



Feja dhe natyra njerëzore

Description

Wolfhart Pannenberg

Fragment i shkëputur nga libri i Wolfhart Pannenberg-ut me titull: "The Historicity of Nature", edited by Niels Henrik Gregerson (Templeton Foundation Press, 2008), f. 75-87.

Midis karakteristikave unike që e dallojnë qenien njerëzore nga gjitarët dhe shumica e vertebrorëve ngushtësisht të lidhura me të është fakti se, në një mënyrë apo tjetrën, qeniet njerëzore adhurojnë zota ose fuqi hyjnore, d.m.th. ata kanë fe. Kjo rrethanë është po kaq karakteristike për atë që është veçanërisht njerëzore sa edhe aftësia për të folur, përdorimi zjarrit dhe i veglave të punës. Sidoqoftë, shkencat humane dhe antropologjia filozofike e trajtojnë këtë temë vetëm në mënyrë periferike, për të mos thënë që nuk i kushtojnë aspak vëmendje.

Në lidhje me temën e fesë mund të shquajmë tre qëndrime.

Qëndrimi i parë e mohon plotësisht subjektin e fesë: i tillë është rasti me Claude Lévi-Strauss-in, në trajtimin e totemizmit të të cilit karakteri fetar i fenomenit është zhdukur dhe është reduktuar në një formë paraprake primitive dhe të pavolitshme të mendimit abstrakt. Sipas Lévi-Strauss-it, totemizmi nuk është asgjë më shumë se sa thjesht një përpjekje e parë për të ndërtuar koncepte të përgjithshme. Ai kritikon në mënyrë të hapur Marcel Mauss-in sepse kishte marrë në konsideratë realitetin e mundshëm të një fuqie numinoze (numinous), një manë, në eksperiencën e njerëzve primitive. Strauss-i besonte se nocione të tilla duheshin reduktuar në funksionet e tyre.

Qëndrimi i dytë nuk e trajton fenomenin fetar si një iluzion që duhet të çbërë përmes antropologjisë, por si një fenomen marginal që shpreh një strukturë themelore e cila mund të përshkruhet në një gjuhë të ndryshme, pastërtish shekullare. Një përfaqësues i këtij qëndrimi është Helmuth Plessner, i cili e përshkruan unicitetin njerëzor në termat e konceptit të një forme jete ekscentrike (eccentric life-form). Kjo do të thotë se qeniet njerëzore mund të marrin një qëndrim jashtë vetes së tyre dhe e vlerësojnë veten për së jashtmi. Kështu që, qeniet njerëzore kanë vetëdërgjegje, por meqenëse ato mund ta distancojnë formën e tyre ekscentrike të jetesës nga çdo qëndrim dhe eksperiencë individuale, atëherë

ata janë të orientuar drejt një “surplusi të hapur”: Vetëm një i Plotë, një fuqi dhe madhështi e skajshme, mund të kompensojë këtë hapje dhe ti japë asaj mbështetjen e duhur”[1] Këtu feja nuk është quajtur një iluzion, por as nuk është konsideruar si themelore për strukturën e jetës njerëzore. Ajo i korrespondon një strukture të njerëzimit që në vetvete, në mënyrë që të kuptohet siç duhet, nuk ka përse të përshkruhet në terma fetar. Ngjashëm, Arnold Gehlen, në interpretimin që i ka bërë totemizmit, e konsideronte fenë si një bazë për ekzistencën e institucioneve pavarësisht nga individët. Për Gehlen-in, institucionet përbëjnë kundërpeshën për hapjen njerëzore ndaj botës, diçka e domosdoshme për stabilizimin e qëndrimeve të tyre. Ajo çka i jep qenieve njerëzore mbështetjen e duhur, së paku në fillimet e njerëzimit, është feja. Gjithsesi, ndryshe nga Plessner-i, Gehlen-i e sheh fenë vetëm si një shprehje dhe shembull i natyrës së institucioneve si qëllim në vetvete, të cilat mund të përshkruhen edhe në terma pastërtish racionale. Prandaj, Gehlen-i duket se nuk e ka konsideruar fenë si një kusht të qëndrueshëm për funksionimin e institucioneve.

Strategjia e tretë për të trajtuar faktin e jetës fetare, veçanërisht në historinë e hershme të njerëzimit, e trajton fenë krejt në mënyrë të qartë si një fazë transitore në zhvillimin njerëzor. Kështu që, sipas Émile Durkheim-it dhe Jürgen Habermas-it, i cili ka përvetësuar mendimin e Durkheim-it dhe e ka zhvilluar atë më tej në teorinë e tij të veprimit komunikativ, feja është, në fakt, themelore për jetën e njerëzve primitivë, veçanërisht për sistemin e tyre social. Por, fuqia e fesë është vetëm përfaqësuese e fuqisë së shoqërisë mbi individualen. Prandaj, qenia njerëzore e ndriçuar nuk ka më nevojë për fenë. Për njeriun e sotshëm teologjia është zëvendësuar nga sociologjia. Natyrisht ky opinion mund ti hap rrugën mendimit të parë, d.m.th. nocionit se ndërgjegjja fetare është një iluzion i pastër. Lévi-Strauss ishte një produkt i shkollës së Durkheim-it.

Të tre këto pozicione supozojnë se qeniet njerëzore kanë qenë gjithnjë të formuara në mënyrë shekullare njësoj siç shihen ata nga studiuesit bashkëkohor të shkencave sociale. Por qeniet njerëzore prodhojnë, gjithashtu, ide fetare, qoftë si korrelacion i vetëtranscendencës së tyre, e cila shtrihet drejt të papërcaktuarës, ose si një formë primitive e sendërtimit shekullar të konceptit, apo si një shprehje e fuqisë së shoqërisë mbi individin.

Gjithsesi, supozimi se që nga fillimi qeniet njerëzore, për nga natyra, mund të kuptohen si qenie pastërtish shekullare bie në kundërshtim me të dhënat e zbuluara nga paleontologjia, etnologjia dhe historia kulturore. Një sasi e madhe gjetjesh dëshmon për domethënien themelore të fesë, veçanërisht në kulturat e hershme, në fillim të zhvillimit njerëzor. Nëse, gjatë interpretimit të këtyre gjetjeve, dikush pranon si të vërtetë se format e jetës njerëzore mund të përshkruhen, në parim, në terma shekullarë, në një farë mënyre kjo do të thotë të biesh ndesh me të dhënat e traditës kulturore. Dikush mund ta bëjë një gjë të tillë, por nuk mund të minimizohet pesha e provave që lidhen me një procedurë të tillë, e cila qëndron krejtësisht me interpretuesit bashkëkohor. Në fund të fundit, e vërteta mund të jetë se nuk është tërë historia kulturore paramoderne e njerëzimit, por mentaliteti shekullar i vetë modernitetit që ka rënë pre, në këtë pikë, e iluzionit, një iluzion që mund të jetë i lidhur me origjinën e shkencave moderne shoqërore në emancipimin e tyre nga kultura fetarisht e modeluar e krishterimit.

Le ti kthehemi tani treguesve që dëshmojnë për një asocim zanafillor ndërmjet njerëzimit dhe fesë. Unë do ta kufizoj veten në trajtimin e vetëm tre prej tyre.

[1] Treguesi i parë është antikiteti i varrimeve. Sipas Karl J. Narr-it, shfaqja e varrimeve të të vdekurve duhet parë gjithnjë si një tregues besimi në një “jetë përtej vdekjes, në një formë apo tjetrën”[2] Ngjashëm, Anthony Francis C. Wallace ka parë se sa herë që është vërtetuar se ka pasur

një varrim, është provuar se edhe feja, gjithashtu, ka qenë e pranishme në një formë apo tjetrën.[3] Varret që janë gjetur datojnë që nga koha e epokës së hershme të gurit dhe Narr-i supozon se zakonet e varrimit duhet të jenë akoma më të lashta sepse, ndonëse varrimet në atë periudhë kryheshin vetëm nëpër shpella, njerëzit e hershëm jetonin zakonisht në fusha të hapura dhe në vendbanimet e ndërtuara prej tyre. Sidoqoftë, Narr-i në vitin 1974 përdori vërtetueshmërinë e varrimeve si një kriter vendimtar për të përcaktuar fundin e fazës transitore nga kafshë në qenie njerëzore dhe në këtë mënyrë edhe për fillimin e njerëzimit. Kjo do të thotë se feja dhe njerëzimi ishin së bashku që nga fillimi, në të vërtetë ato shërbejnë si kriter vendimtar për të ndarë njerëzoren nga paranjerëzorja.

[2] Gjetja e dytë që ia vlen të përmendet është themeli fetar i çdo kulture. Ky fakt është përgjithësisht i pranuar nga antropologët, pavarësisht nga kritikizmi që Bronislav Malinowski i drejtoi Ëmile Durkheim-it dhe Lévy-Bruhl-it, sepse Malinowski dëshironte vetëm të konfirmonte pavarësinë relative të sferës shekullare të jetës dhe praktikave të zakonshme, pavarësisht nga miti dhe kulturi, madje edhe në kulturat e hershme joshkrimore, në kundërshtim me pansakralizmin e Durkheim-it dhe Lévy-Bruhl-it. Nga ana tjetër vetë Malinowski theksonte domethënien themelore të mitit – e në këtë mënyrë edhe të fesë dhe të praktikës së saj të kultit – për unitetin e kulturave të lashta. Kështu që, edhe sipas Elman R. Service, origjina e strukturave udhëheqëse politike nuk mund të shpjegohen thjesht vetëm përmes nevojave ekonomike – e të mos flasim për tezën kaq shumë të preferuar në të kaluarën sipas së cilës sundimi politik e pati burimin në pushtimet – por buron kryesisht nga ideja e përfaqësimit tokësor të fuqisë hyjnore që qëndron në origjinë të botës.[4] Kështu që, nëse sendërtimi i kulturave ushqehet nga rrënjët fetare, ahere është e habitshme se si antropologët kulturorë pothuajse nuk e përkufizojnë asnjëherë konceptin e kulturës në termat e rrënjëve fetare të zhvillimit kulturor. Nëse dikush në mënyrë të nënkuptuar apo, njësoj si filozofi berlinez Michael Landmann, në mënyrë eksplicite e konsideron qenien njerëzore si “krijues” të kulturës, atëherë ai duhet të përballet me vështirësinë se njerëzit e kulturave të hershme, siç është shprehur edhe vetë Landmann-i, e konsideronin mënyrën e tyre kulturore të jetesës “si një dhuratë hyjnore ose një dhunti natyrore” dhe jo si një produkt njerëzor.[5] A mund të lihet mënjanë kjo bindje duke e thjesht konsideruar si një gabim? A është e mjaftueshme të thuhet, së bashku me Landmann-in, se “forca krijuese, ndonëse ishte që asokohe objektivisht aktive, nuk ishte zbuluar ende në mënyrë subjektive?” Në këtë pohim mund të ketë një të vërtetë të pjesshme, por do të ishte legjitime që të zëvendësojmë vetëkuptimin e kulturave të lashta me produktivitetin e shpirtit njerëzor vetëm nëse ky vetëkuptim mund të derivohet nga ai presupozim. Gjithsesi, provat për këtë nuk janë ofruar ende nga asnjë teori e këtij lloji.

[3] Vështirësia bëhet akoma më e qartë nëse çështjen e origjinës së kulturës e kombinojmë me atë që do ta paraqesim si tregues të tretë, që është origjina e gjuhës. Ky është subjekti më nxehtësisht i debatuar. Ndërsa antikiteti i ceremonive së varrimit dhe përfundimet rreth antikitetit së fesë nuk vihen në dyshim, ashtu siç nuk vihet në dyshim as domethënia themelore e fesë në kulturat e lashta, çështja e gjuhës është krejt e ndryshme. Shumica e autorëve mendojnë, pak a shumë, se ndërtimi i gjuhës e ka pasur zanafillën ose gjatë trajtimit të çështjeve të perceptimit ose në nevojën për komunikim social rreth asaj se çfarë perceptohej. Por, ka të dhëna se në fillimet e gjuhës kanë qenë në lojë edhe faktorë të tjerë. Ne jemi të interesuar kryesisht në faktorin fetar.

Këto tregues gjenden pikë së pari në fushën e psikologjisë së përfuturit të gjuhës nga fëmijët. Jean Piaget ka provuar se përfuturi i gjuhës është ngushtësisht i lidhur me lojën e fëmijëve.[6] Por loja, ajo njerëzore sidoqoftë, nuk është një fenomen edhe aq i pafajshëm sa ç'mendonte Piaget-i. Përkundrazi, në origjinën e saj si një fenomen *përfaqësues* dhe *imitues* ajo është e lidhur, nga pikëpamja kulturoro-

historike, me sferën e kultit. Nëse përfthimi i gjuhës nga fëmijët është i shoqëruar me lojën simbolike të fëmijës, në të cilën lodra shërben për të bërë konkrete atë që është e pranishme në memorie dhe imagjinatë, atëherë kalimi drejt emërimit përmes gjuhës është më se i kuptueshëm. Sepse një lojë e tillë i adresohet objektit të saj në një mënyrë ekstazike (ecstatic), në këtë mënyrë një shkop bën të mundur për një fëmijë që të kalërojë një kalë dhe është vetëm kalërimi që përbën përmbajtjen dhe objektin e vërtetë të lojës. Por nëse gjuha fëminore ka lindur në lidhje me posedim të tillë ekstazik, atëherë nuk është e rastësishme që Piaget-i flet për karakteristikat “mitike” dhe “animiste” të zhvillimit të gjuhës tek fëmijët, madje edhe nga mosha katër deri në shtatë vjeç. Këtu Piaget-i është pa e vënë re shumë afër mendimit të Ernst Cassirer-it, i cili, në “filozofinë e formave simbolike” të tij, ka kërkuar origjinën e gjuhës në fjalët mitike: Objekti në vetvete shfaqet në tinguj zanor. Fjala nuk është emërtimi subjektiv që ne i mveshim objektit, por manifestimi i vetë objektit (krahaso fjalën hebraike *dabar*). Sipas Cassirer-it, është vetëm lidhja me fjalën mitike, në të cilën objekti në vetvete është i pranishëm, ajo që shpjegon funksionin e gjuhës në përfaqësimin e objekteve dhe fakteve.

Në mënyrë të ngjashme, në çështjen e origjinës së gjuhës brenda historisë njerëzore, vështirësia e vërtetë qëndron në funksionin përfaqësues të saj – përfaqësimi i objekteve në fjalë dhe fjali. Kafshët kuptojnë *shenjat* dhe i japin shenja njëri-tjetrit duke synuar të ndikojnë në sjelljen e partnerit. Por hapi vendimtar në ndërtimin e gjuhës është kalimi nga sinjalet tek emërtimi i objekteve. Si duhet ta kuptojmë ne këtë hap zhvillimor? Shpesh supozohet – dhe kjo duket e natyrshme duke pasur parasysh tingullin zanor që shoqëron lojën e fëmijëve – se forma *urdhërore* është forma fillestare si e fjalëve ashtu edhe e fjalive. Nga forma urdhërore rrodhi *emërtimi*, i cili fillimisht ishte ende afër me lutjen në formë thirrjeje. Por është vetëm dorëzimi ekstazik i lojës ndaj objektit të saj ai që e bën të kuptueshëm faktin që fjalët, si emra, janë të lidhura me objektet dhe se aktiviteti i treguar nga fjala bëhet, në këtë mënyrë, aktiviteti i asaj që është emërtuar, vetë objekti tanimë “objektiv”, kështu që emri dhe fjala janë të ndara. Kalimi parahistorik nga sinjali tek emërtimi është lidhur, gjithashtu, me lojën, veçanërisht me lojërat festive që kanë buruar nga kulti. Në këtë pikë do të citoj një pasazh nga libri im “Antropologjia në perspektivën teologjike”:

“Në fakt emocioni [Ergriffenheit, rrëmbimi] i lojës shpjegon më së miri mënyrën se si tingulli zëvendëson objektin me të cilin po luhet, ai evokon kuptimin e asociuar dhe përfaqëson për individin objektivitetin e objektit. Prania në fjalë e objektit që mungon përbën “esencën e fjalës” si simbol. Ai shfaqet fillimisht si një fjalë mitike, sepse në fjalën mitike objekti jo vetëm që është i pranishëm, por edhe vepron si i tillë.[7]

Tingulli që shoqëron aktivitetin e lojës shfaqet si aktiviteti i objektit i bërë i pranishëm nga fjala: domethënë

“shkakësia mitike, dhe është në të njëjtën kohë forma e pohimit verbal që ia atribuon aktivitetin e përjetuar objektit të emëruar. Përfshirja emocionale e atij që luan me objektin e tij apo të saj e bën si njërin ashtu edhe tjetrin të kuptueshëm. Kjo do të thotë se gjuha ndodh si rezultat i një emocioni fetar fillestar. Kjo nuk e bën atë më pak njerëzore, por pikërisht për një fakt të tillë ajo i është borxhlie eksperiencës dhe frymëzimit”.[8]

I kushtova kaq shumë hapësirë shembullit të gjuhës sepse ajo nuk është themelore vetëm për fenomenin e kulturës, por është edhe e një rëndësie domethënëse filozofike në diskutimet e tanishme filozofike. Nëse domethënia themelore e tematikës fetare për gjuhën është iluminuese, kjo është një evidencë e rëndësishme që forcon tezën se jeta njerëzore, në fund të fundit, mbështetet dhe mbahet

në lëvizje për shkak një shtrese të thellë fetare.

Kjo që sapo thamë e lë ende të hapur mundësinë që të pohohet, së bashku me Durkheim-in dhe Habermas-in, se feja ka qenë themelore për fillimet e historisë njerëzore dhe ndërtimin e kulturave madje edhe për fillimin e gjuhës njerëzore (siç ka pohuar edhe Habermasi), por se qeniet njerëzore moderne e kanë çliruar veten nga këto fillime fetare dhe kanë marrë kontrollin e jetëve të tyre. Duhet pranuar se një gjë e tillë nuk është e papërfytyrueshme dhe se realiteti i kulturës shekullare moderne, së paku në shikim të parë, duket se konfirmon faktin se një divorc i tillë, nga themelet fetare të rrënjësura në historinë natyrore, është me të vërtetë i mundur. Sidoqoftë, ne mund ende të pyesim nëse braktisja e plotë subjektit fetar duhet gjykuar si një fenomen shtypës që, njësoj si çdo shtypje e diçkaje thelbësore të qenies njerëzore, do të ketë pasoja negative. Sigmund Frojdi ka hetuar pasojat që mund të ketë për situatën dhe jetën individuale njerëzore ndrydhja e shtysave seksuale. A mund të ketë edhe ndrydhja e dimensionit fetar të jetës njerëzore pasoja të ngjashme shkatërrimtare?

Ekzistojnë tregues që mund ta konfirmojnë këtë dyshim. Së pari, kemi ndjesinë e tjetërsimit dhe mungesës së kuptimit, që duket se është duke u përhapur gjithnjë e më shumë në kulturën shekullare. Këto të dyja janë ngushtësisht të ndërlidhura. Tëhuajzimi do të thotë, në radhë të parë, se qeniet njerëzore nuk mund të integrojnë, në sensin e tyre të identitetit, disa aspekte të jetës së tyre të përditshme; ato mbeten të huaj, në këtë mënyrë vetë aspektet shfaqen gjithashtu si të pakuptimta. Qeniet njerëzore kanë nevojë për një orientim kuptimplotë për ambientin që i rrethon, kuptime që nuk i jepen gjërave nga vetë personi, por janë të tilla që nuk mund të ndërtohen arbitrarisht në një mënyrë tërësisht të ndryshme. Pikërisht ky arbitraritet dhe transferueshmëri e kuptimeve janë shprehje e faktit se bota moderne shekullare nuk ka asnjë kuptim për vetveten dhe në vetvete që të kapërcejë kapriçon njerëzore si një masë e sjelljes njerëzore dhe që gjen shprehje në rendin e botës. Rezultati i gjithë kësaj mund të jetë ndjesia se jeta është kryekëput e pakuptimtë. Qeniet njerëzore nuk mund më ta gjejnë vendin e tyre në botë, identitetin dhe kuptimin për unin e tyre. Pa një kuptim që mbështet jetët e tyre, ata ndjehen të tjetërsuar nga vetvetet. Psikologu vjenez Viktor E. Frankl i referohej në mënyrë të përsëritur kësaj eksperience të një “mungese të njësisë” dhe efekteve të saj. Në mënyrë korrekte, për këtë arsye ai e ka vendosur gishtin mbi sëmundjen e epokës sonë, që vjen nga fakti se bota jonë shekullare e ka harruar Zotin. Sipas këndvështrimit të tij, ajo është tërësisht përgjegjëse për rritjen e shpejtë të sëmundjeve neurotike dhe veçanërisht për shtimin e rasteve të vetëvrasjeve.

Unë e shoh treguesin e dytë në faktin që emancipimi i botësh shekullare nga rrënjët kulturoro-historike dhe fetare të saj ka dërguar në një destabilizim të gjërave në rënien e legjitimitetit të institucioneve sociale dhe veçanërisht në rendin politik të shoqërisë. Në sferën e familjes, ligjit dhe edukimit, fortësia e një rendi të jetës që i paraprin individuale është duke u zhdukur. Çështja nuk qëndron vetëm në faktin se format tradicionale të këtyre institucioneve duket se po ndryshojnë, por se rregullimet e jetës së zakonshme përtej individit nuk janë më bindëse. Kërkesa se individët duhet të përshtatin vetet e tyre ndaj rrethave ekzistuese konsiderohet si e paarsyeshme. Kjo ndodh edhe në rastet kur njerëzit vazhdojnë të jetojnë brenda rrethave të tilla. Kjo është e vërtetë veçanërisht për rendin politik. Sundimi i disa njerëzve mbi disa të tjerë është i tolerueshëm vetëm për sa kohë ai bazohet mbi një rend që përgjithësisht besohet se është përtej çdo kapriçoje dhe manipulimi njerëzor, një rend që konsiderohet se është superior edhe ndaj vullnetit arbitrar të atyre që janë në fuqi, kundër të cilëve duhet të matet sjellja e tyre. Rendi ligjor, në fund të fundit kushtetuta, përfshinte fillimisht një masë të tillë, por kur rendi ligjor në vetvete është thjesht diçka e bërë nga qeniet njerëzore dhe mund të ndryshohet nga një mazhorancë relativisht e rastësishme, atëherë vetë pretendimi i rendit ligjor për bindje të qytetarëve vihet në dyshim. Divorci i shtetit modern nga feja si kriteri i rendit të tij ka dërguar si pasojë (siç ka

vërejtur me të drejtë Ulrich Matz-i) në mungesën e besimit në legjitimitetin e qeverisjes politike të çdo lloji. Pra, legjitimiteti i shtetit shekullar është në rënie, por e njëjta vlen edhe për të institucione të tjera të shoqërisë shekullariste. Gërryerja tinzare dhe e rrezikshme e autoritetit të këtyre institucioneve në ndërgjegjen e qytetarëve me siguri nuk do të dërgojë në shembjen e menjëhershëm të tyre. Institucionet vazhdojnë të funksionojnë pak a shumë mirë. Qytetari mesatar nuk ndjehet tërësisht i përjashtuar dhe për sa kohët do të jenë kështu nuk ka asnjë rrezik të madh që sistemi social të shpërbëhet. Por ky sistem është i cenueshëm në rast presioni të pazakontë, qoftë i brendshëm – si p.sh. rënia e vazhdueshme e gjendjes ekonomike – apo i jashtëm. Kriza e zvarritur e legjitimitetit të shtetit shekullar dhe rendit ligjor të tij, për momentin mund të mos jetë asgjë më shumë se sa një re e vogël në horizont. Sidoqoftë, është një supozim i dyshimtë hamendësimi se një rend social, krejtësisht i shkëputur nga rrënjët e tij fetare, mund të mbijetoj për një periudhë të gjatë.

Disa dekada më parë ndërgjegjja e kulturës shekullare formohej nga pritshmëria, siç ishte formuluar nga Maks Veberi, e përparimit të pashmangshëm të procesit të shekullarizimit dhe se feja domosdoshmërisht do të shtyhej gjithnjë e më shumë drejt periferisë. Peter L. Berger ende e supozonte këtë në librin e tij të vitit 1969 me titull “A Rumor of Angels”[9], por vetëm disa vite më vonë, në vitin 1973, Berger-i shkroi një tjetër libër këtë herë të titulluar “The Homeless Mind”.[10] Në libër tregohet se procesi i shekullarizimit apo – siç preferon ta quaj Berger-i – “modernizimi” i shoqërisë përmes organizimit efektiv, burokratizimit dhe industrializimit nuk po përparonte në mënyrë lineare. Procesi nuk mund të vazhdonte përgjithnjë pa krijuar kundërforsa. Me fjalë të tjera, modernizimi i shoqërisë i lë të gjitha elementet e kuptimit të jetës të jenë pre e kapriços së zgjedhjes private – jo vetëm fenë, por edhe artin dhe çdo përmbajtje të traditës kulturore. Jeta publike lirohet nga çdo lidhje ndaj bazave detyruese të kuptimit. Arbitrariteti i asaj që ka kuptim shkatërron vetë sensin e kuptimit, i cili kërkon diçka që është përtej kapriços njerëzore dhe për rrjedhojë detyrues, diçka pas së cilës mund të kapesh fort. Duke qenë se, sipas Berger-it, rendi publik i jetës nuk zbulon më asnjë kuptim të tillë normativ, rezultati është se kudo në shoqëritë shekullare lindin kundërlëvizje që janë subkulturore për nga natyra. Ajo që është e rëndësishme për këto kundërlëvizje nuk janë shprehjet e jashtme: Këto mund të jenë shpërbërëse, mund të marrin formën e një mospranije të heshtur ose atë të një proteste politike. Sipas Berger-it, ajo që është e përbashkët për këto lëvizje kundërkulturore, veçanërisht midis të rinjve, është rezistenca e tyre ndaj sistemit të shoqërisë moderne dhe kufizimeve të saj, i gjithë sistemi shihet si i boshatisur dhe i pakuptimtë. Rrënjët e një rezistence të tillë janë thelbësisht fetare për nga natyra, sepse fakti që një qenie njerëzore nuk mund të jetojë pa një kuptim normativ në fund të fundit do të thotë se ai apo ajo nuk mund të jetoj pa fe. Prandaj, në ditët tona ne nuk presim që feja të zëvendësohet gradualisht nga kultura shekullare. Çështja nuk shtrohet më se sa gjatë do të vazhdoj të ekzistoj feja apo se kur ajo do të zhduket krejtësisht, por në ditët tona çështja shtrohet se sa gjatë mund të vazhdoj të ekzistoj një shoqëri shekullare, e cila e ka liruar vetveten nga rrënjët e saj fetare. Kështu që, feja nuk do të zhduket sepse sido që të jetë fetë botërore kanë përjetuar vazhdimisht rënie dhe shembjen e sistemeve sunduese të kësaj bote.

Përfundimi i këtyre reflektimeve është se fillimet fetare të njerëzimit mund të mos i kenë përkitur thjesht një fazë fillestare të historisë njerëzore, të cilën e kemi kapërcyer. Nocioni se feja mund të ketë pasur domethënie themelore për fillimet e kulturës dhe gjuhës njerëzore, por që tani është zëvendësuar nga një formë pastërtish shekullare, vetëemancipuese, e jetës njerëzore, është një mendim që ka ende nevojë të ofroj prova për supozimet e tij.

Edhe në botën shekullare, që nga fillimet e saj, në jetën historike të ç’do qenieje njerëzore, ka qenë e pranishme dhe aktive, së paku në mënyrë implicite, dimensionin e një emocioni që nuk mund të quhet

ndryshe vetëm se fetar. Kur për këtë dimension nuk gjendet gjuha e duhur, rezultati është njëloj ngurtësimi në zhvillimin shpirtëror. Në fund të fundit, qenia njerëzore nuk është që prej fillimi një “Unë” (an “I”) që mbetet identik me vetveten përgjatë gjithë zhvendosjeve të eksperiencës, subjekti i unifikuar dhe unifikues i të gjithë sjelljeve, aktiviteteve dhe eksperiencave të tij. “Uni”, ashtu siç e ka konceptuar filozofia idealiste e subjektit, është një produkt fort i vonshëm i zhvillimit individual. Siç e dimë, fëmijët mësojnë ta përdorin fjalët “unë” mjaft vonë. Kjo ndodh vetëm pasi ata kanë mësuar të përdorin emrat e tyre në lidhje me trupat e tyre. Zbulimet e psikologjisë bashkëkohore të zhvillimit (si p.sh. kërkimet e Jane Loevinger-it) konvergojnë me observimet e nxjerra nga analiza e përvetësimit dhe përdorimit të gjuhës, ato dërgojnë në përfundimin se “Uni” nuk ekziston shumë përpara se përdorimi i fjalës të mësohet nga fëmija. Sidoqoftë, në fillim ekziston një “sferë simbiotike” (një periudhë e jetës së përbashkët) në të cilën fëmija nuk e diferencon ende vetveten nga nëna, por është i lidhur me të në një sferë të vetme të jetës. Vetëm pasi fëmija ka mësuar të dalloj objektet në botën e tij ai bëhet i aftë të kuptoj, në lidhje me këto objekte, se edhe ai në vetvete është i ndarë nga objektet e tjera. Siç e ka vërtetuar edhe psikologu social George Herbert Mead, në këtë eksperiencë, pritshmëritë dhe kërkesat e tjetrit luajnë një pjesë të rëndësishme. Por, madje edhe kur fjala “unë” fillon të përdoret, ajo nuk është ende, dhe nuk do të jetë e tillë për një kohë të gjatë, një “vete solide dhe e qëndrueshme”, në sensin e konceptit idealist të subjektit. Në fillim, “Uni” nuk është ende i mbrojtur nga mundësia e të shndërruarit, në çdo moment, në diçka tjetër. Stabiliteti i vetes është rezultat i një procesi rraskapitës të ndërtimit të identitetit. Ky proces, në pjesën më të madhe, mund të përshkruhet në terma të psikologjisë sociale si një brendësim i gjykimeve, pritshmërive dhe normave të nxjerra nga mjedisi social. Për të kuptuar atë që Erikson-i e ka quajtur “zhvillimi i shëndetshëm i personalitetit” kërkohet të kuptohet diçka tjetër, d.m.th. atë që Erikson-i e ka quajtur “mirëbesimi themelor” (“basic trust”). Kjo i referohet hapjes së fëmijës ndaj botës në të cilën ai rritet, një pritshmëri përkrahjes, ushqimi dhe mbështetjeje. Sidoqoftë, të flasësh për “pritshmëri” është disi e tepërt sepse këtu nuk kemi ende një subjekt që mund të presë diçka apo të bëjë me aktet e mirëbesimit. Përkundrazi, fëmija në unionin e tij “simbiotik” me nënën, ekziston në një mënyrë vërtet themelore jashtë vetvetes. “Ekstazia” apo emocioni vjen para ekzistencës brenda vetes, “hipostazës”, personit. Kjo vazhdohet më vonë në emocionin ekstazik të lojës dhe në përdorimin fillestar të gjuhës; madje edhe për njerëzit e rritur, të gjitha momentet shpirtërore krijuese të tyre (si edhe jeta erotike) merr formën e zotërimit emocional ekstazik. Çfarë është atëherë ajo që na ngërthen? Cila është saktësisht sfera e jetës, në fillimet e zhvillimit të foshnjës, që psikologjia e zhvillimit e quan sfera simbiotike që e lidh fëmijën me nënën e tij? A është shoqëria e paraqitur fillimisht nga nëna? Apo nuk është një tërësi e papërcaktuar që i paraprin të gjitha kufizimeve dhe shfaqet vetëm në gjërat dhe dukshmëritë e veçanta që gradualisht bëhen të dallueshme si të këtilla? Në fillimet e zhvillimit njerëzor, nëna përfaqëson botën për fëmijën dhe jo vetëm botën, por edhe Zotin gjithashtu, strehën dhe horizontin mbështetës për jetën e fëmijës, horizontin në lidhje me të cilin ekstazia e paplotësuar e jetës simbiotike të javëve të para të foshnjërisë transformohet në atë mirëbesim të mahnitshëm që e hap veten ndaj një bote që ne njerëzit e rritur e dimë shumë mirë se e meriton shumë pak mirëbesimin tonë. Me kalimin e kohës as nëna nuk mund ta justifikojë një mirëbesim gjithëpërfshirës të tillë, ajo nuk mund të përmbush pritshmëritë e fëmijës. Sa më shumë që eksperiencia të tregojë se edhe prindërit tanë nuk mund të mbrojnë dhe ofrojnë siguri për fëmijën vetëm se në një mënyrë të kufizuar, aq më shumë ajo kërkon një edukim fetar në mënyrë që të ruhet ai mirëbesim i pakufishëm që është aq i nevojshëm për zhvillimin e shëndoshë personal. Edukimi fetar e transferon mirëbesimin e pakufishëm të fëmijës në nënën e tij, e më pas tek të dy prindërit, drejt objektit që është gjithnjë i vetmi i përshtatshëm për marrë një mirëbesim: Zoti. Nëna thjesht përfaqëson Zotin në fillimet e zhvillimit të foshnjës. The trust që i jepet asaj është gjithnjë pafundësisht më i madh se fuqia e saj e kufizuar dhe përkushtimi i saj gjithashtu i kufizuar ndaj fëmijës. Sa i përket kësaj,

ekstazia simbiotike e fillimeve njerëzore dhe mirëbesimi prekës i pakufizuar i fëmijës gjen themelin dhe ancorimin e tij të vërtetë vetëm tek Zoti. Jeta emocionale njerëzore, në të cilën e gjithë jeta jonë është gjithnjë e pranishme për ne në ngjyresa dhe gjendje shpirtërore të ndryshme, kërkon edhe në vitet në vijim zgjerueshmërinë që vetëm feja e mban të hapur për të, përtej familjes, shoqërisë dhe kësaj bote.

A mos ndoshta ky argument na dërgon drejt një farë vërtetimi të ekzistencës së Zotit? Unë mendoj se nuk është kështu. Ajo që rezulton nga argumenti i sapo paraqitur është vetëm kjo: Qenia njerëzore është fetare për nga natyra. Feja, cilado formë që të marrë, është një dimension i padiskutueshëm i jetës njerëzore, e nëse ajo zhduket rezultatet e pritshme do të jenë deformime potenciale për jetët njerëzore. Por, fakti që feja është një konstante e realitetit njerëzor nuk është një garanci se Zoti ekziston. Ndoshta qenia njerëzore, me natyrën e saj pashërueshmërisht fetare, mund të jetë një produkt i dështuar i evolucionit, së paku në këtë aspekt d.m.th. deri në masën që ajo ka rënë viktimë e një iluzioni natyror. Ekzistenca e realitetit hyjnor mund të provohet vetëm nga Zoti, duke bërë të mundur që realiteti i Tij të prekë qeniet njerëzore në mënyrë që botat dhe jetët e tyre të bëhen të njohura si krijimi i Zotit. Qenia e Zotit e hap vetveten vetëm ndaj eksperiencës fetare, e cila natyrisht më pas zgjerohet nga mendimi. Por orientimi drejt fesë (ndoshta edhe ndërgjegjja fetare në vetvete) i paraprin çdo eksperiencë fetare të veçantë. Ai i përket – sado i ndrydhur që të jetë – “natyrës” së qenies njerëzore. Kjo nuk e zgjidh përplasjen me ateizmin. Por, baza për t’iu kundërvënë argumenteve ateiste të paraqitura nga Ludwig Feuerbach-ut dhe pasuesve të tij ka ndryshuar: Qenia njerëzore nuk është, pikë së pari, diçka që mund të shpjegohet në terma pastërtish shekullar dhe vetëm në mënyrë dytësore, për arsye që kërkojnë sqarim të veçantë, si diçka që në një farë mënyrë arriti në nocionin e çuditshëm të projektimit të ideve rreth Zotit në një qiell imagjinar. Përkundrazi, qenia njerëzore është fetare, për nga natyra, që nga fillimi dhe forma shekullare e jetës është një produkt i mëvonshëm dhe një formë jo e zakonshme e kulturës njerëzore. Ajo që mbetet e diskutueshme është vetëm fakti nëse feja është një iluzion i pashmangshëm (sepse është e brendashkruar në natyrën njerëzore), apo nëse natyra e pashërueshme fetare e qenieve njerëzore është vula e origjinës së tyre në Krijuesin. Besimi i krishterë na mëson opsionin e fundit. Themeli për të njohur se Zoti është i vërtetë mund të vij vetëm prej Zotit dhe kjo ndodh kur Zoti na e zbulon ne veten e tij. Por që Zoti na është vetëzbuluar do të kishte mbetur një mesazh i huaj për ne, një pohim që nuk do të arrinte deri tek ne, nëse nuk do të ishim të aftë të arrinim deri tek ndërgjegjja se ne, në thellësi të realitetit tonë njerëzor, i përkasim tanimë Zotit si krijesa të tij.

Përktheu: Rezart Beka

[1] Helmuth Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur Philosophischen Anthropologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), 7–81, quotation at 67.

[2] Karl J. Narr, “Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur,” in *Neue Anthropologie*, eds. Hans-Georg Gadamer and Paul Vogler, *Kulturanthropologie 4* (Stuttgart: Thieme; Munich: Deutscher Taschenbuchverlag, 1973), 3–62.

[3] Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966).

[4] Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: Norton, 1975).

[5] Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (Berlin: de Gruyter, 1955; 4th revised and expanded ed. Berlin and New York, 1976)

[English: *Philosophical Anthropology*, trans. David J. Parent (Philadelphia: Westminster, 1974)]; see also Michael Landmann, *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte* (Munich and Basel: E. Reinhardt, 1963).

[6] Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation* (Neuchâtel, Switzerland: Delachaux et Niestlé, 1959) [English: *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*, trans. C. Gattegno and F. M. Hodgson (New York: Norton, 1962)].

[7] Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 347–348 [English: *Anthropology in Theological Perspective*, trans. Mattheë J. O'Connell (Philadelphia: Westminster, 1985)]

[8] *Ibid.*, 348.

[9] Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969).

[10] Peter L. Berger, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Random House, 1973).

Date Created

04/10/2014

Author

erasmusi