

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

Akademia Bydgoska

TEODYCEA PIEKŁA

Charles Seymour: *A Theodicy of Hell*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2000, 210 s.

Ksi ąka Charlesa Seymoura *A Theodicy of Hell* wpisuje si ę na list publikacji, które w ostatnich latach pojawiły si ę w nurcie analitycznej filozofii religii, a po wi ęcone s ą zagadnieniu piekła. Rozważania, które prowadzi si ę nad poj ęciem piekła, nale ą do zakresu „filozoficznej teologii” - metoda rozważa ń jest filozoficzna, co polega na tym, że stosuje si ę w nich techniki analityczne wypracowane na potrzeby dowolnego dyskursu filozoficznego, a nastawienie, jakie towarzyszy dociekaniom jest krytyczne - nie chodzi o obron ę jakiegokolwiek dogmatu czy ortodoksji takiej lub innej, lecz o ustalenie tego, co jest mo żliwe i wiarygodne.

Rozważania nad problemem piekła pojawiaj ą si ę w kontek ście problemu zła i teodycei; nie ulega w ątpliwo ści, że piekło jest złem, zdaniem niektórych, najwi ększym z mo żliwych, jakie człowiekowi mo że si ę przydarzy ć, z drugiej strony, s ądzi si ę o Bogu, że jest i wszechmocny i „niesko ńczone miłosierdzie” (kochaj ący). Jak pogodzi ć ze sob ą te dwie rzeczy: najwi ększego mo żliwego zła i niesko ńczonej, wszechmocnej miłości? Zdaniem niektórych nie da si ę tego pogodzi ć. Jedni przeto twierdzą, że istnienie zła (niekoni ęcznie najwi ększego z mo żliwych) wyklucza istnienie Boga lub czyni je mało prawdopodobnym, inni za uwa żają, że istnienie Boga wyklucza lub czyni mało prawdopodobnym w znikomym stopniu istnienie piekła. Pomi ędzy oboma stanowiskami jest jeszcze troch ę przestrzeni logicznej na pogl ądy umiarkowane. Głosi si ę wi ęcej, że zdania „Bóg istnieje” oraz „istnieje piekło” dadz ą si ę ze sob ą uzgodni ć, trzeba tylko znale ść odpowiednie ogniwo, które połączy oba te twierdzenia. Rozważania Seymoura wpisuj ą si ę w ą nie w poszukiwaniu takiego ogniwa. Ze wzgl ędu na status epistemiczny, jaki autor nadaje temu ogniwu, rozważania jego maj ą charakter „teodycei” piekła, a nie tylko „obrony”. Samo rozró ńnienie mi ędzy „obron ą” a „teodyc ą” ma swoje korzenie w dociekaniach Alwina Plantingii, które miały na celu obron ę teizmu przed zarzutem niespójno ści wysuni ętym w swoim czasie przez Mackie’go. Idea Plantingii polegała na tym, by znale ść takie zdanie (zbiór zda ń), o których da si ę powiedzie ć, że mo żliwe jest, i s ą one prawdziwe, a zarazem s ą takie, że pozwalaj ą one bez przeszkód pogodzi ć (uczyni

spójnymi ze sobą) zdania o istnieniu Boga i istnieniu zła. Do zdań tych zaliczył Plantinga m. in. zdanie o tym, że złe demony, mające wolną wolę i chcące zła, powodują wielkie katastrofy naturalne, skutkiem których ludzie giną lub cierpią. W ten sposób możliwe jest, jak utrzymywał, pogodzenie istnienia dobrego Boga z istnieniem zła naturalnego (nie spowodowanego złymi uczynkami ludzi).

Seymour stawia sobie w swojej księce bardziej ambitne cele; chodzi mu o to, aby znaleźć takie zdania, które nie tylko mogłyby prawdziwe (możliwe logicznie), lecz także, które są prawdopodobne i wiarygodne (możliwe epistemicznie). Rozróżnienie pomiędzy „obroną” a „teodyceą” sprowadza się przeto do rozróżnienia pomiędzy możliwiciologiczną a możliwieepistemiczną. Możliwość epistemiczna jest funkcją naszych przekonań (zależy od tego, co wiemy), natomiast (niemożliwość) logiczna nie pozostaje w żadnej takiej zależności. Dla Euklidesa i wielu jego następców nie było epistemicznie możliwe, aby trójkąt miał więcej niż sto osiemdziesiąt stopni, lecz było to logicznie możliwe (jest to prawdziwe w geometrii sferycznej, co zostało dopiero w dziewiętnastym wieku odkryte).

Otóż stanowisko, jakie Seymour prezentuje i którego broni, głosi, że jest możliwe logicznie i epistemicznie (zgodne z tym, co wiemy), że niektórzy ludzie będą do wieczności nieszczęśliwi (ten nazywa on „doktryną piekła”). Tak określone stanowisko staje w opozycji do, powiedzmy, uniwersalizmu koniecznego stwierdzającego, że jest „konieczne, że kiedyś zostanie zbawiony” i uniwersalizmu kontyngentnego postulującego, że „możliwe, że kiedyś zostanie zbawiony”. Pogląd reprezentowany przez Seymoura mógłby być nazwany antyuniwersalizmem kontyngentnym. Inna rzecz jasna, jest natura tej opozycji, gdy antyuniwersalizm kontyngentny zestawimy z uniwersalizmem koniecznym - oba stanowiska są wzajemnie sprzeczne i nie do pogodzenia, nie ma natomiast sprzeczności pomiędzy antyuniwersalizmem kontyngentnym a kontyngentnym uniwersalizmem (zdaje się, że dogmat katolicki dopuszcza oba stanowiska).

W związku z pojęciem szczęścia, jakie występuje w przytoczonym określeniu piekła, należy tu wyjaśnić, że autor omawianej książki, zakłada, po pierwsze, że poprawna definicja szczęścia obejmuje zarówno składniki subiektywne, jak i obiektywne, oraz, po drugie, że nieszczęśliwe w odniesieniu do „nieszczęścia piekielnego” jest nieszczęśliwe w każdym z dających się w nim wydzielić momentów. Subiektywne składniki szczęścia to uczucia przyjemności, zadowolenia. Subiektywne składniki nieszczęścia to uczucia przykrości, bólu. Obiektywnym miarą szczęścia jest dobro, które się komu przydarza, a nieszczęścia zło, jakie jest jego udziałem. Matka może być subiektywnie szczęśliwa, bo doznaje przyjemnego uczucia zadowolenia, gdy myli, że jej córka wietnie sobie radzi w szkole. Jednak to subiek-

tywne szcz cie nie ma obiektywnych podstaw, bo prawda, przypu my, jest taka, e córka jest narkomank , która nie radzi sobie w szkole i okłamuje swój matk . Otó Seymour zakłada, e nieszcz cie piekielne to nieszcz - cie zarówno w subiektywnym jak i obiektywnym sensie. Obiektywn pod- staw nieszcz cia pot pionego jest to, e pozbawiony on jest widzenia Bo- ga, jednak dla wielu wcale nie musi to by ródłem jakiegokolwiek cierpie- nia. Poucza o tym do wiadczenie: nie brakuje ludzi zadowolonych w yciu doczesnym, o których mo na powiedzie , e zajmuj w yciu postaw areli- gijn czy nawet antyreligijn . Ludzie tacy, cho obiektywnie nieszcz liwi, mog by subiektywnie szcz liwi. Có by to było za piekło, chciałoby si zapyta , gdyby pot pieni mogli cał wieczno pozostawa w stanie takiego subiektywnego szcz cia? Dlatego trzeba przyj - postuluje autor ksi ki - e ci, którzy znajduj si w piekle, do wiadczaj uczu o ujemnym znaku, czyli bólu, niezadowolenia, niespełnienia, l ku itp. Poza tym, wła nie w pie- kle musi by tak, e bilans ka dego momentu piekielnej egzystencji jest ujemny. Wykluczone winno by , zdaniem Seymoura, e niektóre przynaj- mniej okresy w piekle s po zbilansowaniu w jakimkolwiek sensie aksjolo- gicznie dodatnie (sze dni m ki piekielnej, siódmy dzie - przyjemno ci). Z drugiej strony jednak, wcale nie musi by tak, a z pewnych wzgl dów nie mo e, e m ka piekielna jest cierpieniem najwi kszym z tych, jakie s mo liwe dla człowieka. Chodzi tylko o to, eby bilans ka dego momentu takiej pot pie czej egzystencji był ujemny, nawet je eli jest nieznacznie ujemny, nieszcz cie piekielne co do swojej intensywno ci mo e by wi c tym, czego ludzie do wiadczaj ju w yciu doczesnym (wi cej złego ni dobrego, ale jednak wła nie i co dobrego).

Warto mo e jeszcze odnotowa dwa inne zało enia, wa ne dla argumen- tacji, jak autor ksi ki rozwija, a s to inkompatybilistyczna koncepcja wol- no ci (indeterminizm etyczny - akt woli nie posiada przyczyny poza samym sob „chc tak, bo tak chc i ju ”) oraz koncepcja boskiej wszechwiedzy, a nieco ci lej mówi c, „przedwiedzy”. Seymour zakłada, e Bóg posiada nie tylko wiedz o tym, jak si człowiek zachowa w pewnej sytuacji, jaka mu si przydarzy (*foreknowledge*), lecz tak e Bóg wie, jakby si zachował człowiek w sytuacji, która mu si nigdy z jakich wzgl dów nie zdarzy (*middle knowledge*). Ta wiedza obejmuje zachowania wszystkich ludzi we wszystkich mo liwych wiatach, dotyczy wi c tak e tych ludzi, którzy nie istniej w wiecie rzeczywistym.

Przyj wszy takie m. in. zało enia, broni Seymour swojej wersji kontyn- gentnego antyuniwersalizmu. Jego argumentacja polega na wykazaniu, e zarzuty dotychczas sformułowane przeciwko doktrynie piekła nie s słuszne i e mo na, modyfikuj c nieco tradycyjne argumenty broni ce nauki o pie- kle, wykaza , e jest ona logicznie spójna i epistemicznie mo liwa.

Przeciwko nauce o piekle wypracowano na gruncie teologii filozoficznej trzy grupy zarzutów. Pierwsza grupa to zarzuty przeciwko argumentowi ze sprawiedliwo ci, druga grupa odwołuje się do niespójno ci pomi dzy miło - ci Boga a istnieniem piekła, grupa trzecia to zarzuty przeciwko argumentowi z wolno ci wysuwanemu w obronie piekła.

Seymour uznaj e za słuszn krytyk argumentu ze sprawiedliwo ci, co ciekawe, argument ten jest odrzucany nie tylko przez zwolenników idei powszechnego zbawienia, lecz tak e przez obro ców piekła (Kvanvig). Najbardziej klasyczn posta nadał mu w. Anzelm, według którego wieczne nieszcz cie b d ce udziałem pot pionych w piekle to sprawiedliwa kara za grzechy popełnione przeciwko Bogu. Anzelm przyjmuje jako zało enie swojej koncepcji retrybucyjn teori kary (kara jest proporcjonalna do winy i zbrodni, a jej funkcj jest wył cznie wymierzenie sprawiedliwo ci, nie chodzi natomiast o popraw winowajcy; czy b dzie on ałował za swe czyny w piekle, czy nie, nie ma tu znaczenia). W ród jej dodatkowych przesłanek jest tzw. „zasada statusu”, według której wyznaczano kary w feudalnym systemie penitencjarnym. Zgodnie z t zasad stopie winy i wymiar kary był uzale niony od tego, komu wyrz dzono krzywd , a nie od tego, jak wielka krzywda została wyrz dzona. Wina grzesznika jest zawsze niesko czona w my l zasady statusu, poniewa dowolny grzech jest zawsze obraz Boga, a Bóg jest podmiotem o niesko czonej godno ci. Zgodnie wi c z retrybucyjn teori kary grzesznikowi zawsze nale y si kara proporcjonalna do winy i grzechu, a zatem kara niesko czona. Teoria Anzelma nie ma dzi licznych zwolenników. Przede wszystkim odrzuca si zasad statusu; w s downictwie wymiar kary zale y od rozmiaru krzywdy wyrz dzonej przez winnego, a nie od tego, zasadniczo, komu ta krzywda została wyrz dzona.

Tak wi c, nawet gdy uznaje si retrybucyjn teori kary, a odrzuca zasad statusu, nie da si utrzyma doktryny o piekle jako o wiecznym i zasłu onym cierpieniu, poniewa człowiek w krótkim czasie, jakim jest jego ycie, nie jest w stanie popełni takich zbrodni, które zasługiwałyby na wieczn (niesko czon) kar . Poza tym, jak wskazuje Seymour, samo poj cie niesko czonej kary jest obarczone niejasno ciami; czy chodzi w nim o niesko czono jej trwania, czy o niesko czono jej intensywno ci? Ani jedno, ani drugie nie wydaje się mo liwe do zrealizowania, nie bardzo bowiem wiadomo, sugeruje autor ksi ki, jak istota o ograniczonej zdolno ci doznawania zarówno rado ci jak i cierpienia, mogłaby do wiadcza niesko czenie intensywnej m ki, tak samo nie jest mo liwe do wiadczenia niesko czonego trwania kary, bowiem ten, kto kar odbywa, w ka dym momencie ma za sob sko czony okres trwania kary, a to, co ma przed sob , jeszcze dla nie nast piło. Mimo tych zarzutów, zdaniem Seymoura, mo na obroni doktry-

n piekła, posługuj c si retrybucyjn teori kary. W ród przesłanek, na któ-
 rych opiera si argumentacja Anzelma, jest te zało enie, e kara piekła nale
 y si za grzechy popełnione (w wolny sposób) w yciu doczesnym.
 Z chwil mierci człowiek traci wolno i zdolno popełniania dalszych
 grzechów, rozpoczyna si czas kary lub (dla niektórych) nagrody. Jest to
 punkt widzenia ortodoksji katolickiej i protestanckiej. Seymour to zało enie
 odrzuca. Jego zdaniem, człowiek zachowuje wolno swoich decyzji tak e
 po mierci; mo e on grzeszy i je li chce grzeszy , to grzeszy, a w takim
 wypadku nale y mu si kara, je li za chce grzeszy i grzeszy bez ko ca, to
 te i zasługuje na kar , która nie ma ko ca. Konsekwencj tego stanowiska
 jest to, e skoro człowiek jest wolny po mierci, to mo e zechcie przesta
 grzeszy i mo e te ałowa za złe czyny, które popełnił wcz niej. W takim
 wypadku nie ma podstaw do tego, by odbywał on wieczn kar w piekle -
 dalszym przeznaczeniem takiego człowieka jest niebo.

Wizja piekła, z jak mamy tu do czynienia, jest wi c liberalna w tym
 sensie, e człowiek nie traci wolno ci po mierci i dlatego zarazem zachowuje
 on szans na zbawienie (teoria drugiej szansy). Jest wi c logicznie mo liwe,
 twierdzi autor ksi ki, e piekło w ko cu b dzie puste, bo ka dy, kto si tam
 znajdzie (je li tacy b d), skorzysta z drugiej szansy na swoje zbawienie.
 Jednak logicznie i tak e epistemicznie mo liwe jest to, e s tacy, którzy
 nigdy nie b d ałowali swoich zbrodni i nadal b d chcieli je popełnia .
 O tym, e to wła nie jest epistemicznie mo liwe (bardziej prawdopodobne),
 przekonuje nas zachowanie ró nego rodzaju zbrodniarzy i recydywistów.
 Z tego, co wiadomo na ich temat, wynika, e przypadki nawrócenia, gł bo-
 kiego alu i skruchy s bardzo rzadkie w ród nich, z reguły kryminali ci tacy,
 je li mog ponownie popełni zbrodni , to j popełniaj . Dlatego nie b d
 chcieli oni skorzysta z „drugiej szansy” w piekle i zostan tam sprawiedli-
 wie na zawsze.

Inna grupa zarzutów przeciwko doktrynie piekła odwołuje si , jak
 wspomnieli my, do bo ego miłosierdzia. Seymour rozwa a tu dwa zarzuty
 Marylin Adams i jeden Thomasa Talbotta. Adams argumentuje, e człowiek
 nie jest w stanie w sposób wiadomy, i dlatego wolny, wybra piekła jako
 swojego ostatecznego przeznaczenia. Piekło bowiem jest tak wielkim złem
 (horrorem), e człowiek nie pojmuje, czym ono w ogóle jest, a je li nie
 pojmuje, to nie wie, co wybiera, st d jego wybór nie jest wolny. Dlatego Bóg,
 który jest miło ci , byłby okrutny (*cruel*), gdyby honorował niedojrzałe de-
 cyzje człowieka, zwłaszcza gdy przynosz dla niego tak fatalne nast pstwo,
 jakim jest wieczne nieszcz cie, czyli piekło. Seymour zdaje si dostrzega
 wag argumentu Adams z niedojrzałej wolno ci człowieka, jednak, jak łatwo
 si zorientowa , nie ma on siły działania przeciwko jego liberalnej koncepcji
 piekła. Człowiek mo e bowiem, gdy do wiadczy na własnej skórze czym

piekło jest, z niego wyjść (druga szansa). Argument Adams zachowuje natomiast swój skuteczność przeciwko ortodoksyjnym koncepcjom piekła, w których moment miernoty jest ostatnim, kiedy można jeszcze nawrócić, wtedy jednak nie wiadomo do końca, co nam właściwie grozi, gdy tego nie zrobimy. Poza tym wizja piekła, jak zdaje się proponować Seymour, nie jest aż tak straszna, aby uznać, że jest to mąka nie do wyobrażenia, może to być cierpienie porównywalne do tego, jakiego ludzie doświadczyli w życiu doczesnym.

Drugi z argumentów Adams odwołuje się do bożej wszechwiedzy; „zanim” Bóg decyduje, że pewna osoba będzie istnieć, wie już, czy dana osoba wybierze niebo, czy piekło. Jeśli wie, że osoba ta wybierze piekło, to jest okrutne z Jego strony, że pozwala jej zaistnieć. Jak była o tym mowa, zdaniem Seymoura, Bóg nie tylko wie, co zrobi człowiek w sytuacji, w której się znajdzie, lecz także wie, co zrobiłby człowiek w sytuacji, w której się nigdy nie znajdzie. Zna więc wybory wszystkich możliwych ludzi we wszystkich możliwych sytuacjach. Dlaczego np. Bóg nie sprawił - pyta Adams - aby Hitler umarł tuż po urodzeniu, lub aby się urodził w innych zupełnie okolicznościach, w których nie mógłby, z pewnych względów, popełnić zbrodni, jakie popełnił? Odpowiadając na te pytania Adams, Seymour odwołuje się do rozważań Williama Craiga. Craig w swoich wywodach stara się pokazać, dlaczego ci wszyscy, którzy nigdy nie słyszeli o Ewangelii Jezusa, zasługują na wieczne potępienie. Jest tak, ponieważ są to zarazem ci, o których Bóg wie, iż je liby objawienie zostało im udzielone, to mimo wszystko by go nie przyjęli.

Następnie Craig formułuje hipotezę, która ma wyjaśnić, dlaczego Bóg pozwala, by istnieli ci, którzy jako swoje ostateczne przeznaczenie wybierają piekło. Otóż możliwe jest, że istnieje związek pomiędzy liczbą zbawionych i liczbą potępionych. Maksymalna liczba zbawionych zostaje osignięta przy pewnej niezbyt dużej liczbie potępionych. Jeśli liby nie istniała pewna osoba w świecie rzeczywistym, która wybierze potępienie, to pewna inna osoba lub osoby w tym świecie, które będą zbawione, nie wybrałyby zbawienia, lecz piekło. Bóg, znając wszystkie możliwe światy i ludzkie w nich zachowania, stworzył właśnie taki świat, w którym bilans - najkorzystniejszy dla liczby zbawionych - daje się zrealizować. Craig nie wyjaśnia jednak, na czym właściwie ma polegać ów związek między liczbą zbawionych a potępionych. Jest wprawdzie możliwe, że taki związek zachodzi, lecz w koncepcji Craiga nie są podane powody pozwalające uznać, że jego hipoteza jest także epistemicznie możliwa, a nie tylko logicznie. Seymour stara się zapełnić lukę, sugerując, że ponury los potępionych działa także jako przykład negatywny dla potencjalnych zbawionych. Bez tego negatywnego i pouczającego przykładu nie jeden zbawiony zszedłby na manowce potępienia. Aby jed-

nak dostatecznie oceni epistemiczn warto tej propozycji, trzeba by mie jakie wiarygodne dane na to, i negatywny przykład ma skuteczn moc odstraszenia. Poza tym Seymour zdaje si nic nie wiedzie o tym, e zło ma dziwn sił przyci gania i, by mo e, bardziej wiarygodne jest np. przypuszczenie, e jeden pot piony to dziesi ciu zbawionych mniej? Mimo to uznaje nasz autor, e wła nie hipoteza Craiga pozwala upora si z drugim zarzutem wysuni tym przez Adams, a skierowanym przeciwko doktrynie piekła.

Zarzut Tallbota, w uproszczeniu mówi c, polega na tym, e jego zdaniem, je li istniej jacy pot pieni, to nie jest mo liwe szcz cie zbawionych, poniewa zbawieni to ci, którzy osi gn li maksymalne zdolno ci kochania innych, w tym równie pot pionych. Kto za kocha drugiego, pragnie dla niego najwi kszego mo liwego szcz cia i robi wszystko, by kochany to szcz cie mógł osi gn . Gdy wi c istniej tacy, których egzystencja jest ci głym cierpieniem, zbawieni, współcierpi c z pot pionymi, nie osi gn takiego szcz cia, o którym mo na powiedzie , e jest zbawieniem. Inaczej mówi c Tallbot twierdzi, e piekło i niebo nie s współmo liwe. Zwolennicy piekła odpowiadaj na to, e, b d sprawiedliwe cierpienie pot pionych nie pomniejsza szcz cia zbawionych, a nawet jest ródłem dodatkowej rado ci (w. Augustyn), b d e Bóg wykasuje ze wiadomo ci zbawionych pam i o pot pionych (Craig). Seymour jest zdania, e nie byłoby etyczne pozbawienie zbawionych prawdy o losie pot pionych, s dzi jednak, naw i zuj c do analizy do wiadcze , jakie mamy w yciu doczesnym, e ból z powodu cierpienia pot pionych nie b dzie trwał u zbawionych wiecznie, tak jak ból po mierci drogiej osoby z czasem ulega ukojeniu i nie przeszkadza, by ponownie osi gn szcz cie. Chciałoby si jednak powiedzie , e ró nie to bywa z przezwyci aniem osobistych tragedii, niekiedy ludzie si z nich podnosz do nowego ycia, a niekiedy nie. Dlatego trudno jest rozstrzygn , czy odpowied , jakiej udziela Seymour na zarzut Talbotta, jest epistemicznie mo liwa.

W ksi ce omawiane s równie dwa zarzuty przeciwko argumentowi z wolno ci broni cemu doktryny piekła. Talbott mianowicie twierdzi, e człowiek wolny o dostatecznej wiadomo ci tego, kim jest Bóg i czym jest piekło, nie ma adnego motywu, by wybra piekło. Maj c do wyboru maksymalne szcz cie (niebo) i maksymalne nieszcz cie (piekło), jako istota stworzona do szcz cia, wybierze szcz cie. Seymour odpowiada na to, e motywem wyboru piekła mo e by u człowieka, np. duma: człowiek mo e zrezygnowa z owego wielkiego szcz cia dla zachowania honoru. Jest to naturalnie dobrze znana my l, za pomoc której ju nieraz próbowano wyja ni psychologiczny mechanizm rebelii przeciwko Bogu. I trudno uzna w wietle tego, co wiadomo o ludzkich zachowaniach, e działanie, którego motywem jest własna duma, honor, czy nawet pycha, jest nieprawdopodo-

ne. Dlatego Talbott przedstawia drugi, mo na powiedzie , ostateczny argument przeciwko piekłu. Otó , je li by był taki kto , kto, posiadaj c wystarczaj c wiedz o tym, czym jest niebo i piekło, mimo to w wolny sposób wybierałby piekło, to Bóg mógłby tak zadziała , e albo taka osoba pod wpływem Jego ingerencji wybrałaby w wolny sposób niebo, albo mógłby pozbawi oporne stworzenie wolno ci wyboru w tej fundamentalnej kwestii. Seymour odpiera zarzut Talbotta twierdz c, e boska ingerencja w wolno i osobowo człowieka musiałaby by bardzo zasadnicza, co groziłoby utrat przez niego to samo ci. Natomiast całkowite pozbawienie wolno ci wyboru eschatycznego samobójstwa, jakkolwiek mo liwe, oznaczałoby, e Bóg wy ej stawia szcz cie człowieka ni jego wolno . Byłoby to o tyle zastanawiaj ce, e nasuwałoby pytanie, dlaczego, zdaniem Talbotta, Bóg nie ingeruje w wolno człowieka wcze niej, zanim ten zd y popełni jakiegolwiek zło w yciu doczesnym? By mo e jest tak, e w yciu doczesnym wolno człowieka jest warto ci cenniejsz dla Boga ni ludzkie szcz cie, natomiast po mierci chce Bóg bardziej, eby człowiek był szcz liwy, nawet kosztem ludzkiej wolno ci? W tpliwo ta nie przekre la tego, e stanowisko uniwersalistyczne Talbotta jest logicznie mo liwe, co przyznaje sam Seymour.

W konkluzji nale y stwierdzi , e nie udało si autorowi wykaza , cho nie było to jego głównym zamiarem, e zwolennicy powszechnego zbawienia głosz pogl d fałszywy, a pokazał tylko, e jest te mo liwa, czyli spójna logicznie, obrona nauki o piekle. Jednak tylko liberalna, nie ortodoksyjna wizja piekła, jego zdaniem, gwarantuje tak obron . Wolno człowieka jest dla Boga tak cenn warto ci , cenniejsz od szcz cia wiecznego, e człowiek zachowuje j na zawsze, tak e po mierci.

Stanowisko takie daje pewne szanse na przeprowadzenie spójnej teodycei nie tylko piekła eschatycznego, lecz tak e piekła na Ziemi, jakie jedni wolni ludzie gotuj innym. Tego rodzaju teodycea wolno ci wydaje si logicznie spójna. Inna kwestia, czy jest ona tak e epistemicznie wiarygodna?