

TOMASZ SIECZKOWSKI

## Nieuczeni w piśmie

### Próba obrony teologicznej ignorancji nowych ateistów\*\*

Nowoateistyczna krytyka religii i teologii ma wiele twarzy i, niestety, nie wszystkie są atrakcyjne. Od czasu do czasu, wykorzystując narzędzia komunikacyjne w rodzaju Facebooka i Twittera, nowi ateści zdają się robić wiele, by wzbudzić antypatię, naruszając reguły konwersacyjne i zasady dobrego smaku. Przewodzi w tym najaktywniejszy w mediach społecznościowych Richard Dawkins. Nieustannie poruszając się na granicy islamofobii,<sup>1</sup> seryjnie produkuje tweety i posty monotematyczne, kontrowersyjne czy wręcz obraźliwe. Najgłośniejszą niezręcznością popełnioną przez Dawkinsa było szeroko dyskutowane porównanie Koranu do *Mein Kampf*<sup>2</sup>. Intencja wypowiedzi, wspólna bodaj wszystkim neoateistom, była czytelna: wiedza teologiczna nie jest potrzebna, aby wypowiadać się na temat szkodliwości religii. W tym kontekście dyskutowany tweet brzmi wyraziście, szkoda tylko, że nie wytrzymuje próby krytyki. Dokonuje się w nim bowiem bezprawnego przemieszczenia. Przyporównać Koran do *Mein Kampf* przy okazji tłumaczenia się z ich nieznamość, to nie uwzględnić rozmaitych różnic między nimi. Dawkins przyjmuje, że reputacja Koranu, analogiczna do reputacji książki Hitlera, uzasadnia zbędność jego znajomości, tyle że o ile *Mein Kampf* obłożone jest bezdyskusyjnie słuszną anatemią, a gdzieś tam nawet zakazem druku, o tyle Koran jest świętą księgą religii *obecnie* wyznawanej przez ponad 1,5 mld ludzi i dla nich, podobnie jak dla wielu ludzi niezwiązanych z islamem, książka ta zasługuje na szacunek jako przewodnik po życiu duchowym i praktycznym. Nie chodzi tu wcale o uznanie konieczności lektury Koranu albo twierdzenie, że w Koranie nie ma fragmentów skandalicznych z punktu widze-

---

\* Dr Tomasz Sieczkowski, Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki, e-mail: tomasz.sieczkowski@gmail.com

\*\* Pragnę podziękować Marcinowi Marii Bogusławskiemu, Dawidowi Misztalowi i Barbarze Tuchońskiej za cenne uwagi, czynione na różnych etapach pracy nad tym tekstem.

<sup>1</sup> Podobnie jak Harris, którego przedstawienie „islam jako kultu śmierci, a muzułmanów jako socjopatów pokazuje, że Harrisa cechuje głęboka nieznamość tradycji, wierzeń i kultury jego (islam) wyznawców” (Dickson 2010, 53).

<sup>2</sup> „Of course you can have an opinion about Islam without having read Qur'an. You don't have to read Mein Kampf to have an opinion about nazism”

(zob: <https://twitter.com/RichardDawkins/status/316101862199791616>).

nia współczesnego zachodniego światopoglądu, podobnie zresztą jak w Biblii. Jednakże świadomość kontrowersyjności wielu fragmentów świętych ksiąg nie uzasadnia taniej, plebejskiej erystyki: sednem analogii Dawkinsa jest bowiem przyrównanie muzułmanina do nazisty, a na takie zrównanie, nawet w formie żartu czy publicystycznej hiperboli, zgodzić się nie można, o ile bowiem możliwa (i realna) jest figura miłującego pokój i bliźnich muzułmanina, o tyle figura solidarnego i współczującego nazisty jest wewnętrznie sprzeczna.

Tego typu w najlepszym razie protekcyjnych sformułowań znajdziemy u nowych ateistów wiele. Czyni to zadanie obrony ich teologicznej ignorancji trudnym i poniekąd niezręcznym. Nie zgadzając się z często arogancką formą ich wypowiedzi, sędzę bowiem, iż nowi ateści zasadniczo mają rację, odcinając się od powinności posiadania gruntownej wiedzy teologicznej jako warunku *sine qua non* uprawiania krytyki religii. Jeśli, odnotowawszy je, zapomnimy o karkołomnych i niesprawiedliwych porównaniach, to okaże się, że krytykę religii da się przeprowadzać w abstrakcji od szczegółowej znajomości teologii. Co więcej, brak teologicznej afiliacji działaczy będzie na korzyść przeprowadzanej krytyki, a nie przeciw niej.

W niniejszym artykule chciałbym najpierw zarysować główne argumenty krytyki teologicznej ignorancji neoateistów, przedstawiane z różnych pozycji filozoficznych i światopoglądowych. Następnie wykażę, że argumenty te są błędne, bowiem ignorancja teologiczna w żaden poważny sposób nie narusza spójności teoretycznej propozycji nowego ateizmu i nie unieważnia przeprowadzanej w jego obrębie krytyki religii.

### Krytyki

Neoateistyczna niechęć do teologii, przejawiająca się w bezpardonowej krytyce wszelkich tez teologicznych i nieobecności szczątkowego choćby namysłu teologicznego, spotkała się z niemal powszechną krytyką. Nieznajomość teologicznych podstaw krytykowanych systemów wierzeń zarzucają nowym ateistom zarówno religijni apologeti, najczęściej związani z Kościołem katolickim bądź amerykańskimi Kościołami protestanckimi (John Haught, Alister McGrath), filozofowie od lat kojarzeni z ateizmem (Thomas Nagel), jak również autorzy o jednoznacznie lewicowej orientacji światopoglądowej (Terry Eagleton). Niemal żaden z krytyków neoateistycznej ignorancji teologicznej nie stwierdza jednak wyraźnie, co mogłaby nowym ateistom dać pogłębiona znajomość teologii<sup>3</sup>. Dzieje się tak, ponieważ znajomość teologii, a co za tym idzie, ważność formułowanych zarzutów, jak pokażę dalej, jest zasadna tylko z wnętrza dyskursów religijnych

---

<sup>3</sup> Wyjątkami są McGrath, postulujący istnienie ważnego związku między teologią i naukami przyrodniczymi, oraz Eagleton, upatrujący w poszczególnych elementach doktryny teologicznej (rzymskokatolickiej) wartościowych intuicji społecznych i politycznych.

lub parareligijnych, natomiast staje się nieobowiązkowa z perspektywy racjonalistycznego humanizmu. Nowi ateści radykalną i fundamentalistyczną niekiedy postawą narazili się na całą masę zasadnych zarzutów, przed którymi nie sposób ich bronić. Należą do nich choćby uzasadnianie tortur i nawoływanie do dyskryminacji, a w krańcowych przypadkach zabijania ludności muzułmańskiej, ale nie zarzut ignorancji teologicznej.

Wspomniane krytyki mają pewne wspólne punkty, takie jak podkreślanie wielowymiarowości człowieka i wielości jego sposobów odnoszenia się do świata. Wspólną cechą owych propozycji jest także raczej eksplikacja neoateistycznej ignorancji niż jej rzetelna krytyka. Autorzy krytycznych wobec nowego ateizmu pism koncentrują się bardziej na wykazaniu szkodliwości neoateistycznej krucjaty oraz na apologii konkretnych doktryn religijnych. Nieznajomość teologii, aczkolwiek zawsze wypominana, rzadko kiedy jest skrupulatnie analizowana, a religijni apologetycy koncentrują się na podkreślaniu ważności doświadczenia religijnego dla życia jednostek i wspólnot<sup>4</sup>. Niemniej jednak żadna okazja do tego, by ignorancję napiętnować, nie zostaje zmarnowana. W swojej ważnej krytyce nowego ateizmu John Haught pisze: „oprócz kilku złośliwych docinków nie istnieje (w ich książkach) żaden znak jakiegokolwiek kontaktu między nowymi ateistami a teologią, nie wspominając nawet o wnikliwym zbadaniu tematu. Tę nieobecność da się porównać z postawą tych kreacjonistów, którzy odrzucają teorię ewolucji, nie zaliczywszy ani jednego semestru biologii” (Haught 2008, 29). Podobnie sądzą McGrathowie, którzy wprost zarzucają Dawkinsowi (tak jak i dużej części współczesnego zachodniego ateizmu) dogmatyczne przekonanie o poprawności własnych tez, które wpływa na ich zniekształcony oraz stroniczy obraz religii i teologii (McGrath & McGrath 2007, 13-14). Dawkins zostaje okrzyknięty ateistycznym fundamentalistą, a jego poglądy na temat religii uznane są za karykaturalne, śmiechu warte przeinaczenia (McGrath & McGrath 2007, 21) czy wręcz absurdalne nonsensy (McGrath & McGrath 2007, 84). Jeśli osiągają jakiś efekt, to raczej przeciwny do zamierzonego, uprzytomniają bowiem konieczność „religijnej edukacji w sferze publicznej” (ibid.). Ponieważ zatem teologiczne elukubracje Dawkinsa są najlepszym świadectwem niedouczenia, wnioski przezeń wyciągane są bezwartościowe. Postulowany przez Dawkinsa ateizm nie jawi się jako racjonalna konieczność wypływająca z niezbitych argumentów, lecz jako wiara w dużym stopniu izomorficzna do teizmu (McGrath 2005, 116). Z kolei Terry Eagleton (2007) zarzuca neoateistom (zwłaszcza Dawkinsowi i Hitchensowi) niezrozumienie religii na najbardziej fundamentalnym poziomie. Popelniają oni jego zdaniem kardynalny błąd kategoryalny, rozumiejąc wiarę jako przekonanie o istnieniu bóstwa, co gdzie

---

<sup>4</sup> Wartym odnotowania wyjątkiem jest Terry Eagleton (2007), który w dość uporządkowany sposób wykazuje, jak niezrozumienie istoty religijności przekłada się na fałszywą ideologiczną postawę wobec świata społecznego i politycznego.

indziej nazwałem propozycjonalną teorią bóstwa (Sieczkowski 2011), a religię jako systemy społeczne zorganizowane wobec tego przekonania i obrosłe specyficznymi rytuałami. Takie rozumienie wiary, wynikające z fundamentalnego nieobeznania z teologią, skutkuje zdaniem Eagletona nietrafioną krytyką, ponieważ ateści negują istnienie boga jako przedmiotu poznania, a tymczasem teiści bogu raczej „ufają”: ich wiara ma charakter performatywny, a nie propozycjonalny (Eagleton 2007, 111). Najprościej można by odpowiedzieć w następujący sposób: poznać religię, to ją zrozumieć, a zrozumieć jej w obrębie paradygmatu racjonalistycznego się nie da, ponieważ w ostatecznym rozrachunku zawsze odnosić się będzie do pustych, niemożliwych do zrozumienia pojęć w rodzaju najwyższej doskonałości, jedności trójcy świętej, transsubstancjacji etc. W tym sensie ignorancja teologiczna jest błędem epistemologiczno-metodologicznym.

Jednak zdaniem krytyków, ignorancja teologiczna niesie ze sobą inne niż tylko filozoficzne konsekwencje. W wypadku autorów zaangażowanych religijnie konsekwencje te dotyczyć będą religijnego sposobu życia. Atakowanie religii za jej przejawy instytucjonalne, bez próby dogłębnego zrozumienia leżących u jej podstaw prawd wiary, ułatwia bagatelizowanie tkwiącej w religiach siły zdolnej do transformacji życia jednostek i wspólnot. Zdolność do takiej transformacji neoateiści wprawdzie dostrzegają, ale interpretują ją wyłącznie jako zagrożenie. Tymczasem, jak przekonywał Tony Blair w czasie głośnej debaty z Christopherem Hitchenssem w Toronto,<sup>5</sup> religia ma potencjał, by zmieniać świat i ludzi na lepsze. Podobne zarzuty padają także ze strony autorów pozbawionych religijnej afiliacji. Eagleton twierdzi na przykład, że ponieważ ateści nie są w stanie kompetentnie wypowiadać się w sprawach religii (patrz: błąd epistemologiczno-metodologiczny), to, niezależnie od rzeczywistego istnienia przedmiotów wiary, pomijają coś znacznie bardziej istotnego, mianowicie alternatywną opcję dla niewydolnej i niewystarczającej do zbawienia kultury: oparta na teologii krytyczna refleksja może stać się jednym z mniej lub bardziej istotnych narzędzi dezalienacji i emancypacji ludzkości (Eagleton 2007, 168). Odwracając się plecami od religii i teologii, przekreślamy możliwość czerpania z rezerwuaru myśli religijnej przy niezbędnym rekonstruowaniu porządku społecznego i politycznego. W tym sensie ignorancja teologiczna jest błędem politycznym.

Gdyby spróbować uszeregować argumenty krytyczne wobec ignorancji teologicznej nowych ateistów pod względem logicznego pierwszeństwa i częstości ich przywoływania, otrzymalibyśmy następującą listę:

- niezrozumienie specyfiki doświadczenia religijnego, opartego na odniesieniu do transcendencji. Skutkuje to wypaczeniem znaczenia fundamentalnych prawd teologicznych i religijnych, a w konsekwencji nieuprawnionym objęciem regułami poznaw-

<sup>5</sup> Debata można obejrzeć pod adresem <http://www.youtube.com/watch?v=Xq2GmUa4s7Y>

- czymi obszaru prawd religijnych, wymykającego się klasycznym kryteriom epistemologicznym, takim jak dowodliwość, racjonalność czy empiryczna weryfikowalność;
- naturalistyczny redukcjonizm i racjonalistyczny protekcjonalizm, przejawiające się w tym, że postulowane przez nauki przyrodnicze, głównie biologię i fizykę, modele rzeczywistości i reguły metodologiczne uznane są za jedyne wiarygodne i prawomocne;
  - lekceważenie potencjału emancypacyjnego religii na płaszczyźnie społeczno-politycznej. Religia nie jest opisem rzeczywistości, a wiara nie jest poznaniem. Są one raczej sposobem życia opartym na pozapoznawczych wartościach. Aczkolwiek doktrynalne podstawy wiary obrosły instytucjami, których działanie nierzadko jest społecznie szkodliwe (Eagleton 2007, 168), fundamentalne „prawdy” religii posiadają wartość emancypacyjną niezależnie od istnienia ontologicznego ekwiwalentu adresata aktów wiary. Nieznajomość teologii przekreśla możliwość dotarcia do wartości, których doniosłości dla praktyki społecznej i politycznej nie sposób kwestionować: solidarności, współczucia, ofiarności, bezinteresowności itd. Co więcej, trwałe i kulturowo zakorzenione odniesienie do owych fundamentalnych wartości stanowi jeden z najistotniejszych punktów odniesienia w sporze neoliberalizmu z jego oponentami, czy będą to myśliciele pokroju i afiliacji Eagletona, czy też papież Franciszek.

Na zarzuty te odpowiedzieć można, tylko wskazując na specyfikę ontologicznych, epistemologicznych i politycznych roszczeń światopoglądu nowoateistycznego. Ich poprawna eksplikacja pozwoli zrozumieć tezę o zbędności teologii jako nauki o świecie i religii jako składnika życia politycznego.

### Poziom epistemologiczny i metodologiczny

Neoateistyczna krytyka odnosi się do dwóch planów teologii dotyczących, odpowiednio, roszczeń teoriopoznawczego/ontologicznego oraz praktycznego/politycznego<sup>6</sup>. Pierwsze roszczenie usuwa się poprzez założenie metodologicznego prymatu paradygmatu racjonalistyczno-empirycznego (we wszystkich jego odmianach), wspieranego pragmatycznymi sukcesami nauki. Roszczenia prawdziwościowe teologii są anulowane poprzez sam fakt ich nieweryfikowalności i niefalsyfikowalności, przy wskazaniu na ich, w najlepszym razie, paranaukowy charakter.

Jednakże na pierwszy rzut oka większość wspomnianych zarzutów wygląda na zasadne: nowym ateistom rzeczywiście zdarza się popełniać pomyłki (lub być stronni-

---

<sup>6</sup> Odpowiadają im, w pewnym przybliżeniu, teologia systematyczna i teologia praktyczna. Ta druga jest z punktu widzenia neoateistów istotniejsza, dlatego też posiadają głębszą wiedzę na jej temat.

czymi) nie tylko w kontekście faktów związanych z historią religii, ale także w kontekście fundamentalnych zagadnień teologicznych: „obalana” przez Stengera hipoteza Boga (Stenger 2007) nijak się ma do przynajmniej chrześcijańskiego Boga, a jak słusznie zauważa Thomas Nagel, nie ma żadnego powodu, by przyjmować, jak Dawkins, że Bóg jest istotą o największym stopniu złożoności (a na takim założeniu opiera Dawkins swoją ewolucjonistyczną refutację dowodów na istnienie Boga (Dawkins 2006, 113-114)). Mówiąc krótko, ich propozycyjalna teoria boga naraża się na całą masę teologicznych zarzutów, jako że została wytworzona wewnątrz specyficznego, scjentystycznego i racjonalistycznego dyskursu i nie wyczerpuje wszystkich kontekstów, w jakich wyrażenie „Bóg” występuje, a tym bardziej przeżyć, jakich jest korelatem. Opinie krytyków są *prima facie* zasadne: nowi ateści nie są teologami, a ich znajomość świętych ksiąg i komentarzy do nich jest w najlepszym wypadku cząstkowa i wybiórcza. Ta w gruncie rzeczy oczywista konstatacja nie zamyka jednak niniejszych rozważań. Należy bowiem rozpatrzyć nie tylko zasadność opinii, ale przede wszystkim to, czy opinię tę można traktować jako zarzut.

Brak zainteresowania teologią na tym poziomie daje się obronić. Religie obrosły milionami stron teologicznych komentarzy i objaśnień do świętych ksiąg. Tak potężny aparat krytyczny w praktyce sprawia, że nie istnieją w nich treści, które wolne byłyby od teologicznych interpretacji. Ale nie to jest istotne w tej argumentacji: nawet gdybyśmy mieli do czynienia *wyłącznie* z kilkoma świętymi księgami, to ich dogłębna znajomość nie byłaby konieczna do przeprowadzenia prawomocnej ich krytyki: wiele kościołów protestanckich w Stanach Zjednoczonych wiernie hołduje zasadzie *sola scriptura* i w żaden sposób nie wyłącza ich to spod krytyki nowych ateistów. Wręcz przeciwnie, tam gdzie pierwotny kodeks religijny wraz z upływem czasu narasta interpretacjami i komentarzami, ulega on wysubtelnieniu i defundamentalizacji. Eric Reitan w będącej krytyczną odpowiedzią nowym ateistom książce *Is God a Delusion?* zarzuca im popełnienie błędu ekwiwokacji, sugerując, że termin „religia” (podobnie jak termin „bóg”) pojawia się w ich wypowiedziach w tak wielu kontekstach i znaczeniach, że jego krytykę trudno uznać za prawomocną (Reitan 2009, 14-34). Trudno się z tym zarzutem zgodzić z jednego zasadniczego powodu: postulując obiektywne i wieloaspektowe badanie, jest on w rzeczywistości zaproszeniem do teologii – szczegółowe opracowanie rozmaitych znaczeń wyłącznie fundamentalnych pojęć teologicznych i religijnych choćby jednego wyznania wymagałoby poważnych badań teologicznych. Nawet jeśli udałoby się je przeprowadzić, to ich wynik zawsze byłby na rękę religijnym apologetom, bowiem zmusiliby oni do teologicznej pracy tych, których teologia *de facto* nie interesuje.

Materiał teologiczny jest olbrzymi, ale zasadniczy korpus dogmatyczny każdej religii jest zwykle relatywnie skromny, a pozostałe teksty stanowią jego rozwinięcie. Trudnym przypadkiem jest Kościół katolicki, ponieważ jego założenia teologiczne ulegają ciągłym

modyfikacjom – np. dopiero od czasu Soboru Watykańskiego II (dekl. *Nostra aetate*, 4) Żydzi nie ponoszą zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Żeby zaakceptować ważność krytyki teistów, trzeba uznać metodologiczną poprawność sposobu konstruowania prawd religii na przestrzeni wieków w jakikolwiek obiektywny sposób, który wytrzymałby porównanie z metodologicznym rygorem odpowiedzialnym za postęp naukowy w tym samym czasie. Problem polega na tym, że da się to zrobić wyłącznie w obrębie narracji zwanej socjologią ew. psychologią wiedzy, a zatem w abstrakcji od przedmiotowej ważności tego, co za *wiedzę* teologiczną ma uchodzić. Tymczasem nowi ateści otwarcie negują możliwość istnienia jakiegokolwiek poznawczo ważnej narracji poza naukową ontologią. Z jednej strony to ograniczenie prawomocności opisów rzeczywistości do opisu naukowego jest spójnym postulatem metodologicznym, z drugiej jednak dogmatycznie redukuje możliwość prawomocnego opisu świata do jednej tylko narracji, narracji pragmatycznie skutecznej, ale, jak twierdzą teologowie, dramatycznie ograniczającej wielowymiarowość doświadczania świata przez człowieka (por. np. Haught 2008, 28-30). Zdaniem teistów zarzuty ignorancji teologicznej są więc podwójnie zasadne: uniemożliwiają nowym ateistom rzeczową krytykę religii, jak również redukują wielowymiarowość człowieka do komputacyjnej maszyny naukowo obliczającej prawdopodobieństwa zaistnienia pożądaných bądź niepożądanych następstw danych działań.

Zarzuty te odwołują się do dwóch podstaw, na których zasadza się zachodnia filozofia: intelektualnej ciekawości wyrażającej się w otwarciu na inne światopoglądy oraz niechęci do redukcji człowieka do pojedynczego wymiaru egzystencji. Tyle tylko, że są zarazem całkowicie chybione, zakładają bowiem to, czego zaprzeczenie jest przedmiotowym uzasadnieniem teologicznej ignorancji neoateistów, mianowicie to, że religia wzbogaca wnętrze człowieka i jedynie poprzez religijnie zapośredniczony kontakt z transcendencją jednostka uzyskać może pełnię człowieczeństwa. Tymczasem poza nauką i teologią istnieje wiele aktywności, których nie da się zredukować do tych dwóch narzędzi opisu rzeczywistości. Harris jest zwolennikiem wschodniej mistyki, zaś Hitchens był wielkim admiratorem literatury i działania politycznego. Dodatkowo, wszyscy nowi ateści są w większym bądź mniejszym stopniu zaangażowani w projekt prosolidarnościowej zmiany społecznej. Mówiąc krótko, człowiek w konstrukcji nowych ateistów nie jest jednowymiarową scjentystyczną maszyną poznawczą i hedonistycznym atomem społecznym, ale jego tożsamość wyznaczają również choćby narracja polityczna, etyczna i estetyczna. Jest zatem w pełni człowiekiem, tyle że pozbawionym zinstytucjonalizowanej wrażliwości religijnej. Krytyka teologii przeprowadzana przez nowych ateistów dotyczy roszczenia prawdziwościowego i ontologicznego teologii, czyli roszczenia nie do hermeneutycznej egzegezy religijnych tekstów, ale do prawa do obiektywnego, prawdziwościowego opisu rzeczywistości – pozbawiona tego roszczenia, legitymująca się statusem

hermeneutycznej nauki humanistycznej, teologia nie byłaby dla neoateistów wartościowym przedmiotem ataku. Teologowie twierdzić będą, że nie można mówić o pełni człowieczeństwa bez religii, co jest oczywiście metafizycznym roszczeniem niemożliwym do weryfikacji. Nie mają natomiast prawa mówić, że Dawkins *et consortes* redukują człowieka do wymiaru naukowego, gdyż nie jest to prawdą.

Rzut oka na metodologiczne założenia teologii fundamentalnej<sup>7</sup> powinien uzmysłowić zasadność zastrzeżeń nowych ateistów wobec teologii. Jak podaje Marian Rusecki (2008), jednym z głównych celów teologii fundamentalnej jest racjonalne uzasadnienie wiary i uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa (Rusecki 2001, 359-361). Teologia fundamentalna jest zatem nauką dociekającą racjonalnych podstaw wiary i obiektywnej prawdziwości religii, a nie tylko religijną hermeneutyką. *So far so good*. Lista owych racji (argumentów) jest oczywiście dość długa i w tradycyjnej teologii obejmuje na przykład argumenty z prorocत्व, z cudów Jezusa, ze zmartwychwstania, ze stałości w wierze (chrześcijan) i ze świętości życia (Rusecki 2001, 363). Przekonuje to, że w teologii mamy do czynienia z bardzo specyficznym rozumieniem terminów nauka, dowód czy argument. Byłyby one do obronienia – jak jest w wypadku wielu innych dyscyplin, zwłaszcza humanistycznych – gdyby teologię dało się umieścić w Gouldowskim schemacie *non-overlapping magisteria*, jako dziedzinę całkowicie odrębną od badań przyrodniczych. Widać jednak, że jest to niemożliwe, ponieważ rozstrzygnięcia teologiczne przeplatają się z rozstrzygnięciami przyrodniczymi i historycznymi, co więcej, infekują je: „Ustalenie kluczowych faktów historycznych, uchodzących za historiozbowcze,<sup>8</sup> w procesie postępowania teologicznofundamentalnego podlega zasadniczo wszystkim wymogom naukowym (...). Oczywiście w ramach tego postępowania nie można w sposób aprioryczny odrzucać czynnika nadprzyrodzonego, który jest związany z wydarzeniami historycznymi, co godziłoby w obiektywizm badań naukowych” (Rusecki 2001, 393). *Summa summarum*, teologia fundamentalna korzysta z rozstrzygnięć innych nauk, kiedy jest to możliwe, a tam gdzie nie jest, inferuje istnienie czynnika transcendentnego, zgodnie ze schematem *God of gaps* opisanym przez Dawkinsa i Stengera (Rusecki 2001, 385; Dawkins 2006, 125-126; Stenger 2007, 13-14).

Ponieważ zatem „naukowość” teologii jest nader wątpliwa, jest raczej parafrazą metodologii naukowej, zakłada bowiem transcendentność i nadprzyrodzoność zdarzeń i osób, które powinna dopiero udowodnić, nie dziwi lekceważenie, jakie dla dyscypliny

<sup>7</sup> Teologia fundamentalna, jako przykład teologicznej dyscypliny systematycznej, jest szczególnie dobrym punktem odniesienia, bowiem z definicji zajmuje się „wiarygodnością” religii chrześcijańskiej, a więc stanowi jej naturalne „naukowe” uzasadnienie.

<sup>8</sup> Chodzi tu o uzasadnienie wiarygodności historii zbawienia. Przy czym wiarygodność ujmuję się jako „zespół cech, znaków, osób, zdarzeń, które ukazują realny związek rzeczywistości nadprzyrodzonej z czasoprzestrzenną” (Rusecki 2001, 387).



mają praktykujący naukowcy zaliczani do grona neoateistów. Każdy z nich uzasadniłby ostatecznie swój stosunek do teologii w duchu podobnym do Thomasa Paine'a: „Nauka teologii, jak uprawia się ją w kościołach chrześcijańskich, jest nauką o niczym; nie opiera się na niczym, nie spoczywa na żadnych zasadach; nie ma żadnych autorytetów; nie posiada żadnych danych; nie może niczego dowieść; pozbawiona jest wniosków. Nie można uprawiać nauki, jeśli nie posiadamy zasad, na których ma być ona ufundowana; ale tak właśnie jest z chrześcijańską teologią, jest ona przeto nauką o niczym” (Paine 1945, 601).

Oceniając argumenty teistów z nieco innej strony, można przypuścić, że w całym sporze mamy do czynienia z w istocie banalnym pomieszaniem porządków. Zwolennicy teologii i religii zarzucają neoateistom ignorancję w kwestiach dogmatyki religijnej. Można zaryzykować stwierdzenie, że teistów irytuje lekceważenie okazywane świętym księgom przez nowych ateistów. (Lekceważenie ich roszczeń do prawdziwości, nie zaś ich praktycznych konsekwencji, te bowiem stanowią główny przedmiot zainteresowania nowych ateistów). Żeby uprawdopodobnić tę tezę, należy rozważyć, czy gdyby neoateiści posiadali dogłębną wiedzę na temat dogmatów religijnych i znakomite rozeznanie w piśmiennictwie teologicznym, to sytuacja zmieniłaby się? Możliwe są dwa scenariusze:

- 1) Nie: pogłębiona lektura wyposażyłaby ich w dodatkowe argumenty krytyczne.
- 2) Tak: dostrzegliby prawdziwość, a przynajmniej pożyteczność danego Pisma i odstąpili od krytyki religii.

Gołym okiem widać tutaj podwójną grę: teiści zarzucają nowym ateistom ignorancję w zakresie teologii, podczas gdy w rzeczywistości chodzi im o niepodzielanie religijnych wartości. Domagając się od nowych ateistów *zewnętrznej* wiedzy o religii i jej przedmiocie, w rzeczywistości oczekują jej *wewnętrznego* zrozumienia, co jest niemożliwe z obiektywistycznej, naukowej perspektywy, w której wszelkie „prawdy” wiary przekłada się na zdania oznajmujące, stające przed empirycznym trybunałem prawdziwości i eksperymentalnym sądem weryfikacji. W tym sensie ignorancja teologiczna jest spójna z innymi elementami neoateistycznego światopoglądu: podkreśla fakt niezainteresowania wewnętrzną prawdą religii, obnażając tym samym hipokryzję myślicieli religijnie zaangażowanych, którzy oczekują obiektywistycznej, rzetelnej wiedzy o treści i znaczeniu dokumentów religii, wiedząc, że nie jest ona możliwa. Krytycy nie muszą na wrywki znać Biblii i jej rozmaitych interpretacji w różnych kościołach chrześcijańskich; wystarczy, że przedstawią argumenty za niekompatybilnością zawartych w tych dokumentach roszczeń prawdziwościowych z przyjętą w naukach procedurą oraz wykażą indywidualną i społeczną szkodliwość praktycznych wysiłków podejmowanych w imieniu pomieszczonych w tych dokumentach tez. Z tego samego powodu nie oczekuje się od naukowców, że będą wykazywać ontologiczną nieadekwatność bajki o Sierotce Marysi i siedmiu krasnoludkach. Z punktu widzenia metodologii racjonalistycznej obie narracje

są tak samo wątpliwe pod względem ważności przedmiotowej, co nie wymaga ani dogłębnej analizy, ani szczegółowej znajomości losów Nieśmiałka. Nie wydaje się, aby możliwe było podanie jakiegokolwiek kryterium *wewnętrznego* względem tych tekstów, które pozwoliłoby na uznanie dowolnego z nich za prawdziwy opis, a drugiego za fikcję. Wyobraźmy sobie, że pewna część populacji traktuje baśń o Sierotce Marysi dosłownie, powołując instytucje edukacyjne, zdobywając wpływy polityczne, tłumiąc wolność słowa, piętnując innowierców (np. wysokich mężczyzn), przymuszając obywateli do literalnego odczytywania treści baśni, produkując tomy wtórnej literatury przedmiotu, fabrykując dowody na istnienie i nadnaturalne ingerencje w świat Apsika i Gburka oraz na epicką misję Królowy Śnieżki. Wyobraźmy sobie dalej, że instytucje te stałyby się szkodliwe, tj. nie dały się pogodzić z obowiązującą (w sensie „działającą”) doktryną naukową i panującą doktryną społeczno-polityczną. Czy w takiej sytuacji należałoby:

- 1) Koncentrować się na egzegezie ludowego folkloru i zgłębiać „wiedzę” o krainie za siedmioma górami?
- 2) Czy też domagać się odbaśniowienia sfery publicznej, wskazując jej logiczną absurdalność, niekompatybilność z obowiązującym i potwierdzanym doświadczeniem światopoglądem, szkodliwość dla jednostek i grup, generowaną przezeń dyskryminację etc.?

Tym, co różni te dwie narracje – odczuwana w związku z tym porównaniem konsternacja jest dowodem na istnienie *jakiejs* różnicy – jest ich status podmiotowy i społeczny. Innymi słowy, elementem różnicującym nie jest prawdziwość opowieści, ale nasze historyczne *przekonanie* o prawdziwości, zakorzenione w kulturze, tradycjach i obyczajach, mniej więcej to, co miał na myśli Dennett, kiedy pisał o wierze w wiarę (*belief in belief*) (Dennett 2007, 200-210). Jeśli więc w *naturze* samych opowieści nie ma istotnych czynników, które różnicowałyby je między sobą, logiczny wydaje się wybór drugiej drogi, niezależnie od tego, że tworzenie alternatywnych światów i opisów rzeczywistości możemy uznać za wartościową ekspresję ludzkiej wyobraźni. Czy zatem będzie to teologia, czy chiromancja bądź homeopatia, więcej niż podstawowa refleksja nad ich podstawami nie przyniesie żadnych nowych rozstrzygnięć w kontekście ich prawdziwości.

Pozostaje jeszcze do rozważenia jedna kwestia, mianowicie mnogość istniejących teologii. Teza, że jedynie *całościowe* i *gruntowne* poznanie wszystkich doktryn teologicznych wraz z całą ich historyczną zmiennością pozwala na uchwycenie ich immanentnej prawdziwości, jest oczywistym fałszem<sup>9</sup>. Zarzucać ignorancję w kwestiach teologicznych można sensownie (tj. w obrębie naszych kulturowych przekonań i ustaleń

---

<sup>9</sup> Już Hume wykazywał, że „prawdy” różnych religii znoszą się wzajemnie, a zatem wszystkie nie mogą być prawdziwe.

na temat racjonalności) tylko z wnętrza konkretnej religii, ale nigdy z punktu widzenia teologii w ogóle. Rzymscy katolicy kwestionują objawienie Josepha Smitha, a mormoni nie uznają zwierzchności papieża. Ale nawet w tak ograniczonym schemacie krytyki należałoby przedstawić wartościowe argumenty poświadczające wewnętrzną, czyli epistemiczną ważność tez i doktryn. O ile ważność tę się zakwestionuje, co nowi ateści dość przekonująco czynią, o tyle szczegółowa znajomość danej teologii nie może być wymogiem uprawiania wartościowej krytyki religii.

### Poziom praktyczny

Brak intensywnego zainteresowania religijnymi tekstami źródłowymi pierwszego rzędu, a zwłaszcza teologicznymi omówieniami drugiego rzędu, jawi się jako jeden z logicznych elementów społecznego projektu neoateistów. Systemy dogmatyk religijnych opierają się na fałszywym, objawionym i/lub metafizycznym fundamencie, który anuluje ważność jakichkolwiek szczegółowych rozstrzygnięć epistemicznych i normatywnych, do których dochodzi się w obrębie tych systemów. Neoateistyczne zainteresowanie sferą praktyczną – politycznymi implikacjami religii, nadużyciami władzy religijnej, narzucaną podczas edukacji represyjnością, dogmatycznością i nefalsyfikowalnością światopoglądu, dyskryminacją ze względu na płeć i orientację seksualną etc. – wymusza przeniesienie zainteresowania z egzegezy tekstów na praktykę społeczną i polityczną religii oraz instytucji je promujących. Jak się zdaje, ostatecznym testem szkodliwości religii nie jest dla nowych ateistów jej fałszywość w kontekście empirystycznej metodologii nauki (którą, mimo jej sukcesów, na planie teoretycznym także można zakwestionować), lecz negatywny wpływ, jaki wywiera ona na jednostki i całe społeczeństwa. Można więc założyć, że o ile religie i odpowiadające im teologie byłyby po prostu wyrazem lokalnych i prywatnych preferencji, tak jak zainteresowanie sztuką współczesną albo kantatami Bacha, o tyle nie trafiałyby pod ostrze ideologicznej krytyki ateistów (podobnie jak nie trafiają pod nie miłośnicy baśni zebranych przez braci Grimm). Ponieważ jednak przekładają się one bezpośrednio na praktyczne funkcjonowanie jednostek i grup w przestrzeni publicznej, a nawet politycznej z racji zdobytych wcześniej i nigdy nieustraszonych wpływów, a przy tym nie dają się pogodzić z zasadami świeckiego państwa (wyrażonymi doskonale przez Jeffersona w metaforze muru oddzielającego państwo od religii) i świeckiej nauki, należy je albo odrzucić, albo radykalnie sprywatyzować. Sytuacja ta nie wymaga dogłębnego w nich rozeznania: ich zasady metafizyczne są niekompatybilne z obowiązującym porządkiem wiedzy, zaś dające się z nich wywieść zasady praktyczne z obowiązującym porządkiem politycznym.

Logika ta rządzi odrzuceniem ważności dociekań teologicznych na polu normatywno-politycznym. Wymiar ten oceniać można jedynie kontekstualnie, przy czym kontekstem jest tutaj sekularna rzeczywistość zachodnich demokracji. Oczywiście, nowoczesny

sekularyzm powinien być areligijny, nie antyreligijny. Jak piszą Taylor i Maclure, „Sekularyzm to polityczny tryb rządzenia oparty na dwóch głównych zasadach – równości szacunku i wolności sumienia – i na dwóch sposobach działania – separacji kościoła i państwa oraz neutralności państwa wobec religii i świeckich ruchów filozoficznych” (Maclure, Taylor 2011, 22-23).

Granice areligijności państwa są jednak płynne, a ich doraźne linie wyznaczone są przez dynamiczne relacje między (nieuniknioną, zdaniem nowych ateistów) ekspansywną pragmatyką instytucji religijnych a szczegółowymi i generalnymi ustaleniami dotyczącymi kształtu świeckiej sfery publicznej. Gdyby udało się urzeczywistnić Taylorowski (a wcześniej Rawlsowski) ideał kompromisu rozmaitych światopoglądów religijnych pod egidą sekularnej demokracji, teologiczna ignorancja obrońców świeckości sfer publicznej i politycznej byłaby zasadna, ale ich antyreligijna i antyteologiczna postawa niezrozumiała. Dynamiczny charakter tej relacji (będący w istocie odzwierciedleniem dynamicznego charakteru demokracji jako takiej) sprawia jednak, że wymagana jest czujność tak wobec celów i roszczeń instytucji religijnych, jak i wobec rozmaitych niereligijnych projektów ideologicznych. Trudno przystać na model wspólnoty, w którym nadzór tego typu miałby być sprawowany przez wyspecjalizowane i zrutyinizowane komórki administracji państwowej, zamieniałoby to bowiem demokrację w jej opresyjne przeciwieństwo. Społeczna i polityczna funkcja intelektualistów sprowadza się zatem do tego, by eksplorować sposoby życia i antycypować potencjalne zagrożenia dla sekularnego kompromisu. Wielu filozofów (Rawls, Rorty, Habermas, Taylor) wypowiadało się krytycznie na temat kompatybilności absolutystycznych roszczeń religii i sekularnego porządku politycznego<sup>10</sup>. W warunkach zachodnich demokracji trzeba tu wymienić brak separacji państwa i kościoła (Wielka Brytania i do 2012 Norwegia), kłopotliwe porozumienia międzynarodowe z Watykanem (Polska), wpływ kościołów na politykę edukacyjną państw, rosnącą rolę wspólnot i instytucji religijnych w organizowaniu przestrzeni publicznej, ekspansję religijnych rozstrzygnięć moralnych na sferę prawa stanowionego, wyłączenie duchownych spod państwowej jurysdykcji w przypadku niektórych przestępstw czy infekowanie społeczeństw myśleniem dwubiegunowym, opartym na schmittowskiej logice przyjaciel-wróg, niekompatybilnym z programową otwartością liberalnych demokracji. Część tych zagrożeń dotyczy poziomu politycznego, część – społecznego. W żadnym z tych przypadków nie ma powodu sądzić, że gruntowna znajomość teologii pomogłaby zażegnać istniejące konflikty. Trudno się zatem dziwić, że neoateistów interesują bardziej *modi operandi* poszczególnych instytucji religijnych niż leżące u ich podstaw doktryny teologiczne, o ile bowiem założy się (wykaże) ich fałszywość, dalsze deliberacje są zbędne i mijają się z celem.

<sup>10</sup> Pisałem o tym m.in. w (Sieczkowski 2013) i (Sieczkowski 2014).

Zatem ignorancja neoateistów tłumaczona jest nie tylko przez teoretyczną niekompatybilność rywalizujących ze sobą światopoglądów nauki i religii, ale przede wszystkim przez – dyskusyjne, a raczej dyskutowane – przekonanie o nieusuwalnej szkodliwości, zwłaszcza instytucjonalnie wspieranych, przekonań religijnych. Eagleton utrzymuje, że w religiach, zwłaszcza w chrześcijaństwie, zakodowany jest niczym na palimpseście zestaw dobroczynnych recept zdolnych dokonać prowolnościowej transformacji społecznej i politycznej. Wierzy, że z rytuałów i sposobów działania współczesnych religii da się wymazać restrykcyjne i wykluczające roszczenia i apetyt na przejmowanie publicznych funkcji; że da się je okiełznać i wypreparować z nich etyczny ekwiwalent Kazania na Górze. Neoateiści nie tyle mijają się z prawdą w interpretacji choćby Kazania na Górze (gdyby tak było, można byłoby im zarzucić ignorancję teologiczną), ile raczej wskazują na uniwersalność przedstawionego tam przesłania oraz życzeniowość projektu, który realizację społecznych postulatów Nowego Testamentu wiąże z instytucjonalną religijnością. Zatem to właśnie kontekstualna szkodliwość religii dla porządku politycznego zachodnich wspólnot jest przyczyną krytyki religii, a teologiczna ignorancja nie ma tu nic do rzeczy.

### Konkluzja

Trzeba przypomnieć, że brak głębszego zainteresowania teologią nie oznacza braku pozytywnego zainteresowania religią. Przeciwnie, w obrębie neoateistycznego światopoglądu raz po raz podejmowane są próby eksplanacji religii jako systemu społecznego i wiary jako stanu umysłowego. Trzeba powiedzieć, że próby te mają na celu nie tylko dyskredytację religii jako zjawiska wykraczającego poza horyzont tego, co naturalne, ale przede wszystkim jej naukowe wyjaśnienie. Jak widzieliśmy, głównym zadaniem teologii jest uprawomocnienie (uwiarygodnienie) objawienia. Podstawowym zadaniem filozofii religii i socjologii religii, uprawianych, odpowiednio, zgodnie z paradygmatem neurofizjologicznym (tzw. neuroteologia) oraz ewolucjonistycznym (socjobiologicznym)<sup>11</sup>, jest wyjaśnienie specyfiki wiary i religii w kategoriach *hard science*. Przy takim rozziwieniu między paradygmatami, metodologiami i przede wszystkim celami badawczymi trudno oczekiwać, aby neoateistów zajmowała teologia, której główny cel badawczy (a zarazem praktyczny) stoi w jaskrawej sprzeczności z oczekiwaniami, jakie wobec nauki mają zwolennicy naukowego badania religii. Ignorancja teologiczna neoateistów byłaby problemem tylko wtedy, gdyby udało się usankcjonować teologię jako obiektywistyczną naukę o świecie, a nie humanistyczną dyscyplinę zajmującą się hermeneutyką. Ponieważ roszczenia ontologiczne teologii nie da się w żaden sposób uzasadnić – podobnie jak rosz-

<sup>11</sup> Te dwie istotne perspektywy badawcze zostały kompetentnie i ze wskazaniem istotnych trudności, na jakie napotykają, opisane w (Kowalczyk 2012) i (Kowalczyk-Purol 2014).

czenia tego typu poezji czy literatury – nie jest ona nauką konieczną do poznania świata, a jedynie dyscypliną przydatną do zrozumienia niektórych jego sensów. O ile zatem można się zgodzić, że nie powinno się jej okładać anatema, jeśli pozostaje w humanistycznym horyzoncie rozumienia, o tyle nie sposób nie czynić jej zarzutu, kiedy kulturowy obszar sensów porzuca na rzecz obiektywistycznego dyskursu ontologicznego oraz normatywnej i uniwersalistycznej etyki. Jako że narracje teologiczne będące podstawami rozmaitych systemów wierzeń religijnych posiadają implikacje praktyczne nie tylko w kontekście osobniczego życia wyznawców, ale także w kontekście sfery publicznej (w sensie Habermasa) i politycznej, ich krytyka wydaje się być nieodzownym elementem sekularnej humanistyki.

Przedstawiona powyżej argumentacja również nie jest uniwersalistyczna, niezależnie od tego, że neoateiści zapewne widzieliby sprawę inaczej. Jest ona kontekstowa i zrelatywizowana do pewnego specyficznego i historycznego zespołu zasad postępowania w naukach, a także modelu wspólnoty politycznej, zapoczątkowanego w Oświeceniu i modyfikowanego do dziś. Model ten, zwany najczęściej sekularnym, nie jest oczywiście absolutnie prawdziwy, co oznacza, że w sposób absolutny nie dyskwalifikuje ontologicznych i normatywnych roszczeń rozmaitych religii (gdyby dana nam była perspektywa boskiego oka, mogłoby przecież się okazać, że rację mają teologowie, a nie ewolucjoniści). Jest jednak modelem działającym i obowiązującym, jak również stałym (dla nas) punktem odniesienia w sporach dotyczących równouprawnienia światopoglądów w sferze publicznej. Rządzące w tym modelu reguły racjonalnej komunikacji wykluczają uzasadnienia religijne na poziomie politycznym, a zatem również na wszystkich etapach edukacji. Jakikolwiek zdanie posiadałoby się na temat statusu teologii jako nauki, z punktu widzenia świeckiego państwa jest ona, w najlepszym razie, nieproszonym gościem. Poświęcenie się jej zgłębianiu przez zwolenników świeckiego światopoglądu nosiłoby znamiona supererogacji, więc zaniechania tej żmudnej aktywności nie sposób traktować w kategoriach winy.

Ignorancja teologiczna nowych ateistów jest zatem faktem, ale nie problemem. Bywa ona, w specyficznych kontekstach, dyskwalifikująca w świecie akademickim, zwłaszcza w naukach humanistycznych, ale celem nowych ateistów nie jest akademia (tę, mimo wyjątków, sekularyzm już dawno zdobył), lecz zespół praktyk społecznych o religijnej proveniencji. Rzetelne, naukowe badanie tych praktyk (na dwóch poziomach: analizy religii jako systemów przekonań i religii jako siły politycznej), oznaczające przynajmniej tymczasową negację teoriopoznawczych i kulturowych roszczeń, jakie w ich obrębie są formułowane, zdaje się nowym ateistom ważniejsze niż eksploracja niuansów i subtelnosci teologicznych rozstrzygnięć. Zarówno nowy ateizm, jak i – przynajmniej monoteistyczne – teologie są przekonane, że swoje badania prowadzą poziom niżej niż ich oponenti. Obu tych roszczeń nie da się uzgodnić, nie sposób zatem

czynić neoateistom zarzutu z tego, że swoje badania prowadzą w obrębie jednej tylko perspektywy, skoro w ich uzasadnionym mniemaniu to właśnie oni prowadzą dociekania, które same w sobie mają wyjaśniać fenomeny umetafizyczniane potem przez teologię.

### Bibliografia

- Amarasingam A. (red.) (2010), *Religion and the New Atheism. A critical appraisal*, Brill, Leiden, Boston. Studies in critical research on religion, v. 1.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, Bantam Press, London.
- Dennett D.C. (2007), *Breaking the Spell. Religion as a natural phenomenon*, Penguin Books, New York.
- Dickson R. (2010), Islam in „The End of Faith”, [w:] A. Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism: A critical appraisal*, Brill, Leiden, Boston, s. 37-54.
- Eagleton T. (2009), *Reason, Faith and Revolution. Reflexions on the God debate*, Yale University Press, New Haven.
- Haight J.F. (2008), *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky.
- Kowalczyk K. (2012), *Neuroteologia – naturalistyczna konceptualizacja doświadczenia religijnego*, Hybris, nr 17, s. 50-79.
- Kowalczyk-Purol K. (2014), *Naturalizacja absolutu. Zastosowanie mechanizmów eksplanacyjnych ewolucjonizmu do badań nad religią*, Hybris, nr 24, s. 62-79.
- Maclure J., Taylor C. (2011), *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- McGrath A.E. (2005), *Has Science Eliminated God? – Richard Dawkins and the Meaning of Life*, Science & Christian Belief nr 17 (2), s. 115-135.
- McGrath A. E., McGrath J. (2007), *The Dawkins Delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, InterVarsity Press, Downers Grove Ill.
- Paine T. (1945), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, Citadel Press, New York.
- Reitan E. (2009), *Is God a Delusion? A reply to religion's cultured despisers*, Wiley-Blackwell, Malden, Mass.
- Rusecki M. (red.) (2001), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, TN Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, t. 213.
- Rusecki M. (2001), *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, [w:] M. Rusecki (red.), *Chrześcijaństwo jutra: Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, TN Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 357-397.
- Sieczkowski T. (2012), *Nowy ateizm i jego wróg*, Hybris, nr 19, s. 33-57.
- Sieczkowski T. (2013), *Rorty, religia i demokracja*, Diametros (35), s. 111-128.
- Sieczkowski T. (2014), *Rawls, Rorty, etnocentryzm i miejsce religii*, Przegląd Literacko-Filozoficzny (w druku).
- Stenger V. J. (2007), *God: The Failed Hypothesis. How science shows that God does not exist*, Prometheus Books, Amherst, N.Y.

**Defence of a theological ignorance of the authors connected  
with the New Atheism intellectual movement**

In the paper I take up the defence of a theological ignorance of the authors connected with the so called New Atheism intellectual movement. Many criticisms have been directed at them concerning their lack of a deep knowledge in theology. The charges put forward was related to what I consider two levels of objections raised by theistic critics: epistemological and practical. Answering these two issues of epistemological validity of theology and practical consequences of institutionalized religions I show that the charges are not applicable. Although the opinion that the New Atheists are largely ignorant on theological questions may well be true, nevertheless it cannot be considered as a charge.

**Key words:** New Atheism, theology, religion, science