy tę kwestię dokładniej w rozdziale 3.5.

<sup>29</sup>Chodzi nam tu o to, co według opinii danego człowieka zgodne jest *das Gute* (lub z *das Böse*), a nie o to, czym niezależnie od opinii wszystkich ludzi to *das Gute* (lub z *das Böse*) jest, ani na czym niezależnie od tych opinii polega.

kowi. Jednakże gdy decydujemy, czy zjeść lody, czy poświęcić czas lub pieniądze dla kogoś potrzebującego, redukujemy odczucia związane z obiema sytuacjami do odczucia jednego rodzaju tak, aby móc zdecydować, które z nich przeważa. Ponadto rozsądek nakazuje, żeby przy podejmowaniu decyzji uwzględnić nie tylko chwilową „ocenę” obu dóbr, ale także to, jak się je będzie oceniało z perspektywy czasu. Każda osoba świadoma może więc niejako oszacować swój „bilans” dobra, i dokonać wyboru, który *w danej chwili* uważa za najlepszy dla siebie. (Może się oczywiście zdarzyć, że w danej chwili wybiera zmysłową pokusę, której nie potrafi się oprzeć – albo, przeciwnie, wybiera patetyczne poświęcenie własnych interesów dla kogoś innego – przewidując, że wkrótce będzie żałować swojego wyboru.) Dodatkowo w bilansu dobra odczuwanego przez każdą osobę wchodzi także dotykające ją konsekwencje wyborów innych osób. Zależy on zatem nie tylko od decyzji przemyślanych, dyktowanych prawdziwą wolną wolą, ale też od instynktów, przyzwyczajzeń, emocji, a także od czynników wobec tej osoby zupełnie zewnętrznych.

**Subiektywnym bilansem dobra** jakiejś osoby nazwijmy sumę tych chwilowych bilansów dobra tej osoby, liczoną po wszystkich chwilach jej istnienia. **Globalnym bilansem dobra** nazwijmy sumę wszystkich bilansów subiektywnych. **Uniwersalnym bilansem dobra** nazwijmy zaś zsumowanie wszystkich *m o ż l i w y c h* bilansów globalnych, z uwzględnieniem wszystkich możliwych dróg, jakimi mogłyby się potoczyć losy każdej jednostki (i prawdopodobieństw, z jakimi poszczególne drogi mogłyby być realizowane).

Jak widać, już policzenie bilansu subiektywnego dobra przekracza możliwości jakiegokolwiek człowieka. Tym bardziej wyliczenia bilansu uniwersalnego może dokonać jedynie osoba wszechwiedząca, i to taka, która umie spojrzeć na odczucia każdej osoby w każdej możliwej sytuacji, oraz odebrać je dokładnie tak, jak to odbiera ta osoba. Tylko Bóg, jako Stwórca świata i Osoba wszechwiedząca, może dokonać obliczenia absolutnego bilansu, będącego sprawiedliwą i poprawną oceną stopnia, w jakim świat jest dobry jako całość, wraz z wszystkimi składającymi się nań możliwościami wydarzeń.

W sumie można przyjąć, że świat jest dobry, jeśli bilans uniwersalny osiąga maksymalną wartość, zaś wśród bilansów subiektywnych możliwych w tym świecie nie istnieje taki, który pozostałby powyżej pewnej skończonej chwili czasu

tak niski (ujemny lub tak mało dodatni), że stworzenie, którego bilans ten dotyczy, uznałoby którekolwiek ze swoich dotychczasowych doznań za niewarte przeżycia, niezależnie od intensywności, realności i wierności wspomnień tego doznania.

Należy tu podkreślić, że powyższej konstrukcji nie należy w ż a d n y m w y p a d k u rozumieć jako hipotezy mówiącej o sposobie, w jaki Bóg poznaje dobro absolutne. Stanowi ona jedynie zabieg mający na celu zbudowanie pojęcia dobra absolutnego za pomocą dobra subiektywnego, znanego człowiekowi z jego codziennego życia. Chodzi o to, by uniknąć odwoływania się do ideałów transcendentnych i przez to z konieczności niezrozumiałych. Przy tym istotne jest w tym rachunku, że wyznaczenie wag zostaje dokonane *nierobitralnie sprawiedliwie*, tzn. może go dokonać tylko istota umiejająca całkowicie zidentyfikować się z jestestwem i jaźnią każdego stworzenia. Postępowanie Boga jest absolutnie dobre nie na skutek wyliczeń, lecz na skutek *bezpośredniego postrzegania* rzeczy takimi, jakimi są (oraz wszystkich alternatywnych sytuacji).

Można to wyrazić krócej: Jeśli dobro postrzegane subiektywnie w każdej chwili przez każdego człowieka jest jak najsprawiedliwiej rozdzielone (w sensie sprawiedliwości Boga, str. 108), zaś ten sprawiedliwy podział dotyczy każdej sytuacji, w jakiej znaleźć się może świat oraz bierze pod uwagę jednostkowy bilans subiektywnego dobra, jaki osiągnęłoby każde ze stworzeń w każdej chwili na każdej z możliwych dróg prowadzących je przez wydarzenia świata, a przy tym nie powoduje, że jedno stworzenie osiąga per saldo korzyści kosztem innych stworzeń - to mamy do czynienia z dobrem absolutnym. Choć może się zdarzyć (i zdarza się), że w danej chwili niektóre stworzenia uważają się za znajdujące się w lepszej (bądź gorszej) kondycji od innych, to jednak począwszy od pewnej chwili każde ze stworzeń uzna, że warto było mu przeżyć wszystko to, co przeżyło, aby dojść do tego, co dzięki tym przeżyciom teraz posiadało.

Zgodnie z tą definicją, jeżeli istnieje Bóg gwarantujący „dobro” w powyższym znaczeniu, to nie istnieje zło absolutne: nie może być tak, żeby bilans absolutny nie był optymalnie sprawiedliwy. W szczególności oznacza to, że żadnemu stworzeniu nie może się przytrafić takie przeżycie, które spowoduje, że w jego własnej, subiektywnej ocenie będzie od pewnego momentu przez całą nieskończoność uważało swój bilans za zły.



Rozpatrzmy teraz cztery kwestie dotyczące dobra, poruszane i w innych miejscach tej pracy:

3.5.1. *Związek dobra i wolności woli.* Dobro subiektywne jest na mocy przyjętej przez nas definicji tym, do czego człowiek (ogólnie: stworzenie) dąży. Zachodzi więc wzajemna zależność między postrzeganą wolnością woli i dobrem subiektywnym. Człowiek uważający się za wolnego podąża tym, co ma za większe dobro (lub za mniejsze zło, jeśli wszystkie subiektywne bilanse wychodzą mu ujemne). Ponieważ zaś prawdziwa natura człowieka jest zgodna z naturą Boga, to człowiek prawdziwie wolny dąży w stronę dobra absolutnego<sup>30</sup>. Bowiemy *dążenia człowieka wolnego, jako że są kierowane jego prawdziwą naturą, zgodne są z zamierzeniami Boga* – te zaś są absolutnie dobre<sup>31</sup>.

3.5.2. *Przyczyna różnicy między prawdziwą i postrzeganą naturą człowieka.* Gdy człowiek postrzega, że może realizować swoją wizję dobra, uważa siebie za wolnego. Nie wie jednak, czy jest to wolność prawdziwa, czy może raczej wolność postrzegana, lecz w praktyce zgodna z wolnością prawdziwą, czy też może wolność postrzegana różniąca się w istotny sposób od wolności prawdziwej. Tę *wiedzę* posiada tylko Bóg – i nie może ona być przekazana żadnemu stworzeniu jako ugruntowana wiedza (por. przypis 4 o wierze i przypis 5 o wiedzy, str. 100), z tej przyczyny, że żadne stworzenie nie jest wszechwiedzące. *Przekonanie* człowieka o tym, jak wygląda jego prawdziwa natura (czyli w praktyce, jak wyglądałyby jego zasady postępowania najbardziej ogólne i najbardziej dopasowane do wszystkich sytuacji, w jakich może się on znaleźć; por. str. 110), jest bowiem wynikiem jego nieobiektywnej znajomości własnego jeststwa. Natomiast *wiedza* Boga o tym, jak wygląda prawdziwa natura danego człowieka jest wynikiem Bożej wszechwiedzy (przypis 3, str. 100). Do tego, żeby człowiek mógł otworzyć się na wiedzę Boga o swojej naturze, niezbędne jest zaufanie Bogu.

Zaufanie to może jednak albo (1) uzyskać dzięki posiadanej wiedzy o swej własnej prawdziwej naturze<sup>32</sup> lub (2) o naturze Boga<sup>33</sup>, albo (3) musiałyby

mu one zostać przez Boga zaszczipione w chwili stwarzania lub w jakiś inny przemożny sposób do psychiki wmontowane bez udziału wolnej woli tego człowieka, albo (4) człowiek musi je w sobie wypracować na podstawie własnego doświadczenia tak, żeby dzięki temu doświadczeniu wytworzyć sobie obraz swojej natury dostatecznie zgodny z naturą prawdziwą. Pierwsze trzy przypadki są wykluczone. Aby zaś zaszedł ten czwarty, musi upłynąć czas potrzebny na zbieranie doświadczeń. Oznacza to, że różnica między naturą, jaką człowiek otrzymał od Boga i naturą, jaką w sobie postrzega przed zbawieniem, jest naturalną konsekwencją tego, że człowiek nie jest i nie może być wszechwiedzący, oraz że nie upłynęło jeszcze dla niego dość czasu.

Biblijną historię o upadku pierwszych ludzi można rozumieć właśnie jako pierwszy przykład zła biorącego się z połączenia w człowieku braku wszechwiedzy i braku pełnego zaufania do Boga. Gdyby zaufanie pierwszych ludzi do Boga było pełne, nie uwierzyliby słowom węża. Ponieważ wąż był zaś z wszystkich stworzeń najsprytniejszy, miał też i najwięcej własnych pomysłów, których zbyt pośpieszna realizacja – przy braku dostatecznego poznania prawdziwej natury jego samego oraz innych stworzeń i Boga – doprowadziła do upadku najpierw jego, a potem inne stworzenia. Jak wiemy, upadek ten trwa.

3.5.3. *Związek pomiędzy obecnością Boga a możliwością realizacji dobra.* Człowiek może utrzymywać z pełnym przekonaniem, że jego natura i stopień jego wolności satysfakcjonują go. Nie wynika wszakże z tego, że natura ta i wolność są prawdziwe. W szczególności, może się zdarzyć, że niektóre wzorce postępowania, całkowicie zgodne z jego prawdziwą naturą, kłócą się z jego jeststwem. Dlatego odrzuca on te wzorce, postępując zgodnie ze swoją postrzeganą naturą i w przekonaniu, że odrzucenie to jest jego wolnym wyborem. Przyjęcie ich byłoby dla niego równoważne zniewoleniu. Przymuszałyby go bowiem do działania wbrew tej woli, jaką postrzega w sobie i jaką uważa wobec tego za swoją wolę prawdziwie wolną.

<sup>30</sup>Jest to zgodne z Kantem: „zatem wolna wola i wola poddana nakazom moralnym są tym samym” [66, str. 82].

<sup>31</sup>Podkreślmy raz jeszcze: zgodność nie oznacza kopii. Czyli zgodność z ludzkich dążeń z zamierzeniami Boga nie znaczy, że Bóg i człowiek mają identyczne zamierzenia. Znaczy tylko tyle, że pomiędzy tymi zamierzeniami nie ma konfliktu. Na tej samej zasadzie, jeśli poruszamy się po drogach zgodnie z kodeksem ruchu drogowego, nie oznacza to, że zostało nam narzucone przez ten kodeks, dokąd mamy jechać. Formalnie rzecz biorąc, ilość swobody opisująca możliwości wyboru dokonywanego przez stworzenia jest większa od ilości więzów nałożonych na te stopnie swobody poprzez warunek zgodności wyboru z zamierzeniami Boga.

<sup>32</sup>Tej jednak właśnie mu brakuje.

<sup>33</sup>Do tej wiedzy jest mu jednak jeszcze dalej, o ile można porównywać ze sobą odległości tak czy owak nie do przebycia.

Człowiek taki nie może więc podążać z własnej woli w kierunku dobra absolutnego. Tymczasem pełna realizacja dobra jest możliwa jedynie, gdy jest to dobro absolutne. Oraz gdy wszystkie stworzenia będą dążyły doń z pełnym przyzwoleniem na korekcyjną interwencję Boga, kiedykolwiek i jakkolwiek uzna On za stosowne zainterweniować. I przy tym tylko wtedy, gdy to „pełne przyzwolenie” będzie wyrazem pełnej zgodności pomiędzy postrzeganą i prawdziwą wolną wolą. Tylko gdy te warunki zostaną spełnione, dobro absolutne będzie mogło być realizowane<sup>31</sup>.

3.5.4. *Czy prawdziwa natura człowieka może się zmieniać w tym sensie, że ulega zepsuciu?* Gdyby taka zmiana zachodziła, znaczyłoby to, że choć Bóg stworzył człowieka z pewną naturą, która była dobra, to na skutek działania jakichś mechanizmów albo Bóg zacząłby stwarzać ludzi z naturą przynajmniej częściowo złą, albo człowiek wprowadziłby zło do swojej prawdziwej natury. Mógłby to być na przykład mechanizm omówiony w §3.5.2; wtedy należałoby jednak mówić nie tyle o zmianie prawdziwej natury, ile o nieprawidłowym postrzeganiu prawdziwej natury. Jeśli bowiem człowiek postrzegałby swoją naturę prawidłowo, nie byłoby w nim źródła zła (rozdział 3.4). Zatem musiałby to być inny mechanizm, niezależny od woli człowieka (ogólnie: stworzenia). Ponieważ zaś odpowiedzialna za cokolwiek może być tylko osoba – to, po wykluczeniu stworzenia, odpowiedzialny za to musiałby być Bóg. Rzecz jasna, taka opcja jest w chrześcijańskiej myśli nie do przyjęcia. W ten sposób teza o psuciu się prawdziwej natury stworzenia sprowadza się do niedorzeczności.

Gdyby zresztą teza ta była prawdziwa, oznaczałoby to, że coś – jakaś zła moc – może stać się pomiędzy zamierzeniami Boga a rzeczywistością. To zaś byłoby równoznaczne manicheizmowi, czyli tezie o istnieniu zwalczających się, równie potężnych mocy: mocy dobra (Bóg) i mocy zła (szatan). Znów, teza ta nie jest tezą chrześcijańską i jako taka jest sprzeczna już z samymi założeniami modelu rzeczywistości przyjętego w tej pracy.

## 4 Model apokatastazy

Czyni się niekiedy zarzut, że nie da się pogodzić dogmatu o wieczności piekła z nadzieją na zbawienie dla wszystkich. Zarzut ten jest niesłuszny;

można bowiem skonstruować teorię, która pogodzi tezę, że piekło jest wieczne i tezę, że każde stworzenie zostanie zbawione. Jeśli bowiem przyjmie się taką definicję – czy takie rozumienie – pojęć: sprawiedliwość Boża, dobro absolutne, wieczność subiektywna i wieczność absolutna, prawdziwa natura człowieka, jak zaproponowane w niniejszym artykule, to w sposób konieczny dojdzie się do bezkolizyjnego powiązania wieczności - subiektywnej wieczności - piekła z apokatastazą oraz z twierdzeniem, że w niebie nie będzie grzeszników.

Można na to spojrzeć w następujący sposób.

**Potępienie** polega na tym, że *potępianiec podejmuje nieodwołalną decyzję* o odrzuceniu oferty zbawienia i odejściu od Boga (por. też Hryniewicz [23, str. 80-81]). Potępiony jest w pełni przekonany, że jest to bezpośrednio jego wolna decyzja, albo bezpośrednia konsekwencja jego wolnych decyzji. Formalnie rzecz biorąc, są to decyzje zgodne z naturą, którą potępiony postrzega w sobie (str. 110) i podjęte decyzją takiej wolnej woli, jaką on w sobie postrzega (str. 111).

Z punktu widzenia potępianca, jego **kara nie ma końca**. Potępianiec identyfikuje swoją osobę (swoje „ja”) ze swoją osobowością. Innymi słowy, jego „ja” jest w jego odczuciu tym samym, co jego jestestwo (patrz definicje osobowości i jestestwa na str. 102). To właśnie jestestwo potępianca podjęło nieodwołalną decyzję skutkującą w nieodwołalny sposób odejściem od Boga; jestestwo potępianca nigdy więc już piekła „nie opuści”. Takie jestestwo można mieć tylko w piekle. Potępianiec wie jednak, że jest nieśmiertelny, a potępione jestestwo uważa za siebie samego. Jest wobec tego pewien, że czeka go absolutna wieczność piekielna.

Wszelako osobowość jest tylko NABYTKIEM jaźni (str. 103), a nie samą jaźnią. Nie jest więc tym, co czyni osobę obserwatorem świadomym swojego istnienia. Osobowość (a z nią i jestestwo) ulega zmianie, ale jaźń - nie. **Z piekła wyjdzie** wobec tego ta sama jaźń, lecz z jestestwem nadającym się do czyśćca, tj. takim, które gotowe jest do współpracy z Bogiem, celem osiągnięcia zbawienia. W ten sposób wszystkie stworzenia znajdują się w niebie, w którym nie będzie nigdy grzeszników.

Należy jednak pamiętać, że nadzieja na zbawienie powszechne **może runąć** w obliczu Boga<sup>34</sup>. Człowiek będący na drodze do zbawienia nie odrzuca grzechu ze strachu przed karą lub li-

<sup>34</sup>Co podkreśla też von Balthasar [72, str. 37-38], a także Hryniewicz (np. „Powtarzająca się często w nauczaniu Jezusa myśl o piekle wymaga, aby traktować ją z całą powagą. Nie wolno jej ani bagatelizować ani trywializować” [23, str. 65].

cząc na nagrodę, lecz przede wszystkim z miłości do bliźnich połączonej z przekonaniem, że każdy grzech to krzywda wyrządzona jakiemuś człowiekowi i każdy grzech to kolejny gwoździe przybijający Jezusa do krzyża. Stara się więc unikać grzechu w każdej sytuacji. Kto zaś grzeszy wierząc, że Bóg i tak mu wybaczy, ten zaprzecza warunkom zbawienia. Ktoś taki porusza się w kierunku przeciwnym do tego, w którym prowadzi droga do Boga. I dozna rozczarowania.

Jeśli czyjaś droga do nieba nie jest prosta, prowadzić może tak przez **czyściec**, jak i przez piekło. Przy czym droga przez piekło jest jedyną z dróg, na końcu której znajduje się całkowicie inne jestwo, niż jej początku. Oraz jedyną, której końca nie dostrzega ten, kto nią wędruje. W odróżnieniu od piekła, w czyścicu stworzenie współpracuje z Bogiem nad swoim zbawieniem.

Istnienie trzech różnych dróg do Nieba (bepośrednio, przez czyściec, przez piekło) jest naturalną konsekwencją dobra absolutnego i miłości Boga. Pragnąc absolutnego dobra (czyli miłując absolutnie; patrz też dyskusja na str. 117) i realizując to pragnienie w doskonały sposób<sup>35</sup>, Bóg stwarza wszystkie możliwe osoby-jaźnie, co do których jest pewien, że osiągną zbawienie. Stwarzając osobę, Bóg umieszcza ją w przygotowanym dla wszystkich świecie możliwości. W świecie tym każda z osób może twórczo rozwijać się według własnych potrzeb i własnych decyzji. Bóg obdarza każdą osobę na początek takim początkowym jestestwem, jakie wynika z warunków dobra absolutnego. Istoty stworzone przez Boga na Jego podobieństwo są twórcze i wolne; kreatywność nie jest możliwa bez wolności. Nieuchronną konsekwencją wolności jest jednak dokonywanie złych wyborów oraz niebezpieczeństwo odejścia od Boga i grzech. Grzech nie może być jednak ostateczną rzeczywistością - wg. wiary chrześcijańskiej - bo to oznaczałoby, że zło jest silniejsze niż Bóg<sup>36</sup>. Wszekwiedza Boga (por. przypis 3 na stronie 100) jest więc taka, żeby z jednej strony pozostawić stworzeniom maksymalną możliwość wolności wyboru (czyli taką, jakiej domaga się dobro absolutne), a z drugiej strony - zapewnić wszystkim zbawienie (czego także domaga się dobro absolutne).

Należy tu zauważyć jeszcze jedno: występowanie cierpienia – zwłaszcza zmasowanego cierpie-

nia, jak w obozach zagłady, i niezawinionego cierpienia, jak śmiertelnie chorych dzieci – jest największym może wyzwaniem dla człowieczej wiary, wyzwaniem, z którym najtrudniej sobie poradzić. Powyższy model apokatastazy stara się i to wytłumaczyć: Bóg prowadzi każdą istotę taką drogą, że po jej przejściu każda istota uzna, że doświadczenia, które na tej drodze zebrała są jej niezbędne, i że jej „bilans dobra” jest optymalny; rzecz jasna, na końcu takiej drogi zawsze musi być zbawienie. Chyba tylko na takiej nadziei może opierać się wiara w sens ofiary Jezusa, w sprawiedliwość Boga i w Jego miłość do Jego stworzenia.

## 5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej

Rozdział ten poświęcimy z kolei omówieniu i oddaleniu głównych zarzutów stawianych apokatastazie. W telegraficznym skrócie wyglądają one tak:

1. Apokatastaza przeczy wolnej woli stworzeń.
2. Apokatastaza przeczy sprawiedliwości.
3. Wiara w apokatastazę zachęca do zła.
4. Biblia mówi o absolutnie wiecznym piekle.
5. Kościół Katolicki potępił apokatastazę.

Dojdziemy do wniosku, że nie tylko zarzuty te są błędne, lecz że wiary w apokatastazę wręcz *nie można odrzucić*, nie odrzucając przy tym podstawowych prawd wiary katolickiej (rozdział 5.6).

### 5.1 Wolność woli

Omówiona rozdziale 4 teoria apokatastazy jest zbudowana na założeniu wolności człowieka (rozdział 3.4). Jeśli jest ona spójna, to zarzut niemożności pogodzenia powszechności zbawienia z wolnością woli człowieka jest oddalony.

Zastanówmy się więc, czy jest w ogóle możliwe, by wolne stworzenie odrzuciło Boga<sup>37</sup>. Bóg nie stworzył człowieka ze złą naturą, lecz na Swój obraz i podobieństwo, czyli z naturą dobrą:

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi,

<sup>35</sup>Doskonały, czyli taki, w którego wynik jest całkowicie zgodny z planem.

<sup>36</sup>To samo stwierdza np. francuski teolog i jezuita, Gustave Martelet [73].

<sup>37</sup>Rozważania te są połączeniem wyników dyskusji pojęć osoby z rozdziału 3.2, wolności woli z rozdziału 3.4, oraz dobra z rozdziału 3.5. Patrz także punkt 3.5.4 na str. 114. Por. też Hryniewicz, „Nad przepaściami wiary” [74, 123].

nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!" Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. (Gen 1:26–27 [49])

Tylko, oto co stwierdziłem: Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów. (Koh 7:29 [49])

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. (Rz 2:14–15 [49])

Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż Stwórca odpowiedzialny, świadomy skutków swojego postępowania, i kochający, nie stworzy istoty obdarzonej złą naturą (patrz też rozdział 3.5, o dobru i złu). Zauważmy też ponownie, że piekło jest stanem dla człowieka ZŁYM, a nie DOBRYM. Gdyby było inaczej, Bóg nie ostrzegłby nas przed piekłem jako przed miejscem nadzwyczaj bolesnym. Wobec tego Boże stworzenie nie odrzuci Boga, jeśli tylko jest już dostatecznie wolne. Każdy jest w pewnym stopniu zniewolony grzechem, więc każdemu grozi, że grzech go zniewoli do odrzucenia Boga. Jeśli jednak odrzucenie to (będące skutkiem zniewolenia) miałoby trwać bez końca, to zniewolenie człowieka musiałoby trwać bez końca. To przeczyłoby dogmatowi o wolności człowieka.

Przykładem na to, jak to działa w praktyce, jest historia Adama i Ewy, a potem historia Izraela.

Dokąd zaufanie, jakim człowiek obdarza Boga, nie wpływa rzeczywiście z głębi ludzkiego jestestwa – a skąd to zaufanie się w danym momencie bierze, wie tylko Bóg – dotąd człowiek ani nie jest całkiem wolny, ani gotowy do przyjęcia zbawienia.

## 5.2 Sprawiedliwość Boga

Postępowanie sprawiedliwe jest postępowaniem zgodnym z właściwymi zasadami<sup>38</sup>. Zasady są właściwe, jeśli postępowanie zgodne z nimi prowadzi do właściwego celu. Cel jest właściwy, jeśli nie zawiera zła. Cel nie zawiera zła, jeśli jest całkowicie dobry. Pełne dobro jest osiągnięte, gdy każde stworzenie z własnej woli postępuje w sposób niesprzeczny z wolną wolą innych i Boga<sup>39</sup>. Postępowanie sprawiedliwe ma więc prowadzić do sytuacji, w której nikt nikogo nie krzywdzi i każdy liczy się z każdym. Postępowanie sprawiedliwe ma prowadzić do realizacji prawdziwej miłości do bliźniego i Boga. Motywacją dla sprawiedliwości jest wobec tego miłość. *Sprawiedliwość Boga nie może miłości przeczyć*. Sprawiedliwa kara nie służy „zapłacie za winy”<sup>40</sup>, lecz jest lekarstwem dla ukaranego<sup>41</sup>, zaś poczucie winy jest zauważeniem choroby.

Teoria apokatastazy stwierdza, że Bóg wszechmocny potrafi znaleźć odpowiednie lekarstwo dla każdego. Nawet, jeśli tym lekarstwem miałyby być subiektywnie wieczne piekło, to celem kuracji jest zawsze – ostateczne zbawienie.

## 5.3 Motywacja do nieczynienia zła

Z dotychczasowych rozważań powinno być już wiadać, że pełną motywację dla unikania zła daje tylko pragnienie unikania czynienia krzywdy komukolwiek. Czyli prawdziwa miłość do bliźnich i do Boga. Nie sposób być zbawionym i zarazem nie posiadać takiej miłości. Innymi słowy, nie sposób być zbawionym i zarazem komukolwiek nie przebaczyć. Każdy zły uczynek jest czyjąś krzywdą, złe uczynki są więc sprzeczne z tym dążeniem miłości, na którym zbudowana jest wiara w apokatastazę.

## 5.4 Biblia mówi o wiecznym piekle

Biblia mówi w wielu miejscach o wiecznym potępieniu. Z drugiej strony jednak – w wielu miejscach zapowiada, że wszyscy będą zbawieni. Jeśli za podstawowe założenie przyjmujemy, że w swej głębokiej treści Biblia przekazuje prawdę, prawda zaś nie może być sprzeczna sama ze sobą, to trzeba wobec tego znaleźć poprawną ontologiczną interpretację biblijnych wypowiedzi<sup>42</sup>. Za główne

<sup>38</sup>Patrz też dyskusja pojęcia sprawiedliwości i pojęcia dobra w rozdziałach 5.2 i 3.5

<sup>39</sup>Porównaj: definicja dobra absolutnego na str. 112.

<sup>40</sup>Porównaj: podsumowanie rozdziału 3.5.

<sup>41</sup>Patrz uwagi na str. 108.

<sup>42</sup>por. Hryniewicz, np. w „Nad przepaściami wiary” [74, str. 278 - 281].

przesłanie Biblii każdy chrześcijanin może chyba przyjąć twierdzenie, że *Bóg jest wszechmocną<sup>43</sup> miłością* (co podbudowane jest wskazaniem przez Jezusa na miłość jako na najważniejsze przykazanie), w znaczeniu wszechmocy zdefiniowanej na str. 117 i w znaczeniu słowa **miłość** zdefiniowanego<sup>44</sup> jako pragnienie dobra (patrz rozdział 3.5 i definicja dobra absolutnego na str. 112). Miłość Boga jest tu więc pragnieniem dobra absolutnego, czyli w praktyce – pragnieniem dobra dla każdego stworzenia.

Zauważmy przy tym, że nie możemy sensownie definiować miłości Boga jako „tego, co Bóg uważa za miłość”. O ile bowiem nie potrafimy zrozumieć, co dane pojęcie zawiera, o tyle jest to pseudo-pojęcie, prowadzące jedynie do ekwiwokacji. Jeśli zaś przejeźlibyśmy, że miłość Boga przeczy naszemu poczuciu miłości, to byłoby to pojęcie jakiejś „miłości inaczej”, na której trudno byłoby nam oprzeć naszą wiarę, nadzieję i nasze zaufanie do Boga. Jeśli natomiast potrafimy zrozumieć, że miłość Boga jest zgodna z naszym poczuciem miłości (choć naszą miłość nieskończenie przewyższa, to w żadnym calu jej nie przeczy), o tyle możemy i powinniśmy ją definiować w sposób gwarantujący tę zgodność. Podana powyżej definicja wydaje się spełniać ten warunek konieczny sensowności.

Warto też zauważyć, że Biblia wspomina o „tam-tym świecie” jedynie w celu zmotywowania ludzi do zadbania o swoje zbawienie. Im więcej ludzi wcześniej o nie zadba, tym mniej wydarzy się w sumie zła<sup>45</sup>. Celem człowieka jest zbawienie, nie potępienie, wobec tego wypowiedzi Biblii o zbawieniu są priorytetowe, a wypowiedzi o potępieniu są im podporządkowane. Teoria apokatastazy, przedstawiona w rozdziale 4, bierze to pod uwagę.

W Biblii znajduje się wiele wersetów pokazujących wprost, że traktowanie piekła jako obiektywnie wiecznego prowadzi do sprzeczności:

- Syn prosi o przebaczenie grzesznikom, Ojciec czyni go sędzią. Syn nie odrzuci *swoich* próśb:

<sup>43</sup>Z praktycznych względów musimy we wszelkich rozumowaniach ograniczać się do hipotez, które zasadom logiki nie przeczą. Słowo „**wszechmocny**” znaczy więc w praktyce: „mogący wszystko, co nie prowadzi do sprzeczności” i wiąże się z założeniem, że nawet, jeśli tak rozumiana wszechmoc nie wyczerpuje mocy Boga (jest wszechmocą w „słabym” sensie), to i tak każde działanie Boga jakkolwiek wpływające na losy stworzenia leży w granicach tej „słabej” wszechmocy.

<sup>44</sup>Ściśle rzecz biorąc, jest to nie tyle definicja, ile warunek konieczny miłości: *aby uczucie było miłością, musi wiązać się z pragnieniem dobra dla kochanej osoby*. Co nie oznacza, że jest to definicja pełna w sensie, że zastosowana w każdej sytuacji, wychwytuje wszelkie istotne aspekty miłości. Ważne natomiast jest, że jest to definicja pełna w kontekście prowadzonych tutaj rozważań.

<sup>45</sup>Na pedagogiczny aspekt zapowiedzi potępienia zwraca też uwagę Hryniewicz [23, str. 108].

Ojciec bowiem nie sądzi nikogo,  
lecz cały sąd przekazał Synowi.  
(Jana 5:22 [49])

Lecz Jezus mówił: Ojcze, przebac  
im, bo nie wiedzą, co czynią.  
(Łk 23:34 [49])

A Ja, gdy zostanę nad ziemię wy-  
wyższony, przyciągnę wszystkich  
do siebie (Jana 12:32 [49])

- Wszyscy ludzie są usprawiedliwieni przez Boga, zaś usprawiedliwienie takie daje im wieczne życie i obdarzenie chwałą:

jak przestępstwo jednego spro-  
wadziło na wszystkich ludzi wy-  
rok potępiający, tak czyn spra-  
wiedliwy Jednego sprowadza na  
wszystkich ludzi usprawiedliwie-  
nie dające życie. (Rz 5:18 [49])

/.../ a których usprawiedliwił –  
tych też obdarzył chwałą  
(Rz 8:30 [49])

- Bóg obdarza łaską każdego człowieka i pragnie, by każdy został zbawiony. Niektórzy się opierają, ale Bóg wie, co robi i z kim ma do czynienia:

I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie  
Boże. (Łk 3:6 [49])

Ukazała się bowiem łaska Boga,  
która niesie zbawienie wszystkim  
ludziom. (Tyt 2:11 [49])

Serce człowieka obmyśla jego  
drogę, lecz Pan kieruje jego kro-  
kami. (Przyp 16:9 [49])

Wie On, z czego jesteśmy utwo-  
rzeni, pamięta, że jesteśmy pro-  
chem. (Ps 103:14 [49])

- Wszyscy przyjdą do Boga ze wstydem (czyli uznając swoją winę). Wobec tego Bóg – jako wierny i sprawiedliwy – zbawi każdego z nich. Czyli wszyscy zostaną zbawieni, bo wszyscy się do Boga nawrócą:

Do Boga przyjdą ze wstydem wszyscy, którzy się na Niego gniewali. (Iza 45:24 [49])

Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości.

(1 Jana 1:9 [49])

- Ludzie różnie kombinują, lecz w ostateczności stanie się tak, jak chce Bóg. Bóg chce, by wszyscy zostali zbawieni i nie ma zamiaru odrzucać nikogo na wieki. Skoro Bóg chce zbawienia wszystkich, to wszyscy zostaną zbawieni – stanie się bowiem tak, jak chce Bóg<sup>46</sup>:

Bo nie jest zamiarem Pana odrzucenie na wieki. (Lam 3:31 [49])

Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny. Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca. (Ps 103:8–10 [49])

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. (1 Tym 2:4 [49])

Nasz Bóg jest w niebie; czyni wszystko, co zechce.

(Psalm 115:3 [49])

Wiele zamierzeń jest w sercu człowieka, lecz wola Pana się ziści.

(Przyp 19:21 [49])

Pismo mówi, że człowiek ma różne zamierzenia, lecz wola Pana się ziści. Faktem jest, że kiedy już wszyscy przyjmą zbawienie, nikt nie będzie grzeszył. Faktem jest również, że gdyby ktoś nie przyjął zbawienia, to by grzeszył wiecznie, powodując w ten sposób upadek Bożego planu. Odrzucenie kogokolwiek na wieki jest bowiem sprzeczne z zamiarami Boga.

Rozważmy teraz wersety biblijne przytaczane jako argumenty przeciwko apokatastazie. Można je podzielić na dwie grupy, odpowiadające głównym tezom o potępieniu z nauki Magisterium: na mówiące, że potępienie jest wieczne, oraz na mówiące, że jest realne [75, str. 215]. Możemy do tego dołączyć grupę mówiącą, że potępienie łączy się z wiecznym cierpieniem potępionego i wobec tego śmierć wieczna jest zaprzeczeniem nie świadomego istnienia, lecz życia wiecznego polegającego na komunii z Bogiem. Oto reprezentatywne przykłady<sup>47</sup> i ich interpretacja w ramach teorii apokatastazy:

- **Potępienie jest wieczne.** Gdyby to była wieczność absolutna (str. 100), mielibyśmy sprzeczność z innymi wersetami, podanymi uprzednio, a także z założeniem, że Bóg jest wszechmocną miłością. Wobec tego jest to wieczność subiektywna (str. 100). Wersety te każdy powinien odnosić do siebie, a nie do innych: „Jeśli spotka mnie taki los, to będę go odczuwał jako karę, i to pozbawioną końca”.

Jako karę poniosą oni wieczną zagładę [z dała] od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego (2 Tes 1:9 [49])

/.../ Idźcie precz ode Mnie, przekleńci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! (Mt 25:41 [49])

gdzie [tzn. w piekle] robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie. (Mk 9:48 [49])

<sup>46</sup>Można się zastanawiać, jak to możliwe bez łamania niczyjej woli. Podana w rozdziale 4 teoria apokatastazy pokazuje, że jest to nie tylko możliwe, ale wręcz naturalne.

<sup>47</sup>Zauważmy, że są to wyłącznie nowotestamentowe wersety. Stary Testament przedstawia wszystko w zasadzie za pomocą wydarzeń z historii narodu wybranego i wobec tego wszystko dzieje się tam „przed śmiercią”, a nie „po śmierci”. Nowy Testament odnosi się jednak do takich starotestamentowych wizji, jak prorocтво Izajasza [49, Iz 66–24] dotyczące Nowego Jeruzalem („A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie: bo robak ich nie zginie, i nie zagaśnie ich ogień, i będą oni odrazą dla wszelkiej istoty żyjącej”), czy do wersetów z Mądrości Syracha [49, Syr 7:17] („Upokórz bardzo swą duszę, albowiem karą dla bezbożnych ogień i robak”).

/.../ nie będzie mu odpuszczone  
ani w tym wieku, ani w przyszłym  
(Mt 12:32 [49])

Nie powinienem więc doprowadzać do tego, bym musiał przejść tak radykalną kurację (por. cytaty z Orygenesu na str. 109). Powinienem też dbać o innych, mam bowiem kochać bliźniego jak siebie samego [49, Mt 22:39]; jestem więc za nich odpowiedzialny tak, jak jestem odpowiedzialny za siebie. Powinienem starać się odpuszczać winy moim winowajcom [49, Mt 6:12], gdyż jeśli będzie mi bardziej zależało na sobie lub na formalnych zasadach, niż na bliźnich, nie będę umiał znaleźć i dzielić z innymi szczęścia w niebie. Kiedy więc patrzę na cudze występki, powinienem wciąż pamiętać, że:

Miłosierny jest Pan i łaskawy,  
nieskory do gniewu i bardzo łagodny.  
Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki.  
Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca.  
(Ps 103:8-10 [49])

O ile potrafię, powinienem starać się odwozić innych ludzi od złego postępowania. Jednak nie wolno mi ich potępiać:

A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”,  
podlega karze piekła ognistego.  
(Mt 5:22 [49])

Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni.  
(Mt 7:1 [49])

Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana. Ostoi się zresztą, bo jego Pan ma moc utrzymać go na nogach.  
(Rz 14:4 [49])

W przeciwnym razie także i moje jestestwo stanie się nadającym się tylko do potępienia:

Bo takim sądem, jakim sądźcie,  
i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą.  
(Mt 7:2 [49])

/.../ Według słów twoich sądzę  
cię, zły sługo! Wiedziałeś, że jestem człowiekiem surowym: chcę brać, gdzie nie położyłem, i żąć, gdzie nie posiał. (Łk 19:22 [49])

- **Potępienie jest realne.** Jeśli pewne zachowania, pewne sposoby myślenia, pewien stosunek do siebie, do innych osób i do Boga zakorzenia się w moim jestestwie zbyt głęboko, może się okazać, że nadaje się ono tylko „do wymiany”. To zaś oznacza dla mnie piekło, innego sposobu wymiany jestestwa bowiem nie ma. Jeśli moje jestestwo (czyli „ubranie” mojej jaźni) jest nieodpowiednie, nie mogę być z Bogiem w niebie:

„Idźcie więc na rozstajne drogi i zaproście na ucztę wszystkich, których spotkacie”. Słudzy ci wyszli na drogi i sprowadzili wszystkich, których napotkali: złych i dobrych. I sala wypełniła się biesiadnikami. Wszedł król, żeby się przypatrzeć biesiadnikom, i zauważył tam człowieka, nie ubranego w strój weselny. Rzekł do niego: „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając stroju weselnego?” Lecz on oniemiał. Wtedy król rzekł sługom: „Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”. Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych.  
(Mt 22:9-14 [49])

Grzechy prowadzące na zatracenie nie są teoretyczne, lecz stanowią dla nas realne zagrożenie, realną pokusę biorącą się stąd, że jestestwo koncentruje się na trywialnej cielesności, tymczasowości tego świata, ignorując duchowość i głęboką miłość, będące podstawą naszej prawdziwej natury. Zniszczone nimi jestestwo będzie postrzegać wieczność kary w oddaleniu od Boga:

Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie,

niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą.

(Ga 5:19-21 [49])

A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga.

(Ap 21:8 [49])

I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków.

(Ap 20:10 [49])

Nie znaczy to jednak, że jeśli ktoś zgrzeszy, jest już zgubiony. Zguba grozi mojemu jestestwu, nie mojej jaźni. niesprawiedliwi nie posiadają Królestwa Bożego, a niesprawiedliwe może być tylko jestestwo. To zaś, czy moje jestestwo nadaje się przynajmniej do czyśca mogę poznać przede wszystkim po tym, czy jestem gotowy zaufać Bożemu miłosierdziu. Bóg potrafi obmyć wszystko, co uważam za niesprawiedliwość i usprawiedliwić wszystko, co uważam za winę:

Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadają królestwa Bożego? Nie ludźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołźnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżycący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego. A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego. (1 Kor 6:9-11 [49])

Ale czy umiem uwierzyć temu, co mi powie?

Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży (J 3:36 [49])

A jeśli ufam, to czy ufam z miłości? Jeśli nie kieruję się miłością do bliźniego taką, jaką mam do siebie [49, Mt 22:39] i jeśli nie doskonałę tej miłości, zwracając ją ku Bogu [49, Mt 22:37], mogę łatwo ulec fałszywym „znakom”:

Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów, [działanie] z wszelkim zwodzeniem ku nieprawości tych, którzy giną, ponieważ nie przyjęli miłości prawdy, aby dostąpić zbawienia. (2 Tes 2:9-10 [49])

Wtedy jedynym ratunkiem może okazać się dla mnie ta sama kuracja, jaką Bóg zaordynować musiał faraonowi (patrz str. 108). Jak pisał o tym Orygenes [3, III.1:13], Bóg będzie musiał utrzymywać moje rany otwarte, aby wytwarzający się w nich jad wypływał na zewnątrz i nie zatrzał mnie. Ta kuracja będzie dla mnie znaczyła wieczne potępienie, karę pozbawioną końca, utratę wszelkich nadziei:

A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga.

(2 Kor 4:3-4 [49])

Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.

(Mt 10:28 [49])

- **Potępienie jest cierpieniem.** Dusza jest nieśmiertelna. Bóg umie zakończyć jej istnienie, lecz nie uczyni tego, bo zaprzeczyłby przez to Swoim planom, absolutnie dobrym. Cokolwiek otrzymam od Boga, potępienie też, będzie i tak dobre (dla mnie też!), z pewnością lepsze niż pozbawienie mnie istnienia. Gdy więc ostatecznie dotrę – jako ta sama osoba-jaźń, lecz inna osoba-jestestwo – do Boga, to stwierdzą, że warto było i przez piekło przejść. Jeśli moje jednak początkowe jestestwo (str. 115) nie wymaga, bym musiał



je zmieniać w piekle, wtedy lepiej, bym tego uniknął. Bo oto jak będę to odczuwał<sup>48</sup>:

Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić przeciwników. Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbeczczył krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski. Znamy przecież Tego, który powiedział: Do Mnie [należy] pomsta i Ja odpłacę. I znowu: Sam Pan będzie sądził lud swój. Straszna jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego.  
(Heb 10:26-36 [49])

Każę go ćwiartować i z obłudnikami wyznaczy mu miejsce. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.  
(Mt 24:51 [49])

Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów, gdy ujrzycie Abrahama, Izaaka i Jakuba, i wszystkich proroków w królestwie Bożym, a siebie samych precz wyrzuconych.  
(Łk 13:28 [49])

/.../ ten również będzie pić wino zapalczywości Boga przygotowane, nierozcieńczone, w kielichu Jego gniewu; i będzie katowany ogniem i siarką wobec świę-

tych aniołów i wobec Baranka. A dym ich katuszy na wieki wieków się wznosi i nie mają spoczynku we dnie i w nocy /.../  
(Ap 14:10-11 [49])

Wobec tych zapowiedzi katolik ma przed sobą następujące wyjścia:

1. Odrzucić współczucie, pójść za głosem instynktów nakazujących zemstę<sup>49</sup> i potraktować w miarę dosłownie wersety biblijne i naukę Magisterium<sup>50</sup>, godząc się na sprzeczność pomiędzy takim podejściem i wiarą w Boga będącego wszechmocną miłością. Ewentualnie, rozstrzygać tę sprzeczność decyzją: „w tej sytuacji wolę ślepo słuchać innych ludzi”. Por. Mt 7:2 i Łk 19:22 jeśli chodzi o konsekwencje takiego wyboru (dyskusja na str. 119).
2. Nie tłumić współczucia (albo wzbudzić je w sobie), pójść za głosem sumienia wywołanym tym współczuciem, i przyjąć dopuszczaną ostatnio przez hierarchię Kościoła nadzieję na to, że Bogu uda się spowodować, że piekło jest i pozostanie puste.

Zauważmy na koniec, że św. Mateusz przytacza następujące słowa Jezusa: „I pójda ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” [49, Mt 25:46]. Można to postrzegać jako poważny problem dla wszelkich rozwiązań utrzymujących, że wieczność piekła jest wiecznością inną, aniżeli wieczność nieba [76, str. 46-48; 77, str. 163]. Nie dość bowiem, że Jezus obie wieczności określa tym samym słowem, to na dodatek czyni to w tym samym zdaniu. Musi więc chodzić o wieczność tego samego rodzaju. W przeciwnym przypadku Jezus wyraźnie by to zaznaczył.

Jednakże każda z tych wieczności jest opisana *dotatkowym słowem*: jedna słowem „męka”, druga słowem „życie”. To tak, jak herbata rumiankowa

<sup>48</sup>Niekoniecznie dosłownie w ten sposób, ale gdy nie ma Boga, to nawet i takie sceny mogą się dziać. Wystarczy przypomnieć sobie, co działo się i dzieje na tym świecie, chociaż w ziemskich wydarzeniach Bóg udział bierze, o ile Mu na to zezwalamy i o ile nie łamię to postrzeganej przez nas wolności woli. W piekle jednak będziemy zostawieni naprawdę sobie samym, żadne modlitwy nic nie pomogą, tym bardziej, że modlić się nie będziemy mieli zamiaru. Jak więc w ogóle będzie można się stamtąd wydostać? „Jezus odpowiedział: «Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga»” [49, Łk 18:27]. Niewykluczone nawet, że sam szok wywołany jakimś koszmarnym wydarzeniem, widokiem, wyobrażeniem (może już samym odrzuceniem na Sądzie Ostatecznym) tak wstrząśnie jestetwem, że pęknie skorupa zasłaniająca jaźni moją prawdziwą naturę; czy jednak naprawdę potrzebuję przeżywać nawet sekundę wieczności potępienia?

<sup>49</sup>Chińskie przysłowie mówi: jeśli pragniesz zemsty, kop dwa groby.

<sup>50</sup>Patrz rozdział 5.5 o dokumentach kościelnych, odnoszących się do kar piekielnych.

i herbata czarna<sup>51</sup>. Oba napoje mają wiele wspólnego i nie bez powodu w nazwach obu występuje to samo słowo, herbata. Ale tak naprawdę tylko jeden z nich jest prawdziwą, oryginalną herbata.

Tą prawdziwą wiecznością jest wieczność życia. To naturalne, bo Bóg jest Bogiem żywych („Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych” [49, Mk 12:27]) i niczego poza Jego Królestwem nie będzie („A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” [49, 1 Kor 15:28]). Mimo to oba stany zasługują na miano wiecznych: męka potępienia jest<sup>52</sup> dla grzesznika w każdej chwili potępienia tak samo realnie wieczna, jak dla zbawionego realnie wieczne jest w każdej chwili jego szczęście. Tyle, że potępiony, mając krańcowo fałszywe wyobrażenie o rzeczywistości (o sobie, o innych stworzeniach, o Bogu) MYLI SIĘ. Zbawiony zaś, będąc zjednoczony z Bogiem, w postrzeganiu swego stanu jako wiecznego nie myli się ani trochę.

## 5.5 Potępienie przez Kościół

*Quicumque*, wyznanie wiary przypisywane w średniowieczu św. Atanazemu i używane okazjnie w katolickiej, prawosławnej i protestanckiej liturgii, mówi wprost o groźbie wiecznego potępienia:

Ktokolwiek chce być zbawiony,  
musi przede wszystkim wyznawać ka-

tolicką wiarę, której jeśli by kto nie zachował całej i nienaruszonej, bez wątpienia zginie na wieczność. /.../ Ci, którzy dobro czynili, przejdą do życia wiecznego, ci zaś, którzy zło czynili, do ognia wiecznego. Taką jest wiara katolicka. Jeśli ktoś nie będzie jej należycie i stanowczo wyznawał, nie może być zbawiony<sup>53</sup>.

Synod w Quierzy z 853 roku (DS 623, D 318)<sup>54</sup> stanowi, że „nie wszyscy będą zbawieni”, zaś papież Benedykta XII w wydanym w roku 1336 edyktie „*Benedictus Deus*” stwierdza:

Mocą niniejszej wiecznie ważnej Konstytucji oraz powagą apostołską orzekamy /.../, że według ogólnego Bożego zarządzenia, dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci do piekieł zstępują, gdzie kary piekielne cierpią<sup>55</sup> /.../  
(Benedykt XII, DS 1002, D 531)

To wszystko nie stoi jednak w sprzeczności z wiarą w apokatastazę, jeśli zgodzimy się na przyjęte tu rozumienie pojęcia osoba". „Nie wszyscy będą zbawieni” znaczy więc, że nie wszystkie osoby–JESTESTWA będą zbawione, zaś „wszyscy będą zbawieni” znaczy, że wszystkie osoby–JAŻNIE będą zbawione<sup>56</sup>. A choćby nawet w rzeczywistości wieczność potępienia trwała dla niektórych tylko

<sup>51</sup>Por. też Hryniewicz, np. w „Dramat nadziei zbawienia” [str. 79 i 112] [23].

<sup>52</sup>Jak wyjaśniam w rozdziale 5.1, a potem w omówieniu modelu apokatastazy w rozdziale 4.

<sup>53</sup>*Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternam peribit. /.../ Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* (DS 75–76, D 39–40). Polskie tłumaczenie wg. użycia w liturgii.

<sup>54</sup>„*Enchiridion Symbolorum*” nie definiuje dogmatyki, lecz po prostu służy badaczom jako łatwo dostępne źródło materiałów. „*Enchiridion Symbolorum*” zawiera na przykład takie fragmenty dokumentów, jak wypowiedź papieża Sykstusa IV z bulli „*Salvator noster*” wprowadzająca sprzedaż odpustów na rzecz budowy bazyliki św. Piotra w Rzymie (DS 1398, D 723a). Hryniewicz zauważa, że „w nurcie teologii szkolnej istniała od dawna tendencja do «mnożenia dogmatów» oraz do nadawania zawyżonych kwalifikacji teologicznych. /.../ Można by się zastanawiać, czy pewne prawdy nauczone w Kościele, a nawet głoszone przez Magisterium, nie należą raczej do kategorii sformułowań doktrynalnych niż do ścisłego depozytu wiary. Cel takiej doktryny tkwiłby nie w niej samej, ile raczej w jej użyteczności (widocznej zwłaszcza w momencie ogłaszania) dla obrony wiary jako takiej. Główne orzeczenia eschatologiczne zapadły w czasie, gdy zaprzeczenie jednej prawdy utożsamiano z odrzuceniem całokształtu wiary chrześcijańskiej. Broniąc jednego punktu doktryny, czyniono to z przekonaniem, że ocala się tym samym całą wiarę, poświadczoną we wszystkich punktach autorytetem samego Boga, któremu należy się absolutne posłuszeństwo.” [78, str. 51]

<sup>55</sup>*Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: /.../ quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur /.../* (DS 1002, D 531).

<sup>56</sup>Nie twierdzimy tutaj bynajmniej, jakoby autorzy kościelnych dokumentów dokonywali rozróżnienia na jestestwo i jaźń. Przeciwnie: twierdzimy, że klasyczny infernizm, wiążący się z obawą przed ideą powszechności zbawienia, bierze się właśnie z braku takiego rozróżnienia. Twierdzimy też, że po wprowadzeniu tego rozróżnienia (jak również analogicznego rozróżnienia pomiędzy wiecznością postrzeganą i absolutną) usunięte zostanie wrażenie sprzeczności pomiędzy poczuciem sprawiedliwości i miłości, które wiedzie infernistów do ich wiary w to, że niektórzy zostaną potępieni na wieczność, a poczuciem sprawiedliwości i miłości, które prowadzi do wiary w apokatastazę.

mgnienie oka, trwa ona zawsze tyle, ile jest to niezbędne, aby potępiony zebrał doświadczenie, pozwalające mu dostrzec swoją prawdziwą naturę poza swym jestestwem, które ją skutecznie skrywa przed jego jaźnią. Wówczas człowiek może zwrócić się z ufnością do Boga o ratunek. Tym razem z prawdziwym już odczuciem, że postępuje zgodnie z własną naturą.

Na takiej samej zasadzie odzyskujemy zgodność pomiędzy innymi klasycznymi orzeczeniami Magisterium i wiarą w powszechne zbawienie. Wypiszmy jeszcze kilka typowych przykładów:

/../ złych ludzi jednak, z ich własnego wyboru „naczyniami zasługującymi na gniew, gotowymi na zagładę” (Rz 9:22) pozostających, którzy albo nie znali drogi Pana, albo znając, zeszedli z niej, pociągnięci przez różne odstępstwa, na karę wieczną i nieugaszony ogień, aby w nim bez końca płonęli, sprawiedliwym wyrokiem przekaże<sup>57</sup>. (Pelagius I, DS 443, D 228a)

Wyznaję też, że wieczny ogień i piekielne płomienie zostały przygotowane jako odплата za najcięższe zbrodnie<sup>58</sup>  
/.../ (Lucidus, DS 342, D 160b)

/.../ nikt spoza Kościoła Katolickiego, nie tylko poganie, ale także nikt

z Żydów czy heretyków jak i schizmatyków, w życiu wiecznym nie może mieć udziału, lecz w ogień wieczny pójdzie, „przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25:41), jeśli przed końcem życia nie dostanie przyłączony<sup>59</sup>;

(Eugeniusz IV, DS 1351, D 714)

Wszystkie teksty powtarzają konsekwentnie tę samą, dobrze znaną myśl, mającą swoje źródło w tych samych, dobrze znanych wersetach biblijnych, poprawiając ewentualnie listę „niewyobrażalnych zbrodni” obrażających Boga i zasługujących przez to na potępienie wieczne<sup>60</sup>.

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze pokrótce anatemom „przeciwko Orygenesowi” [80, 81], orzeczoną w 543 roku przez cesarza Justyniana<sup>61</sup> starającego się w ten sposób wprowadzić jedność wiary w całym Bizancjum, oraz wersji tego edyktu Justyniana przyjętej w nieco zmienionej formie dziesięć lat później na soborze konstantynopolitańskim II. Ze względu na okoliczności powstania dekretów z 553 roku<sup>62</sup>, nie jest wcale oczywiste, że należy je uznawać za obowiązujące. Przyjmijmy tu jednak założenie, że mają one moc dogmatycznego, nieomylnego orzeczenia; taką rolę odgrywały zresztą w historii Kościoła.

Oto kanony dotyczące apokatastazy:

Kanon 1. Jeśli ktokolwiek mówi lub utrzymuje, że dusze ludzkie ist-

<sup>57</sup>/.../ iniquos autem arbitrio voluntatis propriae "vasa irae apta in interitum" (Rom 9. 22) permanentes, qui viam Domini aut non agnoverunt aut cognitam diversis capti praevagationibus reliquerunt, in poenis aeterni atque inexstinguibilis ignis, ut sine fine ardeant, iustissimo iudicio traditurum. (DS 443, D 228a)

<sup>58</sup>Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammis factis capitalibus praeparatas /.../ (Lucidus, DS 342, D 160b)

<sup>59</sup>nullos extra catholicam Ecclesiam existentes (intra cath. E. non exs.), non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, "qui paratus est diabolo et angelis eius" (Mt 25, 41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: (DS 1351, D 714)

<sup>60</sup>Jak wiadomo, lista ta ulegała i ulega zmianom (oczywisty jest tu na przykład wynik porównania słów Eugeniusza IV, odbierających wszystkim spoza Kościoła możliwość zbawienia, i chociażby deklaracji „Dominus Iesus” [79], która zamiast tego podkreśla, że chociaż Kościół Katolicki jest niezbędny w „porządku zbawienia”, to istnieje „rzeczywista możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi”). Zawartość tej listy bowiem zależna od uwarunkowań kulturowych i społecznych, które decydują o tym, co jest postrzegane jako postępowanie złe i niesprawiedliwe, a co – jako dopuszczalne lub wręcz pożądane. Stałe są nie szczegółowe regulacje prawne, lecz ogólna zasada: kochaj bliźniego jak siebie samego. **Jak daleko sięga miłość, tak wyniosłe są zasady.**

<sup>61</sup>Ścisłej, na lokalnym synodzie w Konstantynopolu, na który Justynian (władca bardzo apodyktyczny, zarówno w zarządzaniu państwem, jak i w stosunkach z Kościołem) zebrał biskupów znajdujących się w okolicy i którym przedstawił do zatwierdzenia swoją analizę dwudziestu czterech fragmentów z Orygenesem oraz listę dziesięciu anatem. Biskupi zatwierdzili, czynił to nawet Teodor Askidas, zadeklarowany orygenista ale i osoba wpływowa; dzięki temu wpływy swe zachował [80, str. 385–401].

<sup>62</sup>Intrygi i naciski ze strony despotycznej władzy cywilnej, marginalny udział w soborze biskupów z zachodu, brak pewności, czy anatemy „przeciwko Orygenesowi” zostały w ogóle podpisane przez papieża. Na przykład, sobór przeprowadzono nawet mimo zdecydowanego sprzeciwu papieża Wigiliusza. Papież który wyrażał w ten sposób nie tylko swoje poglądy, ale i stanowisko zachodniego świata chrześcijańskiego, w dużym stopniu popierającego wtedy idee zwalczane przez Justyniana: „trzy rozdziały”, czyli pewną propozycję rozwiązania sporu o naturę Chrystusa, potępienie której to propozycji uważał Justynian za doskonały sposób wymuszenia jedności wiary w świecie chrześcijańskim, a przede wszystkim – w Bizancjum.

niały przedtem, w postaci jakby umysłów czy świętych mocy, lecz zniechęciwszy się do świętych kontemplacji, skierowały się ku złu i ich miłość do Boga uległa przyduszeniu (αποψυγειςας), i z tego powodu zostały nazwane duszami (ψυχας) i wysłane na odbycie kar w ciała: niech będzie wyklęty<sup>63</sup>. (Justynian, DS 403, D 203)

Kanon 1. Jeśli ktokolwiek przyjmuje mityczną pra-egzystencję dusz i wynikającą z niej potworną apokatastazę, niech będzie wyklęty<sup>64</sup>.

(Sobór konstantynopolitański II)

Zauważmy, że obie wersje kanonu 1 odnoszą się do preegzystencji dusz, czyli do istnienia dusz przed otrzymaniem przez nie ciał. Dopiero w tym kontekście pojawia się problem apokatastazy, opisanej tu bezpośrednio jako powrót dusz do ich stanu przedcielesnego. Apokatastaza jest tutaj określona jako „potworna”, gdyż

1. wprowadza rozdział między duszą i ciałem, poddając w wątpliwość zmartwychwstanie ciała;
2. przywraca „idealny” stan przed grzechem, poddając w wątpliwość wieczność zbawienia<sup>65</sup>; oraz
3. sugeruje, że stworzone dusze połączą się z Bogiem w sposób analogiczny do Jezusa, co może być odczytane wręcz jako przejaw arianizmu.

Krytyka wypowiedziana przez biskupów w formie anatemy dotyczy tu zatem mniej może wiary w zbawienie dla wszystkich, bardziej zaś – wiary w preegzystencję dusz.

<sup>63</sup>Can. 1. Si quis dicit aut sentit, praeexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint et sanctae virtutes, satietatemque cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, atque idcirco refoxisse a Dei caritate, et inde psuchas graece, id est, animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora supplicii causa: an. s. (DS 403, D 203)

<sup>64</sup>α Εἰ τις τὴν μὴ τοῦ θεοῦ προϋπαρξῶν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτης ἐπομένην τερατοδὲ ἀποκαταστάσις πρὸς θεὸν ἀνατήρημα εἶστο.

<sup>65</sup>Gdyż jeśli te same „idealne” dusze mogły raz się zniechęcić i przez to doprowadzić do swojego upadku, to po powrocie do owego „idealnego” stanu mogłyby uczynić to ponownie. Cykliczność świata pojawia się zresztą w tekstach Orygenes, chociaż nie jest do końca oczywiste, w jakim stopniu są to prawidłowo oddane idee Orygenes, a w jakich jest to wynik nie do końca konsekwentnego tłumaczenia z greki, dokonanego przez Rufina zgodnie z obowiązującymi wtedy zwyczajami, czyli – kreatywnie. Oryginałów greckich niestety nie znamy.

<sup>66</sup>Can. 9 Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse (fore) daemonum aut impiorum hominum, anathema sit.

<sup>67</sup>Bez których zawsze oscylowalibyśmy między dobrem i złem, oddalając się przy tym średnio rzecz biorąc coraz dalej od ideału, zgodnie z matematyczną właściwością błędzenia przypadkowego.

Bardziej problematycznie może wyglądać natomiast kanon 9 Justyniana (kanonu o tej treści brak zresztą w dekretach soborowych):

Kanon 9. Jeśli ktokolwiek mówi lub utrzymuje, że kara demonów lub złych ludzi jest czasowa, że skończy się kiedyś w przyszłości, to znaczy, że nastąpi pełna odnowa i przyłączenie (ἀποκαταστασις) tych demonów i złych ludzi: niech będzie wyklęty<sup>66</sup>.

(Justynian, DS 411, D 211)

Na ten zarzut potępienia przez Magisterium można jednak udzielić odpowiedzi takiej, jakiej udzieliłby zapewne biskupom Orygenes (gdyby żył). I jaką dał zresztą w liście cytowanym przez Rufina: *absurdem jest zarzucać mi, jakoby uważał, że szatan, demony czy choćby źli ludzie znajdują się w niebie!* W niebie znajdują się wyłącznie dobre duchy i dobrzy ludzie. Zli zostaną wyleczeni, oczyszczeni. I nie będzie to apokatastaza w sensie powrotu do stanu pierwotnego, lecz w sensie ostatecznego odwrócenia dotychczasowego trendu, polegającego na konsekwentnym zanieczyszczeniu wszelkiego dobra złem na skutek braku zaufania Bogu. Odwrót ten zostanie uzyskany wspólnym wysiłkiem wszystkich stworzeń, a przy tym wyłącznie dzięki staraniom Boga<sup>67</sup>.

Można zatem uznać – w zgodzie z Tradycją – wieczność potępienia, potępienie jako karę za grzechy, to, że grzesznicy nie będą zbawieni (bo w chwili zbawienia nie będą już grzesznikami), a przy tym także to, że ani złe duchy ani źli ludzie nigdy nie wejdą do nieba (bo wchodząc do nieba nie będą już źli). Należy jednak przy tym zwrócić uwagę na wieloznaczność pojęć używanych zarówno do opisu nas samych jak i do opisu tego, co dzieje się i będzie się działo na „tamnym świecie”. Wtedy staje się jasne, że potępienie nie jest karą, lecz – jak chciał Orygenes – kuracją trwającą

nie wiadomo jak długo, a także że wszyscy dostąpimy zbawienia z naszej własnej wolnej woli oraz dzięki łasce, miłości, miłosierdziu i sprawiedliwości wszechmocnego Boga.

## 5.6 Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy

Uzasadnimy teraz szerzej, że logicznie konsekwentne odrzucenie apokatastazy jest możliwe jedynie pod warunkiem odrzucenia wiary w posiadanie wolnej woli przez stworzenia oraz wiary w Boga wszechmocnego, kochającego i sprawiedliwego<sup>68</sup>.

Będąc wszechmogącym i kochającym Ojcem, Bóg stworzył Swoje stworzenia na Swoj obraz i podobieństwo: stworzył nas istotami z natury dobrymi i obdarzonymi wolnością woli. Z natury dobrymi, czyli takimi, które mogą być w pełni zgodne ze sobą - a co za tym idzie, w pełni szczęśliwe - jedynie wtedy, gdy kochają innych i są przez innych kochane. Z natury dobrymi, czyli w pełni szczęśliwymi jedynie, gdy pragną dla innych tylko dobra i gdy szczęście swoje czerpią ze szczęścia innych, z dawania i brania szczęścia. Boże stworzenie nie odrzuci więc Boga, jeśli tylko jest już dostatecznie wolne – czyli gdy nic nie stoi na drodze pomiędzy umysłem i naturą stworzenia. Pomiedzy tym, co stworzenie sobie o sobie wyobraża, i tym, czym stworzenie naprawdę jest<sup>69</sup>.

W praktyce każdy z nas jest jednak w mniejszym lub większym stopniu zniewolony grzechem. A to dlatego, że nie jesteśmy wszechwiedzący i przez to musimy – każdy na miarę swoich potrzeb i możliwości – powoli uczyć się z własnego doświadczenia, jaka jest prawda o nas samych i o Bogu. Mylimy się więc i błądzimy, wędrując do Boga zygazkiem, niekiedy odwracając się przy tym do Niego tyłem – grzeszymy. Na tym świecie każdemu z nas grozi, że grzech – czyli taki krok, który od Boga oddala – zniewoli go do odrzucenia Boga. Jeśli jednak odrzucenie to (będące skutkiem zniewolenia) miałyby naprawdę trwać bez końca, to i niewola człowieka musiałoby trwać bez końca; to zaprzecza dogmatowi o wolności człowieka (rozdziały 3.4 i 5.1).

Ale może Bóg musi niektórych ukarać za grzechy? Co z Hitlerem, co z mordercami-sadystami, przecież musi być jakaś sprawiedliwość na świecie, nie mogą zbrodniarze cieszyć się szczęściem wraz

z ofiarami! Niech ponoszą konsekwencje! (Patrz rozdział 5.2, o sprawiedliwości i karze.)

No cóż. Nawet pomijając biblijne obrazy Królestwa, gdzie „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem” ([49, Iza 14:6–9]) powinniśmy pamiętać, że sprawiedliwa kara nie służy „zapłacie za winy” (patrz też rozdział 3.3). Sprawiedliwość i zemsta to przeciwieństwa. Sprawiedliwa kara jest lekarstwem dla ukaranego<sup>70</sup>, zaś poczucie winy jest zauważeniem choroby. Teoria apokatastazy stwierdza, że Bóg wszechmocny potrafi znaleźć odpowiednie lekarstwo dla każdego. W ciężkich przypadkach niezbędnym lekarstwem może być umieszczenie chorego w warunkach pozwalających mu wierzyć, że nigdy szpitala nie opuści.

Może jednak Bóg musi odsunąć niektórych od zbawienia, by zapewnić zbawionym bezpieczeństwo? Mogłoby tak być, gdyby nie to, że przecież natura człowieka jest dobra. Gdzie Boża wszechmoc, jeśli Bóg nie potrafiłby tak zorganizować świata, żeby Jego stworzenia nie wpadały w pułapki, z których nikt nie potrafi ich wydobyć i w których ich prawdziwa, dobra natura jest na nieskończone wieki zakryta skorupą zła?

## 6 Wiara czy nadzieja?

Wiara w zbawienie dla wszystkich jest nieuniknioną konsekwencją przyjęcia, że Bóg jest wszechmocną miłością. W tym sensie, teoria ta jest wiarą posiadającą taką samą pewność, jaką jest pewność, że Bóg naprawdę jest wszechmocną miłością.

Jednak na to, że Bóg JEST wszechmocną miłością, możemy tylko mieć nadzieję. Nie wiemy przecież, w jakim sensie Bóg jest wszechmocny. Nie wiemy, w jakim sensie kocha. Nie wiemy nawet, czy istnieje. Wiemy tylko, że najbardziej warto wierzyć w to, że świat jest właśnie taki: stworzony przez Boga, który jest wszechmocną miłością.

Wiara ta jest wyrazem nadziei, że ludzkie sumienie, pragnienia, przeżycia, i kryteria są w stanie – jeśli podejmiemy do nich najuczciwiej, jak tylko umiemy – doprowadzić nas do poprawnego poglądu na świat. Poprawnego, czyli takiego, którego stosowanie w życiu jest dla nas korzystne, nie szkodliwe. Jest to także wiara w to, że wsłuchując się w nasze sumienia i przyglądając się światu,

<sup>68</sup>Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 94].

<sup>69</sup>Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 81-82].

<sup>70</sup>Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 117].

otwieramy uszy i oczy na głos Tego, Który Jest. Boga, Który dzięki pełni Swojego Istnienia Wie i nie myli się; jest bowiem wszechwiedzący.

W tym sensie, moja wiara w powszechność zbawienia jest nadzieją na powszechne zbawienie. Jednak jeśli przyjąć dogmat o wszechmocnej miłości Boga jako niepodważalną podstawę, wtedy moja nadzieja nie jest dodatkiem do tego dogmatu, lecz wyłącznie nadzieją, że jest to dogmat prawdziwy.

## 7 Podsumowanie

W pracy tej przeanalizowano problem zbawienia i potępienia, w świetle założenia, że Bóg jest wszechmocną miłością. W tym celu sformułowano zarysy teorii wieczności, osoby, sprawiedliwości, wolności, oraz dobra, definiując podstawowe pojęcia w taki sposób, aby stały się one jedno-

znaczne przynajmniej w całym zakresie istotnym dla przeprowadzanego rozumowania. Okazało się przy tym, że w celu takiego ujednoznacznienia niezbędnym staje się – dla uniknięcia błędu ekwiwocacji – rozbięcie niektórych potocznych pojęć na co najmniej dwa pojęcia, ponieważ pojęcie wyjściowe stanowiło mieszankę znaczeniową, łączącą ze sobą różnorodne aspekty, niekoniecznie powiązane ze sobą w sposób możliwy do poprawnego uzasadnienia bez odwoływania się dodatkowych założeń.

Przedstawiona tutaj teoria apokatastazy uwzględnia fakt, że człowiek, na skutek przeżytych na tym świecie sytuacji i dokonanych pod ich wpływem wyborów, po śmierci może stwierdzić, że „mniejszym złem” dla niego będzie powędrować na zawsze do piekła. Pobyt w piekle zawsze jednak ma charakter terapeutyczny, zmieniający grzeszną osobowość człowieka w osobowość szukającą Boga.

## Bibliografia

- [1] H. G. Liddell i R. Scott, *A Greek-English Lexicon.*, Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie (Clarendon Press, Oxford, 1940). Internetowe opracowanie z wyszukiwarką: <http://old.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform?lang=greek>
- [2] Clement of Alexandria, *Stromata*. Angielskie tłumaczenie: Philip Schaff, w „Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)” tekst dostępny w internecie, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.pdf>
- [3] Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski i K. Augustyniak (Wydawnictwo WAM, Kraków 1996).
- [4] Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, Księga I. Tłumaczenie na niemiecki: Georg Röwekamp [5].
- [5] G. Röwekamp, *Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Cäsarea*, Dissertation, Universität Paderborn (Turnhout, 2005).
- [6] H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Johannes Verag, Trier 1989).
- [7] W. H. OMI, „Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią”, *Więź* 237, 25 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [8] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Antologia najważniejszych tekstów w dyskusji: W. Hryniewicz, S. Małkowski, J. Majewski, Z. Kijas, I. Bokwa, J. Szczurek, H. Pietras, M. Piotrowski, M. Styczyński, M. Starowieyski, E. Piotrowski, P. Lisicki, R. M. Rynkowski, D. Kowalczyk. (Biblioteka „WIEŹ”, Warszawa, 2000).
- [9] Jan Paweł II, „Co to znaczy zbawić?”, [w:] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego* (KUL, Lublin, 1995).
- [10] Jan Paweł II, „Omelia, visita pastorale alla Parrocchia di N. S. di Guadalupe e S. Filippo Martire”, 27 kwietnia 1980. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19800427\\_visita-parrocchia\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800427_visita-parrocchia_it.html).
- [11] Sobór Watykański II, „Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»”, 21 października 1964. <http://www.archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/de.html>.
- [12] H. Denzinger (red.), *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt* (Wirceburgi, 1854).

- [13] H. Denzinger i A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, 1997). Łaciński tekst dostępny w internecie: <http://catho.org/9.php?d=g1>; francuskie tłumaczenie dostępne w internecie: <http://catho.org/9.php?d=g0>
- [14] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* (Herder, 1954). Angielskie tłumaczenie dostępne w internecie: <http://www.catecheticsonline.com/SourcesofDogma.php>
- [15] A. Asnyk, „Sonet 3 (Jednego serca)”, [w:] *Publiczność i poeci* (1986). Tekst dostępny w Wikisource, <http://pl.wikisource.org/wiki/>
- [16] A. Horowitz, *Krucze Wrota*, tłum. R. Śmietana (Znak, 2007). Tekst dostępny w internecie, <http://katedra.nast.pl/arttykul/2443/Horowitz-Anthony-Krucze-wrota>
- [17] „Kawały”, <http://www.criso.webd.pl/kawaly.html>.
- [18] B. Kowalski, „Oczy pełne strachu - Bujdałka”, *Góry* 5(144) (2006). Tekst dostępny w internecie, <http://www.goryonline.com/gory,1476,72,0,0,F,news.html>
- [19] P. G. Zimbardo, „Stanford Prison Experiment. A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment Conducted at Stanford University”, <http://www.prisonexp.org/polski/>.
- [20] P. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil* (Random House, 2008).
- [21] W. Szymborska, „O śmierci bez przesady”, [w:] *Widok z ziarnkiem piasku* (Wydawnictwo a5, Poznań 1996), str. 110.
- [22] B. Hudson, *Understanding justice: an introduction to ideas, perspectives, and controversies in modern penal theory* (McGraw-Hill International, 2003).
- [23] W. H. OMI, *Dramat nadziei zbawienia* (Verbinum, 2008).
- [24] H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* (Biblos, Tarnów 1998). Tłuma. Stanisław Budzik.
- [25] R. Martin i J. Barresi, „Personal Identity and What Matters in Survival: A Historical Overview”, [26], str. 1–75.
- [26] R. Martin i J. Barresi (red.), *Personal Identity*, Blackwell Readings in Philosophy (Wiley-Blackwell, 2003).
- [27] C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood* (Routledge, 2004). Książka dostępna w archiwum Gifford Lectures, <http://www.giffordlectures.org>
- [28] G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonius* (Oxford University Press, 2005).
- [29] E. T. Olson, „There is No Problem of The Self”, *Journal of Consciousness Studies* 5, 645 (1998).
- [30] I. Kant, „Kritik der reinen Vernunft”, [w:] W. Weischedel (red.), *Die Werke Immanuel Kants*, Band III (Suhrkamp, 1974).
- [31] A. M. Ludwig, *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self* (Oxford University Press, 1997).
- [32] T. Aquinas, *Summa Theologiae, Volume 31 (2a2ae 1-7): Faith*, Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries (Cambridge University Press, 2006). Łaciński i angielski tekst. Opracowanie i tłumaczenie na angielski: T. C. O'Brien.
- [33] *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Pallottinum, Poznań, 1994).
- [34] D. Kowalczyk SJ, „Ojcostwo objawione na krzyżu”, *Życie Duchowe* 36 (2003). Tekst dostępny w internecie, [http://wydawnictwowam.pl/zd/?0336,artykul,ojcostwo\\_objawione](http://wydawnictwowam.pl/zd/?0336,artykul,ojcostwo_objawione)
- [35] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (PWN, 1982). Tłumaczenie z greckiego i wstęp: D. Garomska.
- [36] J. Rawls, *A theory of justice* (Oxford University Press, 1999).
- [37] R. Nozick, „Distributive Justice”, [w:] Goodin i Pettit [38], str. 203–246.
- [38] R. E. Goodin i P. Pettit (red.), *Contemporary political philosophy: an anthology*, Blackwell philosophy anthologies, tom 4 (Wiley-Blackwell, 1997).

- [39] J. Warylewski, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 2007).
- [40] J. Bentham, *The Rationale of Punishment* (Robert Heward, London, 1830).
- [41] M. Matravers, *Justice and punishment: the rationale of coercion* (Oxford University Press, 2000).
- [42] N. Walker, *Why Punish?* (Oxford University Press, 1991).
- [43] Platon, *Prawa* (Wydawnictwo Alfa, Warszawa, 1997). Tłumaczenie i opracowanie M. Maykowska, wstęp T. Kozłowski.
- [44] R. C. Solomon, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin Versus the Passionate Life* (Oxford University Press, 2003).
- [45] „Furman v. Georgia, 408 U.S. 238 (1972)”, <http://laws.findlaw.com/us/408/238.html>.
- [46] „Gregg v. Georgia, 428 U.S. 153 (1976)”, <http://laws.findlaw.com/us/428/153.html>.
- [47] S. Jacoby, *Wild justice: the evolution of revenge* (Harper and Row, 1983).
- [48] T. Kotarbiński, *Rozważania o życiu godziwym* (Wiedza Powszechna, Warszawa, 1985).
- [49] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, wydanie III (Pallottinum, Poznań, 1990). Tekst dostępny w internecie, <http://online.biblia.pl/>
- [50] H. Zaremska, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV-XVI w.* (PWN, Warszawa 1986).
- [51] B. Wyatt-Brown, *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South* (Oxford University Press, 1983).
- [52] C. Waldrep, *The many faces of Judge Lynch: extralegal violence and punishment in America* (Palgrave Macmillan, 2002).
- [53] M. R. Belknap, *Federal law and Southern order: racial violence and constitutional conflict in the post-Brown South* (University of Georgia Press, 1995).
- [54] C. Wade i C. Tavis, *Psychology* (Harper and Row, 1987).
- [55] C. Rollin, *The Ancient History of the Egyptians, Carthaginians, Assyrians, Babylonians, Medes and Persians, Macedonians and Grecians*, tom 2 (Leavitt and Allen, New York, 1853).
- [56] J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, i M. Vargas, *Four Views on Free Will*, Great Debates in Philosophy (Wiley-Blackwell, 2007).
- [57] R. Kane (red.), *Free Will*, Blackwell Readings in Philosophy, antologia tekstów: R. Kane, B. F. Skinner, K. Nielsen, R. Chisholm, P. Edwards, P. van Inwagen, D. Dennett, J. M. Fischer, D. Pereboom, H. G. Frankfurt, S. Wolf, G. Watson, T. O'Connor, C. Ginet, D. Hodgson, W. Hasker i św. Augustyn (Wiley-Blackwell, 2009).
- [58] R. Kane (red.), *The Oxford Handbook of Free Will*, antologia tekstów: R. Kane, L. Trinkhaus Zagrzebski, M. Bernstein, D. Hodgson, R. C. Bishop, T. Kapitan, P. van Inwagen, B. Berofsky, I. Haji, P. Russell, Ch. Taylor, D. Dennett, J. M. Fischer, L. W. Ekstrom, D. Widerker, T. O'Connor, R. Clarke, C. Ginet, G. Strawson, T. Honderich, S. Smilansky, R. Double, A. R. Mele, B. Libet i H. Walter (Oxford University Press, 2001).
- [59] G. Watson (red.), *Free Will*, Oxford Readings in Philosophy, antologia tekstów: G. Watson, R. M. Chisholm, P. von Inwagen, J. J. C. Smart, P. Strawson, D. Wiggins, D. Lewis, H. Bok, H. G. Frankfurt, D. Widerker, J. M. Fischer, G. Strawson, T. Nagel, T. O'Connor, R. Clarke, R. Kane, T. M. Scanlon, S. Wolf, Ph. Pettit, M. Smith, R. Albitton, R. J. Wallace (Oxford University Press, 2003).
- [60] J. Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (Farrar, Straus and Giroux, 2007).
- [61] B. Libet, C. A. Gleason, E. W. Wright, i D. K. Pearl, „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act”, *Brain* **106**, 623 (1983).
- [62] B. Libet, „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, *Behavioral and Brain Sciences* **8**, 529 (1985).
- [63] B. Libet, „Do We Have Free Will?”, [w:] Kane [58], str. 551–564.



- [64] H.-J. H. Chun Siong Soon, Marcel Brass i J.-D. Haynes, „Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, *Nature Neuroscience* **11**, 543 (2008).
- [65] H. H. Kornhuber i L. Deecke, „Changes in brain potentials with willful and passive movements in humans: the readiness potential and reafferent potentials”, *Pflugers Arch* **284**, 1 (1965). Patrz też komentarz Kornhubera i Deecke’go, „Readiness for movement – The Bereitschaftspotential-Story” w *Current Contents/Life Sciences, Citation Classics* **4**, 14 (1990), tekst dostępny w internecie: <http://garfield.library.upenn.edu/classics1990/A1990CH18100001.pdf>
- [66] I. Kant, „Kritik der praktischen Vernunft”, [w:] W. Weischedel (red.), *Die Werke Immanuel Kants*, Band VII (Suhrkamp, 1974).
- [67] A. I. Melden, *Ethical Theories*, antologia tekstów: Platon, Arystoteles, Epikur, Epiktet, T. Hobbes, J. Butler, D. Hume, I. Kant, J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick, G. E. Moore, H. A. Prochard, R. B. Perry, F. H. Bradley, J. Dewey, M. Schlick (Koebel Press, 2008).
- [68] C. G. Herbermann, E. A. Pace, C. B. Pallen, T. J. Shahan, i J. J. Wynne (red.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6 (Fathers – Gregory) (Universal Knowledge Foundation, New York, 1913).
- [69] J. J. Fox, „Good”, [w:] Herbermann et al. [68], str. 636–640. Artykuł dostępny w internecie: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5257>.
- [70] M. F. Dinneen, „The Highest Good”, [w:] Herbermann et al. [68], str. 640–642. Artykuł dostępny w internecie: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5258>.
- [71] G. Durozoi i A. Roussel, *Filozofia. Słownik. Pojęcia, postacie, problemy* (Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa, 1997).
- [72] H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Johannes Verag, Freiburg 2007).
- [73] G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne* (WAM, Kraków 2000).
- [74] W. H. OMI, *Nad przepaściami wiary* (Znak, Kraków 2008).
- [75] J. Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life* (The Catholic University of America Press, 1988).
- [76] S. Małkowski, „Granice solidarności”, *Więź* **237**, 98 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [77] M. Piotrowski, „Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary”, [w:] Majewski [8], str. 143.
- [78] W. H. OMI, „Supero, ut intelligam”, *Więź* **247**, 99 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [79] Kongregacja Nauki Wiary, „Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”, 6 sierpnia 2000. Polskie tłumaczenie tekstu Deklaracji dostępne jest w internecie, [http://www.jezuicy.pl/iss/vaticana/txt/Dominus\\_Iesus.htm](http://www.jezuicy.pl/iss/vaticana/txt/Dominus_Iesus.htm)
- [80] A. Grillmeier i T. Hainthaler, *Christ in Christian tradition*, Volume 2, Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century (Westminster John Knox Press, 1995).
- [81] F. Prat, „Origen and Origenism”, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11 (Robert Appleton Company, New York, 1911). Tekst dostępny w internecie, <http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm>



# How to Reconcile the Universality of Salvation and the Threat of Damnation

*Jarek Dąbrowski*

## Abstract

According to the Bible, God does all that he pleases (Ps 115:3). He will not reject forever (Lam 3:31), but wants all men to be saved (1 Tim 2:4). Nevertheless, the doctrine of apokatastasis (belief that all will certainly be saved) is often objected. It is being supposed to be incompatible with the justice of God and with the fundamental dogma that we have the freedom of will. It is being held that the belief in universal salvation takes away the motivation to avoid evil deeds. It is also being pointed out that apokatastasis was condemned by the Church and that the Bible talks about eternal hell. This article makes an attempt to counter these and other objections and to demonstrate how apokatastasis can be reconciled with its verbal negation, "infernism" (belief that the threat of eternal damnation is real). Towards this end, arguments are presented showing that the eternity of hell may be infinite not objectively but only subjectively: while in the condemned state, the condemned person is at every single moment completely convinced that hell is his or her ultimate fate – but this person is mistaken. Such a distinction between the objective eternity and the subjective eternity allows one to accept the universality of salvation with no need to reject the meaning attached to the notion of condemnation by some biblical verses, by the Magisterium, and by the Tradition. In order to make the discussion univocal and precise, an integrated theory of person, free will, justice, and the good and the evil is outlined. Furthermore, it is shown that the apokatastasis cannot be rejected in a logically correct way without a simultaneous rejection of at least one of the fundamental attributes of God (omnipotence, justice, love) and/or without the assessment that sentient beings have no free will. The significance of the approach developed here is that, if correct, it may help to reverse the ambiguous consequences exerted by the Second Council of Constantinople on the catholic theology.

## Table of Contents

1	Introduction .....	98
2	Sketch of the reasoning .....	99
3	Key concepts .....	100
3.1	Eternity .....	100
3.2	Self, person, and personality .....	102
3.3	Justice, punishment, responsibility .....	103
3.4	Free agency and the nature of beings .....	109
3.5	The good and the evil .....	111
4	How apokatastasis could work .....	114
5	Is apokatastasis contradictory to the catholic faith .....	115
5.1	Freedom of will .....	115
5.2	Justice of God .....	116
5.3	Motivation to avoid evil deeds .....	116
5.4	The Bible talks about eternal hell .....	116
5.5	Condemnation by the Church .....	122
5.6	Why apokatastasis cannot be rejected .....	125
6	Faith or hope? .....	125
7	Summary .....	126
	Bibliography .....	126

# Otwarte Referarium Filozoficzne 3 (2010)

<b>Od Redakcji</b>	<b>1</b>
1 ORF 3: Sprawy Ostateczne . . . . .	1
2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów . . . . .	1
Bibliografia . . . . .	3

## Artykuły i Eseje

<b>Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka</b>	
<i>Robert Roczeń</i>	<b>5</b>
1 Wstęp . . . . .	6
2 Kalendarium wydarzeń . . . . .	6
3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka . . . . .	12
4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych . . . . .	13
5 Stanowiska analityczne . . . . .	14
5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych) . . . . .	15
5.2 Śmierć pnia mózgu . . . . .	15
5.3 Śmierć całego mózgu . . . . .	16
6 Podsumowanie . . . . .	16
Bibliografia . . . . .	17

<b>Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej</b>	
<i>Andrzej Dańczak</i>	<b>21</b>
1 Wstęp . . . . .	22
2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie . . . . .	22
3 Powszechność prawa śmierci . . . . .	24
4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej . . . . .	25
5 Ambiwalencja śmierci . . . . .	26
6 Podsumowanie . . . . .	28
Bibliografia . . . . .	29

<b>Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego</b>	
<i>Adam Świeżyński</i>	<b>31</b>
1 Wstęp . . . . .	32
2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii . . . . .	32
3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny . . . . .	36
4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci . . . . .	37
5 Zakończenie . . . . .	41
Bibliografia . . . . .	41

## **Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury**

<i>Tadeusz Grzesik</i>	<b>45</b>
1 Wstęp . . . . .	46
2 Metoda teologiczna Anzelma . . . . .	47
3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia . . . . .	49
4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii . . . . .	53
5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom . . . . .	57
6 Czego uczy Anzelm wierzących? . . . . .	62
7 Podsumowanie . . . . .	65
Bibliografia . . . . .	66

## **Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa**

<i>Jan Krasicki</i>	<b>69</b>
1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie . . . . .	70
2 Pamięć Raju i problem Piekła . . . . .	71
3 Wolność i ocalenie wolności . . . . .	72
4 Wolność i Piekło . . . . .	73
5 Piekło, diabeł i czas . . . . .	74
6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”) . . . . .	76
7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności . . . . .	77
8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem” . . . . .	77
9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności . . . . .	78
10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania) . . . . .	78
Bibliografia . . . . .	79

## **Źródła nadziei powszechnego zbawienia**

<i>Robert M. Rynkowski</i>	<b>83</b>
1 Wstęp . . . . .	84
2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych . . . . .	85
2.1 Pismo Święte . . . . .	85
2.2 Ojcowie Kościoła . . . . .	88
2.3 Magisterium Kościoła . . . . .	90
3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia . . . . .	91
3.1 Chrześcijański realizm . . . . .	91
3.2 Trynitarna wizja Boga . . . . .	92
4 Zakończenie . . . . .	94
Bibliografia . . . . .	94

## **Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych**

<i>Jarek Dąbrowski</i>	<b>97</b>
1 Wstęp . . . . .	98
2 Szkic rozumowania . . . . .	99
3 Kluczowe pojęcia . . . . .	100
3.1 Wieczność . . . . .	100
3.2 „Ja”, osoba i osobowość . . . . .	102
3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność . . . . .	103
3.4 Wolność woli i natura stworzenia . . . . .	109
3.5 Dobro i zło . . . . .	111
4 Model apokatastazy . . . . .	114
5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej . . . . .	115
5.1 Wolność woli . . . . .	115
5.2 Sprawiedliwość Boga . . . . .	116

5.3	Motywacja do nieczynienia zła . . . . .	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle . . . . .	116
5.5	Potępienie przez Kościół . . . . .	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy . . . . .	125
6	Wiara czy nadzieja? . . . . .	125
7	Podsumowanie . . . . .	126
	Bibliografia . . . . .	126

### **Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?**

#### **Refleksje na bazie teorii tomistycznej**

	<i>Remigiusz Kalski SJ</i>	<b>131</b>
1	Wstęp . . . . .	132
2	Słów kilka o substancjalizmie . . . . .	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie? . . . . .	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce? . . . . .	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała? . . . . .	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych? . . . . .	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci? . . . . .	139
8	Zakończenie . . . . .	140
	Bibliografia . . . . .	140

#### **ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą**

	<i>Stanisław Obirek</i>	<b>143</b>
	Bibliografia . . . . .	147

## **Listy do Redakcji i Recenzje Książek**

#### **RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”**

	<i>Łukasz Łukasiak</i>	<b>L149</b>
	Bibliografia . . . . .	L151

#### **RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»**

##### **Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”**

	<i>Szymon Koska</i>	<b>L153</b>
	Bibliografia . . . . .	L154

## **English Translation of Abstracts and Tables of Contents**

**E157**

## Zasady nadsyłania manuskryptów

- Manuskrypty należy wysłać do **orf@minds.pl**. Warto wcześniej skontaktować się z nami.
- Należy podać imię, nazwisko i adres elektroniczny autora, oraz ewentualnie stronę internetową i adres, jeśli mają być one opublikowane. Jeśli adres elektroniczny jest zastrzeżony, proszę to zaznaczyć. Dopuszczalne (choć nie zalecane) jest podpisanie opublikowanego tekstu pseudonimem. W każdym przypadku Redakcja musi znać prawdziwe dane osobowe autora. Termin nadsyłania manuskryptów do Referarium 4 upływa **1 czerwca 2011**.

## Warunki, jakie musi spełniać manuskrypt

- Redakcja przyjmuje regularne Artykuły, Eseje, Recenzje książek, oraz Listy do Redakcji.
- List do Redakcji jest krótkim, nieformalnym komentarzem do opublikowanego artykułu.
- Temat Artykułu musi być zgodny z tematem danego zeszytu. Temat Referarium 4 brzmi: „JA A ŚWIAT. NAUKI KOGNITYWNE, NEUROTEOLOGIA, ŚWIADOMOŚĆ, QUALIA, JĘZYK”.
- Artykuł musi posiadać streszczenie o długości około 120 słów, podające: (1) cel opracowania; (2) najważniejsze założenia, tezy i wnioski; (3) konsekwencje tych wniosków.
- Artykuł musi być podzielony na: Wstęp, zatytułowane części, oraz Podsumowanie.
- Celem Wstępu jest wprowadzenie czytelnika w tematykę. Wstęp powinien krótko wspomnieć o celu opracowania, przedstawić problem i wyjaśnić, na czym polegają trudności i co ważnego zostanie osiągnięte po ich pokonaniu. Ważny jest też krótki przegląd opinii zazwyczaj wyrażanych na omawiany temat. Przegląd ten należy opatrzyć odnośnikami do bibliografii.
- W Podsumowaniu prosimy przypomnieć rozważane zagadnienie, sposób jego analizy i cel pracy, pozbierać najważniejsze wnioski i skomentować konsekwencje dla tematu Referarium.
- Format Eseju jest nieformalny, ale Esej powinien zawierać streszczenie.
- Zadanie przełumaczenia streszczeń i spisów treści na angielski można pozostawić Redakcji.
- Listy do Redakcji i Recenzje nie są dzielone na części ani nie posiadają streszczenia.
- Pozycje bibliograficzne proszę ponumerować i odnosić się do nich w tekście za pomocą numerów umieszczonych w nawiasach kwadratowych. Każda pozycja bibliograficzna musi mieć przynajmniej jeden odnośnik w tekście. Proszę podawać pełne tytuły przytaczanych prac.
- Bieżące komentarze do tekstu proszę umieszczać w przypisach na dole strony.

## Recenzje i prawa autorskie

- Wszystkie Artykuły są recenzowane, zazwyczaj przez dwóch niezależnych recenzentów. Recenzje są anonimowe: recenzent nie zna nazwiska autora, autor nie zna nazwiska recenzenta.
- Listy do Redakcji nie są recenzowane. Listy spełniające powyższe warunki są przyjmowane.
- Autorzy udzielają Referarium wszystkich praw do publikowania manuskryptu. Autorzy zachowują prawo do publikowania dowolnej wersji manuskryptu gdzie indziej, pod warunkiem podania w publikacji odnośnika bibliograficznego do oryginalnego artykułu w Referarium.