

Rëndësia sociale e fesë sot në Perëndim

Diagnostikët e kohës nuk janë unanimë sa i përket rëndësisë që feja e ka ose jo në një botë gjithnjë në globalizim e sipër. Ajo për çka ata janë unanimë, është fakti se fetë në dekadat e kaluara u janë nënshtruar proceseve të thella të transformimit. Me ndikim të dukshëm këtu na paraqitet sidomos diferencimi funksional i sistemeve sociale si dhe procesi i individualizimit.¹

Që nga periudha e Iluminizmit, e sidomos me Revolucionin Francez, në Perëndim filloi haptas procesi real sociologjik kundërfetar i shekullarizimit, që synon marginalizimin, individualizimin ose privatizimin e fesë, pra largimin e hyjnore nga sfera publike dhe kështu, siç do të shprehej një dijetar, në botën perëndimore feja u reduktua vetëm në një cingërimë melodike diku në prapavijë.²

Në këtë kontekst, pozicioni dhe rëndësia e fesë në shoqëri trajtohet, me sa kam mundur të kuptoj unë, nga teori të ndryshme. Kështu kemi *teorinë e shekullarizmit*, *teorinë e post-shekullarizmit* si dhe *teorinë e modernes së shumëfishtë* (multiple modernity).

Teoria e shekullarizmit

Kjo teori niset nga një raport i kundërt midis fesë dhe modernes dhe pretendon se sa më shumë që shoqëritë të modernizohen, aq më shumë zmbrapset dhe dobësohet rëndësia shoqërore e fesë. Kjo shprehet në maksimën: “sa më modern që të jesh, aq më pak fetar, besimtar je”, “sa më moderne të jetë një shoqëri, aq më pak fetare është ajo”. Si faktorë të modernizimit me këtë rast llogariten proceset e industrializimit, të urbanizimit, të mobilitetit (lëvizshmërisë) gjeografik, të rritjes së mirëqenies, mirëpo edhe proceset e ndryshimit kulturor, të pluralizimit kulturor, të scientizimit (shkencërimit) të pikëpamjeve mbi botën, të rritjes së nivelit të arsimit, të eticizimit të stilit të jetës ose të legalizimit (futjen në korniza juridike) të marrëdhënieve sociale (Wilson, Martin, Berger, Bruce). Përderisa në fillim me termin shekullarizim nënkuptohej kalimi i pronës kishtarë në atë botërore, ky term më vonë fiton një kuptim universal-historik, përmes të cilit nënkuptoheshin dimensionet të ndryshme, si: rënia e akceptancës sociale të fesë, diferencimi i fetares si një fushë sociale përkaj shumë të tjerave, humbja e peshës funksionale të fesë në aspektin politik, moral dhe familjar, erozioni i transcendentales, ndarja juridike e shtetit nga kisha* etj.

¹ Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, „Neue Rollen der Religion in modernen Gesellschaften“, Bundeszentrale für politische Bildung (BPB), www.bpb.de (shikuar më 05.07.2018).

² Ali Pajaziti, *Fjalor i sociologjisë*, Logos A, Shkup 2009, zëri “Shekullarizmi”, f. 653.

* Me termin “kishë” këtu nuk nënkuptojmë objektin ku kryhen ritualet fetare krishtere, por institucionin, komunitetin apo bashkësinë fetare krishtere me të gjitha konfesionet, drejtimet brendapërbrenda saj.

Ndër të parët që kanë folur për këtë dimension, dhe në veçanti për individualizimin e fesë, ka qenë sociologu francez Émile Durkheim, i cili në vitin 1898 ka shkruar: “Jo vetëm që individualizmi nuk është anarki, ai është në fakt i vetmi sistem besimor i së ardhmes, i cili mund ta sigurojë tërësinë morale të vendit... Kulti i individit (*culte de l'individu*) është feja e së ardhmes, ndërkaq besimi në të drejtat e njeriut do të bëhet thelbi moral i shoqërisë...”³

Si përfaqësues të kësaj teorie mund ta përmendim edhe Max Weberin, edhe pse ai kurrë nuk e ka përmendur termin shekullarizim, por në vend të saj ka përdorur termat “racionalizim” dhe “çmagjepsje e botës” (*Entzauberung der Welt*). Ai ka qenë i interesuar në përpunimin e kuptimit kauzal të protestantizmit asketik në paraqitjen e racionalizmit modern oksidental dhe përfaqëson mendimin se midis fesë dhe veprimit racional në botën moderne ekziston një ndarje a boshllëk i pakompensueshëm.

Sociologu spanjoll-amerikan José Casanova shekullarizmit i njeh tri dimensione të përgjithshme, secili dimension ka tiparet dhe veçoritë e tij. Dimension i parë i shekullarizmit është **diferencimi** që karakterizohet me emancipimin dhe çlirimin e sferës shekulare nga normat dhe institucionet fetare. Dimension i dytë është **ngecja dhe rënia e fesë**, që karakterizohet me rënien e bindjeve fetare dhe të praktikës fetare në botën moderne. Dimension i tretë është **privatizimi**, që karakterizohet me zhvendosjen e fesë nga sfera publike në atë private.⁴ Këto tri dimensione të shekullarizmit, sipas Casanovës, në fakt janë tri procese të ndryshme të tij dhe assesi nuk duhet të shihen si një proces i vetëm. Problemin kryesor të teorisë së shekullarizmit Casanova e sheh te prirja e gabueshme që diferencimin funksional të shoqërisë, rënien e besimit individual dhe privatizimin e fesë i sheh si një proces të vetëm dhe të pashkëputshëm, ndërkohë që këto janë tre procese të ndryshme. Edhe pse në vitet e '90-ta Casanova e njihte deri diku procesin e diferencimit funksional të shoqërisë si diçka konstruktive të shekullarizmit, ai sot heq dorë edhe nga kjo, duke pretenduar se për zhvillimet në raportin midis fesë dhe politikës për shembull teoria e shekullarizmit është shumë pak instruktive kur është në pyetje diferencimi funksional shoqëror. Sipas tij, shumë më e frytshme do të ishte sikur të flisnim për një shumësi të modeleve të tolerimit reciprok të fesë dhe të politikës. Është më se e qartë se me proceset e modernizimit nuk lidhet domosdo edhe rënia apo zmbropsja e besimit individual. Përveç se në Evropën Perëndimore, kjo nuk mund të provohet me dëshmi empirike edhe për vendet tjera të botës. Duke u mbështetur në shembujt e fenomeneve të ndryshme si Revolucioni Islamik në Iran, teologjia e çlirimit (*Teología de la liberación*) në Amerikën Latine, Lëvizja Solidarnosc në Poloni dhe të drejtat fetare në SHBA Casanova arrin të provojë bindshëm se nuk mund të flitet për ndonjë lidhshmëri të pashmangshme midis modernizimit dhe privatizimit të fesë.⁵

Kur është në pyetje individualizimi apo privatizimi i fesë duhet të kihet parasysh se kjo tezë nisat nga parimi i dallimit dhe i diferencimit të fesë nga kisha dhe pretendon se rënia e rëndësisë së kishës siç mund të vërehet në shoqëritë moderne, nuk nënkupton drejtpërdrejtë edhe humbjen e rëndësisë së fesë si e tillë, porse kjo është shprehje e ndryshimit të formës së fesë apo më saktë e fetarisë. Si pasojë e kësaj, individ i shkëput orientimet dhe mënyrat e sjelljes fetare gjithnjë e më shumë nga diktatet institucionale të kishës dhe gjithnjë e më tepër vendos vetë

³ Émile Durkheim, *L'individualisme et les Intellectuels*, in: *Revue Bleue*, 10 (1898), S. 10, sipas Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

⁴ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994, sipas Hansjörg Schmid, „Postsäkulare Schweiz? Gesellschaftliche und interreligiöse Perspektiven“, Ligjëratë inauguruese pranë SZIG, më 5 mars 2018, në Freiburg.

⁵ Karl Gabriel, „Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter“, Bundeszentrale für politische Bildung (BPB), www.bpb.de (shikuar më 05.07.2018).

për fenë e vet. Kjo tezë për herë të parë paraqitet në vitet '60-ta nga ana e sociologut Thomas Luckmann. Në ndërkohë kjo tezë e tij është shndërruar në një paradigmë të vetëkuptueshme, të natyrshme ndër shumë sociologë të fesë në Perëndim.⁶

Në këtë kuptim edhe sociologu Hans Joas flet për “sakralitetin e personit”, i cili term do të funksionojë si një thelb civil-fetar i idesë së të drejtave të njeriut.⁷

Teoria e post-shekullarizmit

Përkundër teorisë së shekullarizmit të fortë, që pretendonte zhdukjen e fesë dhe të fetares, zbrazjen e faltoreve, lënien pasdore të fesë nga ana e vetë besimtarëve, zmbropsjen dhe zhvendosjen e saj nga sfera publike në atë private, ndarjen strikte të shtetit nga feja apo nga autoriteti kishtar etj., kemi teorinë tjetër që pretendon “rikthimin e fesë” apo “rikthimin e zotave”. Në 20-30 vitet e fundit gjithnjë e më shumë shtohen shenjat se maksima “sa më modern, aq më pak fetar”, nuk fle edhe gjithaq. Për këtë flet jo vetëm një shikim i sipërfaqshëm në SHBA dhe në vende të tjera të botës, por edhe në vendet evropiane. Sipas hulumtimeve të të pavarurit “Religionsmonitor” të Fondacionit Bertelsmann⁸, afro 70 % e banorëve të Gjermanisë janë fetarë, 20% madje “shumë fetarë”. Afro një të tretën e këtyre fetarëve e përbëjnë ata që në fakt zyrtarisht janë deklaruar si të pakonfesion, që nuk i takojnë ndonjë kishe a bashkësie fetare zyrtare. Kjo na bën me dije edhe një herë se të jetosh jashtë kornizave të një kishe a komuniteti fetar, nuk nënkupton domosdo edhe të qenët jofetar, apo edhe ateist. Shumëkush që nuk pajtohet me mënyrën e verprimit dhe të agjitimit të një kishe të veçantë, ata ose kalojnë nga kishat e mëdha në ato më të vogla dhe posaçërisht në të ashtuquajturat “kisha të lira”, ose deklarohen se nuk i takojnë ndonjë konfesion të caktuar. Si tjetër indikator për këtë rikthim të fesë në jetën shoqërore shihet edhe rritja e pjesëmarrjes në ceremonitë dhe ritualet fetare në raste të posaçme, si në ditët festive, ose edhe pas rasteve tragjike të sulmeve me bomba, ose të katasrofave natyrore etj. Në ndërkohë shtohen edhe shenjat që flasin për rritjen e rëndësisë shoqërore të fesë së paku në disa aspekte. Në dekadat e fundit njerëzit e mendjes po e kuptojnë gjithnjë e më shumë se vetëm përparimi shkencor dhe teknologjik nuk e sjell me vete automatikisht edhe lumturinë shpirtërore. Shtohet gjithnjë e më shumë nevoja për fenë, si pasojë e paqartësisë, e pasigurisë dhe e frikës që mbizotëron në nivel global si pasojë e krizave në radhë të parë ekonomike dhe financiare. Indikator tjetër për këtë rikthim të fesë kemi edhe prezencën gjithnjë e më të madhe të fesë në mediat e shkruara, vizuale dhe të mos flasin për atë në botën virtuale. Këto debate mbi fenë në media, s’është e thënë të jenë gjithnjë pozitive. Edhe debatet negative për fenë, në mënyrë indirekte e shtojnë interesimin për fenë. Një studim i titulluar *Religion bei Meinungsmachern* (Feja te opinion-bërësit)⁹ flet se në dhjetë vitet e fundit gjithnjë e më shumë redaktorë të gazetave ditore, të radiove dhe televizioneve mbiregionale marrin pozicion gjithnjë e më paqësor në raport me fenë. Në krahasim me pozicionin që këta redaktorë kishin deri në vitet e 90’ta, ky është një ndryshim i madh.

Në këtë kontekst, sociologët e kohëve të fundit konstatojnë se feja nuk shkon duke u zhdukur dhe zhbërë, por duke u rritur dhe forcuar. Kjo rritje është e vështirë të shihet dhe monitorohet

⁶ Detlef Pollak & Gert Pickel, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 55, Nr. 3, 2003, f. 447-448.

⁷ Hans Joas, *Die Sakralität der Person*, Frankfurt/M. 2011, sipas Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

⁸ Gert Pickel, *Religionsmonitor – Religiosität im internationalen Vergleich*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, f. 16.

⁹ Christel Gärtner, Karl Gabriel dhe Hans-Richard Reuter, *Religion bei Meinungsmachern - Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland*, Springer 2012, Wiesbaden.

lehtë, pasi feja, në fakt fetaria dhe mënyra e jetës fetare ka ndryshuar formë dhe është pluralizuar shumë. Ky **pluralizim** i fesë shihet në fakt si pasojë e individualizimit të saj. Sot flitet për “tregun e feve”. Madje sociologu Thomas Luckmann flet për “fenë e padukshme”.¹⁰ Sa më shumë që individi vendos për fenë e vet dhe për mënyrën se si ai e jeton fenë, po aq shtohen edhe mënyrat e jetesës dhe të bindjeve fetare. Ky praktikim i fesë ndryshimin dhe transformimin e vet e pëson ndër të tjera edhe përmes sinkretizimit të elementeve shpirtërore nga fetë por edhe nga filozofitë e ndryshme botërore të kuptuara si fe apo fetari individuale e personit. Pra, këtu në vend të “sa më modern, aq më pak fetar”, vlen teza “sa më modern, aq më të shumëfishta (ndaj edhe më konfuze) janë format e fesë”. Në kohën e modernes së vonshme apo të post-shekullarizmit, nuk flitet më për zhdukjen e fesë, por për shumësinë e formave në të cilat ajo paraqitet, shfaqet dhe jetohe. Këto forma, siç thamë, ndonjëherë e vështirësojnë perceptimin e tyre dhe e vënë në pikëpyetje vetë termin “fe”, vihen në pyetje kufijtë e fesë, ku fillon dhe ku mbaron ajo. Shumë të krishterë për shembull nuk shohin ndonjë kundërshti me besimin e tyre në praktikimin e Yoga-s apo të Reiki-së. Shumë kisha ofrojnë meditacione zen ose zazen. Shumë pak të krishterë e dinë se mësimi apo doktrina e reinkarnacionit në fakt nuk ka bazë dhe mbështetje krishtere. Sidoqoftë, ky transformim i fesë apo i fetares, megjithëkëtë, është i logjikshëm dhe normal. Ky ndryshim dhe transformim nuk është specifik vetëm për fenë, por për të gjitha institucionet sociale. Feja si pjesë e shoqërisë dhe e kulturës njerëzore do të ndryshojë formën e saj konform ndryshimit të mbarë shoqërisë, kulturës dhe vetë njeriut. Format e reja të fesë janë po aq individuale dhe njëkohësisht plurale, sa edhe vetë shoqëria që i shkakton ato... Përderisa në Evropën e Mesjetës ishte e ndaluar dhe e rrezikshme për jetë të kishe të drejtën individuale për të zgjedhur besimin a fenë – të kujtojmë se fjala greke *haireisis* nënkupton zgjedhjen, me këtë rast lirinë e zgjedhjes së besimit -, tanimë në këtë kohë mund të flitet për “detyrimin apo imperativin për herezi”, siç do të shprehej Peter L. Berger, detyrimin për të zgjedhur nga shumë alternativa që ekzistojnë në këtë plan¹¹. Në këtë kohë individi vendos vetë se cilën fe e zgjedh, çfarë forme të fesë do të jetojë, çfarë raporti do të krijojë me kishën a komunitetin fetar, në vend që këtë ta bëjë kisha për individin, siç kishte ndodhur në Mesjetë.¹²

Duke u mbështetur në vërtetimet sa u tha më lart, se edhe në kushtet më të larta të individualizimit, feja jo që është bërë diçka thjesht “private”, por ashtu si edhe më herët ajo luan një rol të rëndësishëm shoqëror, atëherë parashtrahet pyetja se si mund të koncipohet feja në kushtet moderne.

Sociologu gjerman Niklas Luhmann nuk dëshiron të heqë dorë nga përdorimi i termit fe në njëjës, sepse ai është i bindur se feja – ashtu si ekonomia, e drejta, shkenca dhe politika – me gjithë ndryshimet funksionale-strukturore që ka pësuar, ajo luan një funksion qendror për shoqërinë. E pra, cili është funksioni shoqëror i sistemit të fesë? Sipas Luhmannit: “Nga e kuptojmë ne se te disa dukuri sociale kemi të bëjmë me fenë?”. Ai përgjigjet: “Veçantia e komunikimit fetar qëndron në dyfishimin e realitetit të saj: një komunikim është fetar atëherë kur ai imanentën e trajton nga aspekti i transcendentës... Vetëm pasi të jetë shikuar nga aspekti transcendent merr kuptim fetar ajo që ndodh në botë.”¹³

Duke qenë se sot në botën moderne njerëzit përjetojnë përjashtime masive nga sistemi ekonomik, arsimor dhe juridik – ai që nuk ka kartë identiteti, nuk gjen dot punë, ai që detyrohet

¹⁰ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 2004.

¹¹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg i.Br. 1992.

¹² Uta Pohl-Patalong, Glaube im 21. Jahrhundert – attraktiv und zeitgemäss?, ligjëratë e saj mbajtur në ESG Kiel, më 21.01.2015, www.theol.uni-kiel.de (shikuar më 09.07.2018).

¹³ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000, f. 77.

të jetojë në rrugë, nuk mund t'i dërgojë fëmijët në shkollë – sistemi i fesë është dëshmuar tanimë se është mahnitshëm imun ndaj këtyre përjashtimeve apo segregimeve. Pikërisht këtu vjen në shprehje edhe mundësia e organizatave, e bashkësive fetare dhe e kishave, që të zhvillojnë aftësinë e tyre për ta minimizuar problemin sistematik të përjashtimit, veçimit dhe izolimit.¹⁴ “Një përjashtim nga feja, nuk nënkupton automatikisht edhe përjashtimin nga mbarë shoqëria, ashtu siç bënte vaki në Mesjetë. Përkundrazi, përjashtimet në fjalë nga sistemet tjera funksionale – s’ka para, s’ka arsimim, s’ka kartë identiteti, s’ka shanse të barabarta për t’u marrë seriozisht në konsideratë nga ana e policisë ose të ketë të drejtën e dëgjimit në gjykatë – nga ana e fesë mund të injorohen në mënyrë shumë sovranë... Me këtë provohet se diferencimi i sistemeve funksionale të shoqërisë, që për një kohë të gjatë nga ana e teologëve perëndimorë është konsideruar si një humbje e ndikimit fetar në kuptimin e tezës së shekullarizimit, shihet në fakt si avantazh dhe anë e fortë e fesë.”¹⁵

Në realitet, nevoja në rritje për besimin sistematik me kode fetare duket se në ndërkohë po plotësohet nga një sërë subsistemesh shoqërore. Në kohë të fundit ne vërejmë për shembull:

- rituale civile-fetare të organizuara nga shteti (për shembull me rastin e varrimit të ushtarëve të rënë në luftë),
- festimi publik i dashurisë nëpër ura, sikur të kemi të bëjmë me ritual fetar, me të cilin rast të rinjtë i lidhin drynët e dashurisë dhe çelësin e hedhin në lumë, për të dëshmuar dashurinë “e shenjtë” dhe të pafund të çiftit,
- futja e përkujdesit shpirtëror nëpër spitale e shtëpi shëndeti,
- rikthimi i ritualeve fetare të përditshme në jetën familjare,
- feja si temë trajtimi në letërsi, film, art etj.
- inkadrimi i mësimi fetar në shkollat publike, mirëpo edhe
- përpjekjet e ndërmarrjeve dhe korporatave të mëdha për të përpiluar *mission statements* (deklaratatë apo filozofi të korporatës), të ndërtojnë një *corporate identity* (identitet të korporatës) dhe të praktikojnë *compliance* (besueshmëri dhe përkushtim ndaj rregullave).

Është diçka tjetër nëse kishat dhe bashkësitë fetare mund të përfitojnë nga kjo nevojë në rritje për fenë. Këto tanimë janë bërë ofrues të fesë, të shpirtërores ndër shumë të tjerë. Shumëkush, institucione e organizata, përpiqen të krijojnë unitetin e diferencës midis transcendentës dhe imanentes. Kishat dhe bashkësitë e tjera fetare duhet të kenë kujdes të mos sillen si monopolistët, të cilët shumë vonë e kuptojnë se tregu tanimë ka kohë që është pluralizuar.¹⁶

Në këtë kontekst, roli shoqëror i fesë në këtë periudhë – nëse guxojmë ta quajmë periudhë – kthehet mbrapshtë nga ajo që tha J. Casanova për periudhën e shekullarizmit, pra epoka post-shekullare, përsëri sipas Casanovas, ka tri dimensionet e saj: çdiferencimin, revitalizimin dhe deprivatizimin e fesë.

Perceptimi post-shekullar i fesë ka karakteristikat e tij të veçanta me të cilat dallohet. Kështu, Hansjörg Schmid, drejtor i Qendrës Zvicerane për Islam dhe Shoqëri (SZIG) në Freiburg të Zvicrës, me rastin e inaugurimit të tij si profesor i rregullt aty, në ligjëratën e tij „Postsäkulare Schweiz? Gesellschaftliche und interreligiöse Perspektiven“ (Zvicra post-shekullare? Perspektivat shoqërore dhe ndërketare), të përmendur më lart, përmend gjashtë tiparet dhe

¹⁴ Po aty, f. 303.

¹⁵ Po aty, f. 304-305.

¹⁶ Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

veçoritë kryesore të post-shekullarizmit të lidhura ngushtë në mënyrë kualitative me njëra-tjetrën:

1. *Opcionaliteti*: Ky term përshkruan, ashtu siç u tha më lart, pozitën e fesë dhe të besimit “si një ndër shumë opcionet, mundësitë e ndryshme që ekzistojnë në shoqëri”.
2. *Interesimi i ri publik për fenë*: Debatet publike me fokus të veçantë mbi fenë, raportet mediatike, literatura e përhapur fetare dhe ritualet fetare pas katastrofave janë dëshmi për një perceptim të ndryshuar. Këtu mund të konstatojmë, bashkë me Casanovën, një deprivatizim të fesë.
3. *Vetëkritika e modernes*: Për shkak të krizave dhe të mekanizmave vetë-shkatërrues të modernes shfaqet një dyshim mbi historinë e suksesit perëndimor dhe rritet hapja ndaj “modernes së shumëfishtë”. Si pasojë e shekullarizimit burimet kuptimore fetare janë shtyrë në prapaskenë. Në kontrast me këtë Jürgen Habermasi flet për “vetëdijen për atë që mungon”.
4. *Konfliktet shumëdimensionale*: Opcionaliteti ka shkaktuar një konfuzion dhe një asinkroni të madhe. Kjo krijon konflikte brendapërbrenda feve, midis feve të ndryshme, midis shtetit dhe feve si dhe midis fesë dhe ateizmit. Çështja e fesë islame në hapësirën publike për momentin ka inicuar si kurrë më parë debatet politike dhe shoqërore. Shoqëria post-shekullare, sipas kësaj, mund të karakterizohet si një shoqëri konfliktesh.
5. *Politika mbi fenë*: Si reaktion i kësaj me sa u tha deri më tani, kur është në pyetje politika mbi fenë (më shpesh mbi Islamin), kemi të bëjmë me një rikthim të kontrolluar të fesë në hapësirën publike, në vend që këtë t’ia lëmë vetë asaj. Në Gjermani, Austri, Francë dhe në Zvicër ka një “tranzicion drejt një të kuptuari më aktiv politik kundrejt bashkësive fetare” (Liedhegener/Pickel 2016), por që herë pas here priret të shkojë drejt një kontrollimi/mbikëqyrjeje të fesë, në këtë rast të Islamit, dhe me çka drejtpërdrejt e pengon një participim të barabartë në shoqëri.
6. *Shekullariteti si kornizë normative*: Linjat konfuze të konflikteve post-shekullare kërkojnë shekullaritetin si kornizë. Ndarja e fesë dhe e së drejtës si dhe njohja e të drejtave të njeriut mund të shërbejnë si rregulla të diskursit shekullar dhe njëkohësisht si mundësim dhe kufi për diversitetin. Sipas kësaj, post-shekullariteti vjen në shprehje në një shtet shekullar e jo në një post-shekullar.

Sipas kësaj që u tha më lart, post-shekullarizmi shënon jo një epokë të re, por një perceptim të ndryshuar dhe domosdoshmërinë për të punuar edhe më tej në rafshin e fesë në kontekstin social. Gjashtë veçoritë e përmendura më lart me këtë rast mund të kuptohen si kategori normative konstruktive që mëtojnë ta rregullojnë raportin midis feve dhe shoqërisë larg çdo izolimi apo segregimi reciprok.¹⁷

Teoria e modernitetit të shumëfishtë

Trajtimi kritik dhe refleksiv i dy teorive apo tezave të mësipërme lidhur me rëndësinë e fesë dhe të fetares në kontekstin social, ofron mundësinë për kërkimin e opcioneve të tjera të sqarimit të kësaj lidhjeje të fesë me shoqërinë. Duke i trajtuar këto dy procese të shekullarizmit dhe të post-shekullarizmit, por në veçanti duke e rishqyrtuar procesin e mbarë modernizimit të shumëpërfolur, sociologët e sotëm konstatojnë mangësitë dhe pamjaftueshmërinë e këtyre

¹⁷ Hansjörg Schmid, po aty.

tezave për ta sqaruar realitetin ashtu siç është. Përderisa shekullarizmi fliste për humbjen dhe zhdukjen e fesë dhe të fetares në planin social, post-shekullarizmi fliste për rikthimin e fesë.

Kritikuesit e tezës së shekullarizmit sot po fitojnë terren të gjerë në nivele të ndryshme për qëndrimet e tyre. Kritika e parë ka të bëjë me supozimin se përmes shekullarizmit është identifikuar në mënyrë shkencore një proces shoqëror, i cili rrjedh domosdo dhe me synim të qartë dhe i cili pashmangëshm shpie te zhdukja e fesë. Përveç disa ateistëve militantë – sot kryesisht nën një petk biologjistik dhe natyralist – teorinë e shekullarizmit si një telelogji, pra si një mësim për synimin e historisë e të shoqërisë, nuk e përfaqëson askush më. Fusha e dytë e kritikës mbi shekullarizmin ka të bëjë me dimensionin inherent evro-centrik të tij. Kjo tezë ka lindur në Evropën Perëndimore dhe shfaqet e ndërlikuar thellë në botëkuptimin evropërendimor mbi shoqërinë. Në krahasim me botën tjetër, kjo tezë, ndër të tjera, e ushqe besimin për një mision superior të Evropës ndaj mbarë botës. Në SHBA teza e shekullarizmit nuk ka arritur të shpaloset e të zhvillohet kurrë plotësisht, dhe sot, mund të thuhet se shumica e sociologëve amerikanë kanë të drejtë kur thonë se teoria e shekullarizmit në fakt është një produkt evropian. Sot nuk dëshiron ta mohojë askush seriozisht faktin se teza e shekullarizmit ka një dimension evro-centrik.¹⁸

Nga ana tjetër edhe teoria apo teza e “rikthimit të fesë apo të zotave” na paraqet vështirësi për ta kuptuar drejtë realitetin. Ai që flet për rikthimin, në fakt presupozon se më herët ka ndodhur largimi, ikja apo zhdukja. Teza e rikthimit të fesë i ndanë të njëjtat probleme që i përmendëm me rastin e kritikës ndaj teorisë së shekullarizmit. S’do mend se teza e rikthimit të fesë duket të jetë e arsyeshme dhe racionale vetëm për intelektualët evropianë të cilët deri vonë fenë e shihnin në një proces të pandalshëm të zhdukjes së saj. Kështu sociologu Hans Joas argumenton kundër Jürgen Habermasit, i cili në fakt nuk flet për rikthimin e zotave, por ama për një “shoqëri post-shekullare”. Të flasësh për një “shoqëri post-shekullare” presupozon – sipas Hans Joas – procesin e shekullarizmit. Ai që kurrë nuk ka qenë ithtar i tezës së shekullarizmit – ashtu siç është edhe vetë H. Joas –, nuk mund të flasë sot për rikthimin e rëndësisë së fesë në shoqëri.¹⁹

Sipas kësaj, ka arsye të mjaftueshme për të argumentuar pamjaftueshmërinë e të dyja tezave në këtë kontekst, si të tezës së shekullarizmit ashtu edhe të post-shekullarizmit. Prandaj, është shumë e nevojshme që të kërkohet një koncepti i ri i cili do ta përshkruante më mirë e më drejtë pozitën e tanishme të fesë në shoqëri. Pikërisht për këtë janë paraqitur edhe mendimet e para për të ashtuquajturin “moderniteti i shumëfishtë”.

Vetë procesi i modernizimit ka përjetuar fazat për të cilat ai është kritikuar ashpër. Fillimisht ka dështuar plani për modernizimin e shteteve të hemisferës jugore sipas një plani të modernizimit të stilit amerikan. Më tej, nuk janë tematizur vetëm komponentet ideologjike dhe imperiale të teorisë amerikane të modernizimit, por edhe vetë teoria e modernizimit ka pësuar rikonceptim dhe rindërtim. Kështu, tanimë hiqet dorë nga ideja se modernizimi mund të konceptohet si një proces i njëvijshëm, si një proces që zhvillohet vetvetiu brenda një rruge të caktuar dhe brenda ligjeve të brendshme të tij. Në të njëjtën kohë u bë e qartë se në shoqëritë moderne po zhvillohen edhe më tutje procese të ndryshme të modernizimit. Po ashtu, nëse deri kohëve të fundit konsiderohej si e sigurt se elementet bërthamë të modernes – siç janë për shembull zhvillimi i një ekonomie liberale-kapitaliste dhe proceset e demokratizimit – e presupozonin reciprokisht njëri-tjetrin në mënyrë të domosdoshme, sot dijetarët janë më të

¹⁸ Karl Gabriel, po aty.

¹⁹ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 2004, f. 122-127.

kujdesshëm për supozimin e një lidhshmërie të domosdoshme midis tyre. Një ballafaqim apo konfrontim i ashpër midis tradicionales dhe modernes – sipas një konceptimi të ri – ka shumë pak kuptim. Për më tepër, traditat kanë ndikim të mëtejshëm në botën moderne dhe ato reflektohen dhe shfaqen në format e veta të modernitetit. Në vazhdim të një hapjeje konsekuente të fushëveprimit të modernes është për shembull edhe trajtimi i fenomenit të fundamentalizmit si një alternativë brenda modernes dhe jo si një alternativë jashtë ose përkundër modernes. Shmuel Eisenstadt-i e ka farkuar i pari formulën e “diversitetit, shumëllojshmërisë së modernes” ose “modernes së shumëfishtë”, për ta shprehur hapjen e skicuar të konceptit të modernizimit. Ndryshe nga Francis Fukuyama, i cili të ardhmen e sheh brenda homogjenizimit të botës moderne në drejtim të liberalizmit dhe ekonomisë së tregut, ose edhe ndryshe nga Samuel P. Huntington, i cili përmes globalizimit pret një luftë midis kulturave të ndryshme, teza e sociologut hebre Shmuel Noah Eisenstadt supozon se ajo që ne sot e vërejmë janë disa lloje të ndryshme ose të shumëfishta të modernes që shpesh shfaqen edhe me konflikte të shumta.²⁰ Modernja na paraqitet në dimensione të ndryshme, më së paku, në tri dimensione të mëdha: strukturor, institucional dhe kulturor. Këto tri dimensione të modernes shikuar nga aspekti analitik janë të ndashme nga njëra-tjetra. Bashkëveprimi i tyre zhvillohet sipas kontekstit specifik në formë dhe mënyrë nga më të ndryshmet, varësisht edhe nga konstelacioni i dhënë historik... Në këtë kontekst duhet shikuar, sipas Eisenstadt-it, edhe pozitën e veçantë të Evropës. Në vend që modernen evropiane ta shikojmë si një model të vetmin të vlefshëm, na nevojitet që përvojën historike të Evropës ta shohim në fakt si të parën, por njëkohësisht edhe si një mostër shumë specifik të modernes, e cila nuk mund të pretendojë validitet, vlefshmëri të gjithmbarshme për çdo kohë dhe për çdo vend.²¹

Pikërisht teza e modernitetit të shumëfishtë na jep mundësinë që të fitojmë një perspektivë më të matur lidhur me zhvillimin e fesë dhe të bashkësive fetare dhe kishave, larg tezave të shekullarizimit e të post-shekullarizmit. Konsekuenca e parë dhe më gjithëpërfshirëse në këtë drejtim është që fenë ta vendosim me ngulm brenda dhe jo jashtë modernes.²² Tensionet e përsëritshme midis fesë dhe modernitetit janë fenomene tipike moderne dhe assesi nuk janë shenjë e asaj se feja disi nuk zë vend dhe nuk i përshtatet modernes. Konfliktet midis sferave të vlerave – ashtu siç shprehej dikur Max Weberi – përbëjnë një karakteristikë qendrore të modernes. Shumëllojshmëria e modernes lejon dhe mundëson modele të ndryshme në raport me fenë, politikën, ekonominë dhe shkencën. Për traditat fetare mbetet aktuale sfida për ta rigjetur vetveten brenda modernes dhe jo si një element anësor, periferik i saj. Kjo vlen në radhë të parë për aktorët fetarë të cilët nuk njohin asgjë tjetër përpos traditës dhe tradicionales.²³

Përmbyllje

Përderisa në Evropën e Mesjetës kisha, shoqëria, shkenca etj. ishin një, vepronin sikur të ishin një strukturë e vetme, me iluminizmin si dhe me Revolucionin Francez krijohen kushtet për shekullarizmin, ndarjen dhe çlirimin e shoqërisë nga feja, më saktë nga autoriteti dhe diktati kishtar. Insistimi me ngulm për një emancipim të këtillë dhe zbatimi i këtyre mësimave edhe

²⁰ Karl Gabriel, po aty.

²¹ Shmuel N. Eisenstadt, „Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den ‚Multiple Modernities‘“, në www.europa.clio-online.de (shikuar më 13.07.2018).

²² Staf Hellemans, „Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas“, në *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99 (2005) 1, f. 11-35.

²³ Karl Gabriel, po aty.

në praktikë, krijoi përshtypjen se feja u zhduk, më së paku u zmbraps, nga sfera publike. Në ndërkohë, që nga vitet e '60-ta vërehet një rritje e fetares në shumë sfera, saqë me të madhe flitet për një rikthim të fesë. Ky proces perceptimi, për të mos e quajtur epokë, shënohet me termin post-shekullarizëm (pas-shekullarizëm). Për mbështetjen e të dy teorive shërbejnë studime empirike të bëra në vende të ndryshme kryesisht të Evropës Perëndimore. Për pasojë, kritika që u bëhet të dyja këtyre tezave është se ato janë evro-centrike, për bazë e marrin realitetin social të Evropës Perëndimore, në ndërkohë që në vise të ndryshme të botës si në SHBA, Amerikën Latine, në Azi, e sidomos në Japoni, kemi zhvillim tjetër të modernes, në të cilën feja dhe fetarja nuk kanë humbur kurrë peshën dhe pozitën e vet shoqërore dhe si rrjedhojë aty nuk mund të flitet as edhe për rikthimin e fesë, pasi ajo atje nuk u zhduk kurrë.