

Rimendimi i Feve Publike

Qëllimi i këtij kapitulli është ta rishqyrtojë argumentin e paraqitur për herë të parë në librin tim *Public Religions in the Modern World* (*Fetë publike në botën moderne*), për të përcaktuar se deri në çfarë mase kuadri teoriko-analitik i zhvilluar aty duhet të rishikohet në mënyrë kritike dhe të zgjerohet, në mënyrë që të jetë më i zbatueshëm përtej konteksteve të krishtera perëndimore.¹ Teza qendrore e librit ishte se po bëheshim dëshmitarë të një procesi të deprivatizimit të fesë, si një prirje relativisht globale. Si pohim empirik, kjo tezë është konfirmuar gjerësisht nga zhvillimet e mëvonshme pothuajse kudo. Në njëfarë kuptimi, konfirmimi më i mirë i tezës mund të gjendet pikërisht në vatrën kryesore të sekularizimit, domethënë në shoqëritë e Evropës Perëndimore. Edhe pse ka shumë pak dëshmi për ndonjë lloj ringjalljeje fetare në mesin e popullsisë evropiane, nëse përjashtohet fluksi i konsiderueshëm i feve të reja të sjella nga emigrantët, feja është rikthyer pa dyshim si një çështje e debatueshme në sferën publike të shumicës së shoqërive evropiane.²

Në këtë drejtim, më e rëndësishme sesa konfirmimi empirik i prirjes globale të deprivatizimit të fesë ka qenë pranimi i gjerë i pohimeve themelore analitiko-teorike dhe normative të kësaj teze, përkatësisht se deprivatizimi i fesë nuk duhej interpretuar domosdoshmërisht si një reagim antimodern, antisekular apo antidemokratik. Sipas mendimit tim, kontributi më i rëndësishëm i librit ishte kritika që ai ua bëri teorive normative që e parashkruanin privatizimin e fesë, si dhe supozimeve sekulariste të ngulitura në teoritë sociale të modernitetit perëndimor dhe në shumicën e teorive liberale të politikës moderne demokratike. Kjo kritikë u bë e mundur falë dy kontributeve të reja analitike.

Kontributi i parë ishte zbërthimi analitik i teorisë së sekularizimit në tri përbërës ose nënteza të dallueshme: 1) teoria e diferencimit institucional të sferave sekulare - shteti, ekonomia dhe shkenca - nga institucionet dhe normat fetare; 2) teoria e rënies së besimeve dhe praktikave fetare si një dukuri shoqëruese e niveleve të modernizimit; dhe 3) teoria e privatizimit të fesë si parakusht i politikës moderne demokratike. Një dallim i tillë analitik na e mundëson shqyrtimin veçmas të secilës prej këtyre tri nëntezave si pohime të ndryshme, të përgënjeshtroshme në mënyrë empirike. Meqenëse në Evropë

¹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

² José Casanova, "Religion, European Secular Identities, and European Integration", në *Religion in an Expanding Europe*, red. Timothy A. Byrnes dhe Peter J. Katzenstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), f. 65-92.

tri proceset - diferencimi sekular, rënia e religjiozitetit dhe privatizimi - kanë qenë historikisht të ndërlidhura, ka ekzistuar prirja që të tria këto procese të shihen si përbërës të ndërlidhur në mënyrë të qenësishme të një procesi të përgjithshëm teleologjik të sekularizimit dhe modernizimit, dhe jo si zhvillime të veçanta e të kushtëzuara nga rrethanat. Në Shtetet e Bashkuara, përkundrazi, hasim një proces paradigmatic të diferencimit sekular, i cili nuk shoqërohet as me një proces të rënies së religjiozitetit dhe as me kufizimin e fesë në sferën private. Proceset e modernizimit dhe demokratizimit në shoqërinë amerikane shpesh janë shoqëruar me ringjallje fetare, ndërsa muri i ndarjes midis kishës dhe shtetit, megjithëse shumë më i rreptë se ai i ngritur në shumicën e shoqërive evropiane, nuk nënkupton një ndarje të ngurtë midis fesë dhe politikës.

Kontributi i dytë kryesor analitik ishte dallimi midis tri llojeve të ndryshme të fesë publike, që korrespondojnë me dallimin analitik midis tri fushave të ndryshme të një rendi politik modern demokratik: shtetit, shoqërisë politike dhe shoqërisë civile. Kishat shtetërore të institucionalizuara do të përbënin shembullin paradigmatic të fesë publike në nivelin e shtetit. Fetë që i mobilizojnë burimet e tyre institucionale për konkurrencë politike me anë të partive politike, lëvizjeve shoqërore ose organizatave lobuese do të ishin shembuj të fesë publike në nivelin e shoqërisë politike. Së fundi, fetë publike në nivelin e shoqërisë civile do të ilustrheshin nga fetë që hyjnë në hapësirën publike - domethënë, në sferën publike të padiferencuar të shoqërisë civile - për të marrë pjesë në debate të hapura publike rreth *res publica*, pra rreth çështjeve publike, punëve publike, politikave publike dhe së mirës së përbashkët ose mirëqenies së përbashkët.

Natyrisht, ky është një dallim analitik, “ideal-tipik”. Në realitetin konkret empirik, kufijtë midis tri fushave të rendit politik nuk janë aspak kaq të prerë, prandaj edhe përcaktimi i llojeve të ndryshme të fesë publike nuk mund të jetë gjithmonë i qartë dhe i dallueshëm. Megjithatë, qëllimi i këtij dallimi analitik ishte të vinte në pikëpyetje çdo teori të ngurtë të privatizimit, e cila do të synonte ta kufizonte fenë në sferën private, me arsyetimin se çdo formë e fesë publike përbën një kërcënim për sferën publike ose për politikën demokratike.

Edhe pse mendoj se kuadri analitiko-teorik i zhvilluar në librin *Public Religions* është përgjithësisht i dobishëm dhe mbetet i mbrojtshëm edhe sot, mund të dalloj tri mangësi ose kufizime kryesore të argumentit: 1) përqendrimin e tij te krishterimi perëndimor; 2) përpjekjen për t'i kufizuar, të paktën në aspektin normativ, fetë publike moderne në sferën publike të shoqërisë civile; dhe 3) kornizimin empirik të studimit në termat e marrëdhënieve kishë-shtet-komb-shoqëri civile nga një perspektivë krahasuese kombëtare, duke i lënë pas dore dimensionet globale transnacionale.

Meqenëse studimi im ishte përqendruar në dy degët kryesore të krishterimit perëndimor, katolicizmin dhe protestantizmin, ai mund të funksiononte me një kategori relativisht të paflektuar të “fesë”. Megjithatë, në momentin që përvetësohet një perspektivë krahasuese globale, kjo nuk është më e mundur. Në fakt, brenda disiplinës akademike të studimeve fetare, vetë kategoria e fesë është përballur me sfida të shumta, si dhe me lloje të ndryshme dekonstruksionesh kritike gjenealogjike.

Prandaj, çdo diskutim mbi fenë në epokën bashkëkohore globale duhet të fillojë me njohjen e një paradoksi, përkatësisht se studiuesit e fesë po e vënë në pikëpyetje vlefshmërinë e kategorisë së fesë pikërisht në të njëjtën kohë kur realiteti diskursiv i fesë është më i përhapur se kurrë më parë dhe, për herë të parë, është bërë global. Nuk po pretendoj se njerëzit sot, kudo në botë, janë më shumë ose më pak fetarë sesa mund të kenë qenë në të kaluarën. Këtu po e lë tërësisht mënjanë çështjen që ka mbizotëruar në shumicën e teorive të sekularizimit, përkatësisht nëse besimet dhe praktikat fetare janë në rënie apo në rritje si një prirje e përgjithshme moderne. Pohoj vetëm se feja si realitet diskursiv - në të vërtetë, si një kategori abstrakte dhe si një sistem klasifikimi i realitetit, i përdorur si nga individët modernë, ashtu edhe nga shoqëritë moderne në mbarë botën - është bërë një fakt shoqëror global i padiskutueshëm.

Është e qartë se kur njerëzit në mbarë botën e përdorin të njëjtën kategori të fesë, në të vërtetë ata nënkuptojnë gjëra shumë të ndryshme. Kuptimi konkret i asaj që njerëzit e emërtojnë si fe mund të sqarohet vetëm në kontekstin e praktikave të tyre të veçanta diskursive. Por vetë fakti që e njëjta kategori e fesë përdoret globalisht në kultura dhe qytetërime të ndryshme dëshmon për përhapjen globale të sistemit modern sekular-fetar të klasifikimit të realitetit, i cili u shfaq për herë të parë në Perëndimin modern të krishterë. Kjo e nënkupton nevojën për të reflektuar në mënyrë më kritike mbi këtë sistem të veçantë modern të klasifikimit.

Rimendimi i sekularizimit përtej Perëndimit: drejt një perspektive krahasuese globale

Ndërsa dy nëntezat dytësore të teorisë së sekularizimit, përkatësisht rënia e fesë dhe privatizimi i fesë, u janë nënshtruar kritikave dhe rishikimeve të shumta gjatë pesëmbëdhjetë viteve të fundit, thelbi i tezës - kuptimi i sekularizimit si një proces i vetëm i diferencimit funksional të sferave të ndryshme institucionale ose nënsistemeve të shoqërive moderne - mbetet relativisht i pakontestuar në shkencat shoqërore, veçanërisht brenda sociologjisë evropiane. Megjithatë, nuk mendoj se është e përshtatshme që modelet e shumta dhe shumë të ndryshme historike të diferencimit dhe ndërthurjes së sferave të ndryshme institucionale (domethënë, kishës dhe shtetit, shtetit dhe ekonomisë, ekonomisë dhe shkencës), që hasen përgjatë historisë së shoqërive moderne perëndimore, të përfshihen në një proces të vetëm teleologjik të diferencimit funksional modern.

Për më tepër, në vend që sekularizimi të shihet si një proces i përgjithshëm universal i zhvillimit njerëzor dhe shoqëror që kulmon në modernitetin sekular, duhet të nisemi nga pranimi se vetë termi “sekularizim” rrjedh nga një kategori teologjike unike e krishterimit perëndimor, ajo e *saeculum*-it, e cila nuk ka një term ekuivalent në fetë e tjera botërore, madje as në krishterimin lindor. Prandaj, procesi modern perëndimor i sekularizimit është një dinamikë e veçantë historike, e cila mund të interpretohet më së miri si një përgjigje dhe reagim ndaj sistemit të veçantë mesjetar të krishterimit latin për klasifikimin e të gjithë realitetit në shpirtëror dhe kohor, fetar dhe sekular.

Siç ka treguar qartë Charles Taylor, procesi historik i sekularizimit modern fillon si një proces i reformës së brendshme sekulare brenda krishterimit latin, si një përpjekje për ta shpirtërorizuar sferën kohore dhe për ta nxjerrë jetën fetare të përsosmërisë nga manastiret në *saeculum*, pra, në kuptimin e mirëfilltë, si një përpjekje për ta sekularizuar fenë. Këto lëvizje mesjetare të reformës së krishterë i kishin vendosur tashmë modelet themelore të sekularizimit, të cilat më vonë do të radikalizoheshin nga Reforma Protestante dhe nga Revolucioni Francez.³

Rruga protestante e sekularizimit, e cila e arriti shfaqjen e saj paradigmatisht në hapësirën kulturore kalviniste anglo-saksone, veçanërisht në Shtetet e Bashkuara, karakterizohet nga zbehja e kufijve dhe nga ndërthurja e ndërsjellë e fesë dhe sekulares, duke e bërë, në njëfarë kuptimi, fetaren sekulare dhe sekularen fetare. Edhe ndarja e kishës nga shteti, e cila u kodifikua në mënyrë kushtetuese në klauzolën e dyfishtë të Amendamentit të Parë, u promovua nga sektet fetare dhe e synonte po aq mbrojtjen e ushtrimit të lirë të fesë nga ndërhyrja e shtetit dhe nga institucionet kishtare, sa edhe mbrojtjen e shtetit federal sekular nga çdo përfshirje fetare. Ky model i sekularizimit nuk nënkupton domosdoshmërisht rënien e fesë. Përkundrazi, që nga Revolucioni Amerikan e deri më sot, proceset e ndryshimeve rrënjësore shoqërore dhe të modernizimit sekular janë shoqëruar shpesh me zgjime të mëdha fetare dhe me rritje të religjiozitetit.

Rruga franceze-latine-katolike, përkundrazi, e merr formën e laicizimit dhe karakterizohet në thelb nga një dinamikë antagoniste ndërmjet sferës civile dhe asaj kishtare, si dhe ndërmjet laikëve dhe klerikëve. Këtu kufijtë midis fetares dhe sekulares ruhen në mënyrë të ngurtë, por këta kufij shtyhen drejt skajeve, me synimin për të kufizuar, privatizuar dhe marginalizuar gjithçka fetare, duke e përjashtuar atë nga çdo prani e dukshme në sferën publike sekulare. Kur sekularizimi i manastireve ndodhi fillimisht gjatë Revolucionit Francez dhe më pas gjatë revolucioneve të mëvonshme liberale, qëllimi i qartë i shembjes së mureve të manastireve nuk ishte që jeta fetare të sillej në botën sekulare, por që ato hapësira fetare të laicizoheshin, duke e shpërbërë dhe zbrazur përmbajtjen e tyre fetare dhe duke i bërë personat fetarë, murgjit dhe murgeshat, qytetarë dhe laikë, përpara se t'i nxirrnin me forcë në botë, e cila tashmë konceptohej thjesht si një hapësirë sekulare e zbrazur nga simbolet dhe kuptimet fetare. Kjo mund të shërbejë fare mirë si metafora themelore e të gjitha narrativave të zbritjes (minusimit) së modernitetit sekular, të cilat priren ta kuptojnë sekularen thjesht si hapësirën që mbetet pasi realiteti i kësaj bote zbrazet nga feja.

Njohja e modeleve të shumta dhe të ndryshme historike të sekularizimit dhe diferencimit brenda shoqërive evropiane dhe perëndimore duhet ta mundësojë një analizë krahasuese më pak eurocentrike të modeleve të diferencimit dhe sekularizimit në qytetërime dhe fe të tjera botërore dhe, ç'është më e rëndësishmja, njohjen e mëtejshme se, me procesin historiko-botëror të globalizimit të nisur nga ekspansioni kolonial evropian, të gjitha këto procese, kudo, janë të ndërlidhura në mënyrë dinamike dhe e formësojnë ndërsjellazi njëra-tjetrën.

³ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

Nëse koncepti evropian i sekularizimit nuk është një kategori veçanërisht e përshtatshme për Shtetet e Bashkuara “të krishtera”, atëherë më pak mund të zbatohet drejtpërdrejt për fetë e tjera botërore dhe për hapësirat e tjera qytetëruese, të cilat kanë dinamika shumë të ndryshme të strukturimit të marrëdhënieve dhe tensioneve midis fesë dhe botës ose midis transcendencës kozmologjike dhe imanencës tokësore. Për më tepër, në të njëjtën mënyrë sikurse moderniteti sekular përëndimor që në thelb dhe në mënyrë të pashmangshme është post-kristian, modernitetet e shumëfishta që po shfaqen në hapësirat e ndryshme qytetëruese postaksiale ka të ngjarë të jenë post-hinduiste, post-konfuciane ose post-muslimane; domethënë, edhe ato do të përbëjnë një riformësim dhe transformim modern të modeleve qytetëruese dhe të përfytyrimeve shoqërore tashmë ekzistuese.

Fetë publike përtej shkëputjes institucionale të kishës nga shteti dhe shoqërisë civile

Klauzola e dyfishtë dhe “tolerancat binjake”

Analiza ime për deprivatizimin e fesë u përpoq t’i kufizonte, të paktën në aspektin normativ, fetë publike brenda sferës publike të shoqërisë civile, pa i lejuar ato të shtriheshin në shoqërinë politike ose në shtetin demokratik. Sot duhet t’i pranoj paragjykimet e mia moderne, përëndimore dhe sekulariste, si dhe perspektivën e veçantë hermeneutike katolike dhe kishtare mbi fenë, të cilën e përvetësova në analizën time krahasuese të marrëdhënieve ndërmjet kishës, shtetit, kombit dhe shoqërisë civile në shoqëritë përëndimore katolike dhe protestante. Në momentin që përvetësohet një perspektivë krahasuese globale, duhet pranuar se deprivatizimi i fesë vështirë se mund të kufizohet brenda sferës publike të shoqërisë civile, brenda kufijve territorialë të shtetit-komb dhe brenda premisave kushtetuese të shkëputjes institucionale të kishës nga shteti dhe të ndarjes juridike të kishës dhe shtetit. Duhet të shkojmë përtej diskursit sekularist të ndarjes dhe përtej sferës publike të shoqërisë civile, për t’i trajtuar çështjet reale të politikës demokratike në mbarë botën.

Teoria ime e fesë publike moderne u formësua në masë të madhe nga përvoja e *aggiornamento*-s katolike të viteve 1960. Njohja zyrtare e së drejtës së patjetërsueshme të çdo individi për liri fetare, e bazuar në dinjitetin e shenjtë të personit njerëzor, nënkuptonte se kisha hoqi dorë nga karakteri i saj tradicional detyrues dhe e pranoi parimin modern të shkëputjes institucionale të kishës nga shteti dhe të ndarjes së kishës dhe shtetit. Dokumenti më i rëndësishëm i Koncilit të Dytë të Vatikanit, *Gaudium et Spes*, përfaqësonte pranimin nga ana e kishës të legjitimitetit fetar të epokës moderne sekulare dhe të botës moderne sekulare, duke i dhënë fund filozofisë negative të historisë që e kishte karakterizuar qëndrimin zyrtar katolik që nga Kundërreforma.

Aggiornamento çoi në një ripozicionim themelor të Kishës Katolike, nga një institucion i orientuar drejt shtetit në një institucion të orientuar drejt shoqërisë civile. Për më tepër, përvetësimi zyrtar i diskursit modern të të drejtave të njeriut ia mundësoi Kishës Katolike të luante një rol vendimtar në kundërshtimin e regjimeve autoritare dhe në proceset e

demokratizimit në të gjithë botën katolike. Por pranimi nga Kisha Katolike i shkëputjes vullnetare institucionale nga shteti nuk nënkuptonte privatizimin e katolicizmit, por përkundrazi ripozicionimin e tij nga shteti në sferën publike të shoqërisë civile. Ky është konteksti hermeneutik brenda të cilit e zhvillova kuadrin analitik të feve publike moderne dhe teorinë e deprivatizimit. Por, natyrisht, ekzistojnë shumë forma të tjera të feve publike moderne dhe forma të tjera të deprivatizimit.

Nuk mund të gjej ndonjë arsye bindëse, qoftë mbi baza demokratike apo liberale, për ta përjashtuar në parim fenë nga sfera publike demokratike. Në rastin më të mirë, mbi baza pragmatike historike, mund të mbrohet nevoja për ndarjen e kishës nga shteti, megjithëse nuk jam më i bindur se ndarja e plotë është qoftë kusht i domosdoshëm, qoftë kusht i mjaftueshëm për demokracinë. Në çdo rast, përpjekja për ta ngritur një mur ndarës midis fesë dhe politikës është njëkohësisht e pajustificuar dhe, me gjasë, kundërproduktive për vetë demokracinë. Kufizimi i ushtrimit të lirë të fesë në vetvete duhet të çojë në kufizimin e ushtrimit të lirë të të drejtave civile dhe politike të qytetarëve fetarë. Diskurse të caktuara fetare ose praktika të caktuara fetare mund të jenë të kundërshtueshme dhe mund t'i nënshtrohen ndalimit ligjor mbi baza të caktuara demokratike ose liberale, por jo thjesht për faktin se janë fetare.

Tocqueville ishte, me gjasë, i vetmi teoricien modern i shoqërisë që parashikoi, me një largpamësi të veçantë, se demokratizimi i politikës dhe hyrja e njerëzve të zakonshëm në arenën politike do ta rriste, në vend që ta zvogëlonte, rëndësinë publike të fesë. Historia e politikës demokratike në mbarë botën i ka konfirmuar supozimet e Tocqueville-it. Çështjet fetare, burimet fetare, konfliktet ndërmjet denominacioneve dhe ndarjet sekulare-fetare kanë qenë të gjitha relativisht qendrore në politikën zgjedhore demokratike dhe në politikën e shoqërisë civile gjatë gjithë historisë së demokracisë.

Siç kanë treguar shembujt e shumë shteteve moderne sekulare autoritare dhe totalitare, nga Bashkimi Sovjetik deri te Turqia kemaliste, mungesa e rreptë e një feje ose kishe zyrtare shtetërore nuk është aspak kusht i mjaftueshëm për demokracinë. Nga ana tjetër, disa vende me një fe ose kishë të institucionalizuar të paktën nominalisht, si Anglia ose vendet skandinave luterane, kanë një histori relativisht të lavdërueshme të lirive demokratike dhe të mbrojtjes së të drejtave të pakicave, përfshirë ato fetare. Prandaj, duket se ndarja e rreptë nuk është kusht i domosdoshëm për demokracinë. Në të vërtetë, mund të parashtrohet teza se, nga dy klauzolat e Amendamentit të Parë, ajo e “ushtrimit të lirë” të fesë spikatet si një parim normativ demokratik në vetvete, ndërsa parimi i mosinstitucionalizimit të një feje shtetërore është i mbrojtshëm për atë sa mund të shërbejë si një mjet i domosdoshëm për garantimin e ushtrimit të lirë të fesë dhe të të drejtave të barabarta. Me fjalë të tjera, parimet sekulariste në vetvete mund të mbrohen mbi baza të tjera, por jo si parime që janë në thelb liberale dhe demokratike.

Alfred Stepan ka vënë në dukje se teoritë më të rëndësishme empirike dhe analitike të demokracisë, nga Robert Dahl te Juan Linz, nuk e përfshijnë sekularizmin ose ndarjen e rreptë si një kërkesë institucionale për demokracinë, ndryshe nga teoritë e njohura normative liberale, si ato të John Rawls-it ose Bruce Ackerman-it, të cilat priren ta bëjnë këtë. Si alternativë ndaj parimeve ose normave sekulariste, Stepan ka propozuar modelin

e “tolerancave binjake” ndërmjet institucioneve dhe autoriteteve fetare dhe politike. Brenda këtij kuadri të autonomisë dhe tolerancës së ndërsjellë, Stepan arrin në përfundimin se “mund të ekzistojë një gamë jashtëzakonisht e gjerë modelesh konkrete të marrëdhënieve fe-shtet në sistemet politike që do ta përmbushnin përkufizimin tonë minimal të demokracisë”.⁴

Pavarësisht diskursit zyrtar të demokracisë sekulare evropiane, shumëllojshmëria komplekse e modeleve institucionale të marrëdhënieve kishë-shtet në “demokracitë realisht ekzistuese” të Evropës ofron një ilustrim të përsosur të argumentit të Stepan-it. Në të vërtetë, vetëm një numër i vogël shtetesh evropiane mund të konsiderohen rreptësisht sekulare dhe asnjëri prej tyre nuk i përgjigjet mitit të neutralitetit sekular. Edhe shteti francez, i vetmi shtet në Evropën Perëndimore që e përkufizon veten si sekularist, është larg të qenit neutral ose i distancuar nga institucionet fetare. Ai i rregullon shpesh çështjet fetare, ka vendosur marrëdhënie institucionale me Kishën Katolike me anë të konkordateve dhe, në periudha të ndryshme, është përpjekur t'i organizojë edhe bashkësitë e tjera fetare - protestante, hebraike dhe muslimane - në institucione kishtarë të ngjashme me kishën, të cilat shteti mund t'i ketë si bashkëbiseduese dhe partnere institucionale.

Në skajin tjetër, disa vende evropiane me traditë të gjatë demokratike kanë ruajtur kisha zyrtare ose kombëtare, duke e përfshirë Kishën e Anglisë, Kishën e Skocisë, kishat luterane në shumicën e vendeve nordike dhe Kishën Ortodokse në Greqi. Ironikisht, kjo do të thotë se, me përjashtim të Kishës Katolike, e cila ka hequr dorë nga statusi i kishës së institucionalizuar zyrtarisht në çdo tranzicion të kohëve të fundit drejt demokracisë në Evropën Jugore dhe Lindore, çdo degë tjetër kryesore e krishterimit - anglikane, presbiteriane, luterane dhe ortodokse - gëzon status zyrtar diku në Evropë, pa e rrezikuar demokracinë në këto vende.

Natyrisht, mund të kundërpërgjigjemi se shoqëritë evropiane janë *de facto* aq të sekularizuara dhe, si rrjedhojë, ajo që ka mbetur nga feja është bërë aq e moderuar, saqë si institucionalizimi kushtetues i fesë, ashtu edhe ndërthurjet e ndryshme institucionale ndërmjet kishës dhe shtetit janë, në fakt, të padëmshme, në mos krejtësisht të parëndësishme. Kjo mund të jetë e vërtetë për shumicën kombëtare, pavarësisht nëse ato e ruajnë një përkatesi fetare të nënkuptuar (pra, të ushtruar në mënyrë zëvendësuese) apo të shprehur qartë ndaj kishave të tyre kombëtare. Por vështirë se mund të thuhet e njëjta gjë për shumicën e pakicave fetare, e aq më pak për pakicat e reja fetare të emigrantëve.

Duhet të kujtojmë gjithashtu se sekularizimi rrënjësor i shumicës së shoqërive të Evropës Perëndimore ndodhi pas konsolidimit të demokracisë, jo përpara tij, dhe për këtë arsye do të ishte e papërshtatshme që jo vetëm sekularizimi i shtetit dhe i politikës, por edhe sekularizimi i shoqërisë të paraqitej si kusht për demokracinë. Për më tepër, në një periudhë ose në një tjetër, shumica e shoqërive të Evropës kontinentale krijuan parti politike konfesionale fetare, të cilat luajtën një rol vendimtar në demokratizimin e këtyre

⁴ Alfred Stepan, “Twin Tolerations”, në *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), f. 217.

shoqërive. Edhe ato parti konfesionale që fillimisht u shfaqën si antiliberale dhe, të paktën në aspektin ideologjik, si antidemokratike, siç ishte rasti i shumicës së partive katolike në shekullin XIX, përfunduan duke luajtur një rol shumë të rëndësishëm në demokratizimin e shoqërive të tyre. Ky është paradoksi i demokracisë së krishterë, i analizuar aq mirë nga Stathis Kalyvas.⁵ Historia e transformimit nga katolicizmi politik në demokracinë e krishterë është veçanërisht e rëndësishme në një kohë kur papajtueshmëria e pretenduar ndërmjet Islamit dhe demokracisë, si dhe natyra e supozuar antidemokratike e partive muslimane dhe e partive të tjera fetare, debatohen kaq shpesh dhe publikisht.⁶

Fetë transnacionale, bashkësitë e imagjinuara transnacionale dhe globalizimi

Studimet empirike të rasteve në librin *Public Religions* ishin ende të konceptuara si studime të rasteve kombëtare, mbi premisat e atij lloji të nacionalizmit metodologjik që e ka përcaktuar një pjesë të madhe të punës krahasuese në shkencat shoqërore, qoftë në sociologjinë historike krahasuese, qoftë në politikën krahasuese apo në zhvillimin ekonomik krahasues. Edhe pse dimensionet transnacionale të katolicizmit mund të merren si të mirëqena, ajo që është vërtet domethënëse është shkalla në të cilën, nga shekulli XVI deri në fillim të shekullit XX, të gjitha dimensionet transnacionale të katolicizmit që kishin qenë karakteristike për krishterimin mesjetar - nga papati transnacional te urdhrat fetarë transnacionalë, koncilet ekumenike, universitetet dhe qendrat transnacionale të dijes katolike, si dhe pelegrinazhet transnacionale - ishin dobësuar ndjeshëm, nëse nuk ishin zhdukur tërësisht. Megjithatë, që nga fundi i shekullit XIX, mund të vërehet rishfaqja dhe rindërtimi i të gjitha dimensioneve transnacionale të katolicizmit mbi një bazë të re globale.

Katolicizmi është rikonstituuar si një regjim i ri fetar global, transnacional dhe i deterritorializuar.⁷ Fetë e tjera botërore po i përjetojnë transformimet e tyre të veçanta si përgjigje ndaj të njëjtave procese globale. Përhapja bashkëkohore mbarëbotërore e pentekostalizmit mund të na shërbejë për ta ilustruar mundësitë po aq të favorshme që globalizimi i ofron një feje shumë të decentralizuar, pa lidhje historike me traditën dhe pa rrënjë apo identitet territorial, e cila, për rrjedhojë, mund ta gjejë veten si në shtëpi kudo në botë ku vepron Shpirti i Shenjtë.⁸

Shembuj të ngjashëm mund të silleshin nga degë të tjera të krishterimit dhe nga fe të tjera botërore. Qendra dinamike e anglikanizmit nuk ndodhet më në Anglinë post-kristiane. Megjithatë, sot emigrantët nga e gjithë bota postkoloniale britanike po e rigjallërojnë

⁵ Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

⁶ José Casanova, "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy*, 1:2 (dhjetor 2005), f. 89–108.

⁷ José Casanova, "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal Church'", në *Transnational Religion and Fading States*, red. Susanne Rudolph dhe James Piscatori (Boulder, CO: Westview, 1997), f. 121–143.

⁸ José Casanova, "Religion, the New Millennium and Globalization", *Sociology of Religion* 62:4 (2001), f. 415–441.

anglikanizmin në Anglinë sekulare. Për fetë botërore, globalizimi ua ofron të gjithave mundësinë që, për herë të parë, të bëhen vërtet fe botërore, domethënë globale, por njëkohësisht e sjell me vete edhe kërcënimin e deterritorializimit. Mundësitë janë më të mëdha për ato fe botërore, si Islami dhe Budizmi, që kanë pasur gjithmonë një strukturë transnacionale. Kërcënimi është më i madh për ato fe të rrënjësura në territore qytetëruese, si Islami dhe Hinduizmi. Megjithatë, nëpërmjet migrameve mbarëbotërore, edhe ato po bëhen globale dhe të deterritorializuara. Në të vërtetë, diasporat e tyre po shndërrohen në qendra dinamike të transformimit të tyre global, duke ndikuar edhe në vatrat e tyre qytetëruese.

Deri shumë vonë, *ekumenja* qytetëruese e të gjitha feve botërore kishte kufij territorialë shumë të qartë, të përcaktuar nga vetë rendet botërore në të cilat këto fe ishin të rrënjësura në aspektin qytetërues dhe, rrjedhimisht, territorial, si dhe nga kufizimet gjeografike të mjeteve ekzistuese të komunikimit. Peshkopi i Romës mund të ketë pretenduar gjithmonë se i fliste *urbi et orbi*-t, qytetit dhe botës. Por, në fakt, kjo u bë realitet vetëm në shekullin XX. Ajo që e përbën aspektin vërtet të ri të gjendjes së sotme globale është pikërisht fakti se të gjitha fetë botërore, për herë të parë, mund të rikonstituohen vërtet si bashkësi të imagjinuara globale të deterritorializuara, të shkëputura nga kontekstet qytetëruese në të cilat kanë qenë tradicionalisht të rrënjësura. Duke e parafrazuar imazhin e Arjun Appadurai-t për “modernitetin në shkallë të gjerë”, mund të thuhet se fetë botërore, me anë të ndërlidhjes së mediave elektronike masive dhe migrimit masiv, po rikonstituohen si fe globale të deterritorializuara në shkallë të gjerë ose si *ummete* globale.⁹

Pikërisht për këtë arsye, teza e Samuel Huntington-it mbi përplasjen e afërt të qytetërimeve është njëkohësisht ndriçuese për gjendjen e sotme globale dhe thellësisht çorientuese.¹⁰ Ajo është ndriçuese për atë që e tërheq vëmendjen ndaj rëndësisë në rritje të qytetërimeve dhe identiteteve qytetëruese në rendin global që po formësohet dhe në konfliktet globale. Por është gjithashtu thellësisht çorientuese për atë që vazhdon t'i konceptojë qytetërimet si njësi territoriale gjeopolitike, të ngjashme me superfuqitë, që kanë si bërthamë kulturore një fe të caktuar botërore.

Kur bëhet fjalë për Islamin, sot ekziston, ndoshta në mënyrë të pashmangshme, një obsesion me islamizmin shtetëror dhe *xhihadizmin hilafetist* si dy format bashkëkohore mbizotëruese të Islamit të globalizuar. Por mund të argumentohet se rrymat shumicë të Islamit transnacional sot, si dhe ato që ka të ngjarë të kenë ndikimin më të madh në transformimin e ardhshëm të Islamit, janë rrjetet dhe lëvizjet transnacionale të ripërtëritjes muslimane, të cilat distancohen njësoj si nga islamizmi shtetëror, ashtu edhe nga *xhihadizmi* transnacional. Ato i përbëjnë rrjetet e një *ummeti* transnacional, të organizuar në mënyrë të lirshme dhe pluraliste, ose të një shoqërie civile globale muslimane: nga *Xhemati Teblig* “evangelikal” dhe rrjetet e tjera transnacionale të *davetit*, te rrjeti arsimor neo-sufist i Fet’ullah Gylenit dhe vëllazëritë e tjera sufiste, si Mouridët

⁹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

¹⁰ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1994).

e Afrikës Perëndimore, të cilat të gjitha i kanë zgjeruar rrjetet e tyre transnacionale në diasporat muslimane të Evropës dhe Amerikës së Veriut.

Një analizë e ngjashme mund të bëhej edhe për formimin e një *ummeti* global hinduist, që e lidh vatrën qytetëruese, “Nënë Indi”, me komunitetet e vjetra hindu të diasporës koloniale në të gjithë ish-Perandorinë Britanike, nga Azia Juglindore te Afrika e Jugut dhe Karaibet, si dhe me komunitetet e reja të emigrantëve hindu në të gjithë Perëndimin. Pikërisht këtë përhapje të bashkësive të imagjinuara globale transnacionale dhe të deterritorializuara, që i përfshijnë të ashtuquajturat fe të vjetra botërore, si dhe shumë forma të reja të feve hibride të globalizuara, si Bahai, Mooni, Hare Krishna, fetë afro-amerikane dhe Falun Gong, unë e quaj denominacionalizmi global në zhvillim. Natyrisht, ato konkurrojnë me nacionalizmat modernë dhe me shumë forma të tjera të bashkësive të imagjinuara sekulare. Por të gjitha këto bashkësi fetare të imagjinuara transnacionale paraqesin sfida themelore për teoritë e marrëdhënieve ndërkombëtare, të cilat vazhdojnë të funksionojnë mbi premisat e një sistemi ndërkombëtar vestfalian, si dhe për teoritë sekulare kozmopolite të globalizimit.

Bibliografi e komentuar

Almond, Gabriel A., R. Scott Appleby dhe Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Një burim i vlefshëm mbi lëvizjet politike fetare “joliberales” në mbarë botën, i cili përmbledh gjetjet e *The Fundamentalism Project*; shumë i rekomandueshëm, pavarësisht supozimit problematik se të gjitha këto lëvizje janë shfaqje të një fundamentalizmi të vetëm fetar global, që i reziston sekularizimit modern.

Asad, Talal, *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Një trajtim novator “gjenealogjik” i sekularës, i cili mbështetet në veprën pioniere të Asadit, *Genealogies of Religion*. Ka qenë burimi i vetëm më me ndikim në riorientimin e fokusit të një pjese të madhe të shkencave shoqërore, nga studimi i “fesë” drejt studimit krahasues të “sekularës” dhe të “sekularizmave”.

Bader, Veit, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

Një kritikë teoriko-politike e sekularizmit, e mbështetur në sociologji, si model i qeverisjes së diversitetit fetar, si dhe një mbrojtje normative bindëse e pluralizmit demokratik, i cili i përfshin grupet fetare në rregullimet e veta institucionale.

Beyer, Peter, *Religion in Global Society*. London: Routledge, 2006.

Një rindërtim i vlefshëm i sistemit botëror të feve që po shfaqet si rezultat i proceseve të globalizimit, i cili hedh dritë si mbi rolin e globalizimit në

transformimin bashkëkohor të të gjitha feve, ashtu edhe mbi rolin qendror të fesë në proceset e vazhdueshme të globalizimit.

Hurd, Elizabeth Shakman, *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Një libër pionier që sjell debatet e kohëve të fundit mbi ndarjen fetare-sekulare, deprivatizimin dhe ringjalljen globale të fesë në qendër të marrëdhënieve ndërkombëtare, duke i sfiduar në këtë proces supozimet themelore sekulariste të fushës së marrëdhënieve ndërkombëtare.

Norris, Pipa dhe Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Një mbrojtje energjike, megjithëse jo plotësisht bindëse, e teorisë tradicionale të sekularizimit, e mbështetur në të dhëna jashtëzakonisht të pasura dhe interesante nga *World Values Surveys*, të cilat duket se e konfirmojnë një korrelacion të fortë pozitiv ndërmjet besimeve fetare dhe pasigurisë socioekonomike. Një burim i çmueshëm informacioni, plot njohuri origjinale analitike, por brenda një teorie tepër të thjeshtuar të fesë dhe historisë.

Taylor, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Përshkrimi më i mirë analitik, fenomenologjik dhe gjenealogjik që e kemi për gjendjen tonë moderne sekulare, nga një prej filozofëve më të rëndësishëm të kohës sonë. Ai i sfidon njësoj të gjitha qëndrimet e pranuar mbi sekularizimin, modernitetin sekular dhe sekularizmin, duke bërë që çdo thjeshtim i tepruar të duket vërtet thjeshtëzues.

Burimi:

José Casanova, *Rethinking Public Religions*, në Ed. Timothy Shah, Alfred Stepan & Monica Duffy Toft, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, New York 2012, f. 25-35.

Nga anglishtja: Rehan Neziri