



Racionaliteti i besimeve fetare

Description

Thomas Schärzl

Nga: [Stimmen der Zeit](#), 4/2009, Fq. 257-271

Në diskutimin rreth trajtave të larmishme të 'ateizmit të ri' pikë së pari nën mikroskop është vënë racionaliteti i besimeve fetare. THOMAS SCHÄRTL, Profesor i Filozofisë në Universitetin e Augsburgut, shqyrton kritikizmin ateist të fesë nga disa autorë të shquar dhe gjykon racionalitetin e argumenteve të tyre.

Armëpushimi ndërmjet fesë dhe kritikizmit të fesë duket se është anuluar. Një përmbledhje e një dallge botimesh mbi të ashtuquajturin 'ateizëm i ri' vërteton mjaftueshëm {1} se teologjia duhet të merret sërish me hulumtimet ateiste {2}. Debati nuk kufizohet kurrësesi në vendet anglisht folëse, ndonëse klima e një Kulturkampf(a) të përcaktuar u zhvillua atje; është gjithashtu e dukshme në vendet gjermanisht folëse – megjithëse me disa veçanësi: Për librin e tij "Manifesto of Evolutionary Humanism" Michael Schmidt-Salomon ka mbledhur tok një numër mbresëlënës studiuesish, sidomos shkencëtarë, por gjithashtu filozofë dhe juristë, dhe kështu të krijohet përshtypja se në Gjermani vetëm rrethet intelektuale janë kritizerë të feve dhe kishave. A mundemi ne si njerëz inteligjentë dhe të iluminuar të mos jemi (më) fetarë?

Këto pyetje, si të tilla, nuk janë të reja – teologët mund t’ju thonë një a dy gjëra mbi mënyrën se si shtjellohen ato nga manaxhmenti universitar, pra, sa reflektojnë disa rektorate paragjykimin se teologjia ka qenë vetëm një shkollë e krishterë urate dhe nuk ka patur në fakt asnjë punë brenda shtëpisë së universitetit. Por risi është ngarkesa atmosferike e kritikizmit aktual të fesë nëpërmjet një ‘teorie të gjithçkasë’, e cila ka qenë e pranishme, siç është hamendësuar, në teorinë e evolucionit. Në këtë kontekst, Richard Dawkins është thjesht propagandisti i një lëvizjeje që kundërshton qartazi fenë monoteiste. Përballë faktit se s’mund të mohohet evolucioni mjaft i parregullt i jetës, besimi në një Zot Krijues të mirë me akte parashikimi s’është thjesht i tepërt, por madje dhe i pamundur. Besimi në Zot, në At’, s’ishte pra rrjedhimisht asgjë më tepër pos përkushtimi ndaj një lloj ‘lodre që e përkund’, me të cilën të rriturit që kishin mbetur fëmijë ishin ende të lidhur, pasi mund të shpresojnë ende komfort në secilën situatë që buron prej saj.

Bernulf Kanitscheider, filozof natyralist gjerman dhe ateist i deklaruar, shkon një hap më tutje dhe reklamon një etikë pa premisa teologjike – etika e dëshirës dhe e momentit, që shpërbën pyetjet madhore rreth kuptimit të jetës, të parashtruara nga fetë, në përvoja më të vogla të kuptimit dhe mbetet e kënaqur me kaq{3}. Është një çështje tjetër që nuk ka nevojë të merret si motiv këtu fakti nëse një etikë e tillë mund të realizohet vetëm nëse ti je në pozitën e privilegjuar të shtresës së mesme, nëse ti – me fjalë të tjera – mund t’ia lejosh vetes të shijosh kënaqësitë e momentit.

Kanitscheider përfaqëson – përshtypja e tashme mund të përmbliidhet kësodore – një formë mjaft të veçantë evropiane të ateizmit të ri: Këndvështrimi fetar hidhet poshtë në emër të botëkuptimit shkencor dhe për fenë nxirret një zëvendësues që ndryshon jashtëzakonisht nga idealet e një feje racionale (psh. siç ka qenë propaganduar nga Iluminizmi Evropian), pasi asgjë nga kjo çështje nuk është tanimë fetare. Rëndësi ka që njeriu t’i bëjë vend vetes në këtë botë, t’i përgjigjet vetëm kërkesave të këso bote për veprat e tij, dhe të jetë i kënaqur me flluskën e vogël e jetëshkurtër të ndërgegjes në një univers material kandidat.

Në kërkim të strategjive

Parrulla që mund të shpikë ateizmi duhet të shkruajë, “Cilido që mendon shkencërisht nuk mund të jetë fetar.” Siç kanë treguar Alister McGrath {4} dhe John Haught {5} në botimet e larmishme të tyre, me mjaft të drejtë mund të shtrohet dyshimi nëse kjo parrullë është e vlefshme. Përse teoria e evolucionit duhet të jetë kontradiktore me besimin e krishterë? Do të ndodhte kështu vetëm nëse të gjithë të krishterët do të ishin kreacionistë të thekur. Një vështrim në skicat moderne të doktrinës teologjike të krijimit, përkatësisht dialogu ndërmjet darvinizmit dhe teologjisë, tregon {6} se një botëkuptim evolucionar është në kundërshtim jo vetëm me kredon e krishterë por ndofta ndihmon madje dhe në thellimin e konceptimit të krishterë rreth Zotit {7}.

Megjithëkëtë, është e vërtetë se konflikti në lidhje me konceptimin e saktë mbi Zotin është vetëm një nga temat e shumta në debatin aktual midis teizmit dhe ateizmit. Ndonëse qartësimi i konceptimit të Zotit mund të japë një kontribut të konsiderueshëm për të kthjelluar shqetësimet pjesërisht legjitime pjesërisht të ekzagjeruara të ateizmit të ri, problemi i tanishëm është çështja e *racionalitetit* të besimeve fetare. Përkundrajt sfondit të racionalitetit të hamendësuar krejtësisht shkencor të procedurave shkencore, bindjet fetare duket se kanë një status pothuajse inferior. Në performancën e shpjegimeve të tyre, ato duken inferiore jo vetëm ndaj teorive shkencore; në disa lëmi mund të ndodhë që idetë fetare t’i kenë lënë vendin hipotezave shkencore. Për shembull, kush beson akoma se Zoti është përgjegjës për rrufetë apo se bota është krijuar në shtatë ditë dhe se mosha e tokës rrjedhimisht mund të jetë vetëm rreth 5000 vjet? Faqe zbulimeve shkencore, fetë ishin të shtrënguara të modifikonin dhe pjesërisht të hiqnin dorë nga teori të caktuara. A nuk flet kjo vallë për idealin

metodologjik të shkencave natyrore dhe kundër racionalitetit të besimeve fetare.

Për besimtarët fetarë, shembujt e sa më sipërm janë kryesisht shënime në anë të faqes. Kësokohe shumë njerëz fetarë (së paku me mendësi evropiane) do të theksonin se mosha e tokës nuk mund të jetë temë e besimeve fetare dhe se Bibla s'ka dyshim që nuk është një libër që parashtron hipoteza shkencore. Besimet fetare, mund të thotë shumë qashtë dikush, merren me tjetërçka, me gjëra 'më të larta'. Por rreth çfarë gjërave bëhet fjalë egzaktesisht? A bëhet vallë fjalë për një perspektivë mbi botën – një koncept të botës përnën perspektivës së përjetësisë? Dhe a shpie mandej kjo konsideratë e veçantë në një të kuptuar të besimeve fetare që i dallon ato nga teoritë shkencore tradicionale? Dhe në fund, si e prek një kuptimësi e përshtatshme e besimeve fetare racionalitetin e besimeve fetare?

Teorikisht, ka tre opsione të ndryshme {8} për t'iu përgjigjur pyetjeve të cekura sa më sipër {9} : 1. Besimet fetare ndryshojnë rrënjësisht nga besimet tradicionale. Ato nuk mund të orinetohen kah standarti i racionalitetit shkencor. 2. Besimet fetare, si të gjitha besimet, u nënshtrohen po të njëjtave standarte të racionalitetit. Sa i takon justifikimit të besimeve fetare, në fuqi janë të njëjtat standarte. 3. Besimet fetare kanë një karakter të veçantë. Por mund të hiqen analogji me besime të tjera që mund të na ndihmojnë të kthjellojmë dhe të sqarojmë racionalitetin e besimeve fetare.

Botë krejtësisht të ndryshme kuptimi?

Strategjia e parë mund të interpretohet në suaza të ndryshme. Një pikëpamje e mundshme që është paraqitur mjaft arsyeshëm në fazën e hershme të filozofisë analitike të fesë thotë se besimet fetare kanë thjesht pamjen e besimeve që merren me pohime, por në të vërtetë ato nuk kanë vlerë njohëse; ato shprehin një këndvështrim fundamental mbi jetën ose bëjnë të mundur shprehjen ilustruese dhe komunikimin e standarteve etike. Richard Bevan Braithwaite (1900-1990), për shembull, ka përfaqësuar këndvështrimin e fundit{10}.

Tani është padyshim e vërtetë se besimet fetare janë të lidhura ngushtë me besimet morale dhe se ato – si besime fundamentale të gjithëfarësojshme – shprehin një pozicion themelor ndaj jetës; në krahun tjetër, shumë njerëz që kanë besime fetare gjithashtu do të pretendojnë se pohimet mjaft specifike të ekzistencës shoqërizohen me to: Për shembull, pohimi se Zoti ekziston, se Jezu Krishti ka ekzistuar dhe është ngritur nga të vdekurit, se ka një jetë të përjetshme, etj.... Pozicioni i Braithwaite mund të përfitojë madje njëfarë kuptimi nga besimet fetare, nëse pohimet e ekzistencës të cekura sa më sipër, do të dilnin se janë të pakuptimta apo të pasakta. Por pikëpamja *fetare* nuk merr në konsideratë vetëm këtë mundësi dhe nuk është e karakterizuar prej saj. Përkundrazi, serioziteti i këndvështrimit fetar përmban pohimet e ekzistencës të cekura sa më sipër dhe e merr si të mirëqenë të vërtetën dhe kuptimin e tyre.

Një variant i mundshëm i kësaj strategjie mund të përngjasojë më atë të përfaqësuar filozofikisht nga Dewi Z. Phillips (1934-2006) dhe mësuesi e kujdestari i tij, Rush Rhees (1905-1989). Të dy u bënë të njohur si filozofë të shquar britanikë të cilët u ndjenë të obliguar ndaj trashëgimisë së Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Megjithatë, mbetet e diskutueshme në detaj nëse vërtet Wittgenstein përfaqësoi këtë këndvështrim fetaro-filozofik që iu atribua atij nga Rhees {11} dhe Phillips {12}.

Rhees dhe Phillips theksojnë pamatshmërinë nga standarte të njëjta midis botëkuptimit fetar dhe racionalitetit shkencor. Feja dhe shkenca dikur janë marrë me çështje krejt të ndryshme. Pohimet fetare të ekzistencës do të ndryshonin pra tërësisht nga pohimet shkencore të ekzistencës, dhe kështu të gjitha orvatjet teologjike për të pranuar disa ideale metodologjike vepruese shkencore – si psh. provat e ekzistencës së Zotit në formulimin e tyre klasik dhe modern si orvatje tipike për të paraqitur pohimet e ekzistencës së botëkuptimit fetar si të arsyeshme, të paktën pjesërisht – dalin se janë të

pashpresa. Oponentët e kanë qortuar vazhdimisht Rhees dhe veçanërisht Phillips për fideizëm (b) – një akuzë që konkretisht konstaton se në fund vetëm hovi i verbër brenda fesë kishte mbetur aty ku për arsye shtegu ishte i mbyllur {13}. Mirëpo, kjo akuzë s'është vetëm se një karikaturë e pretendimeve të fideistëve të vërtetë. Ata lypin një arsye që është *në pajtim me fenë* ashtu që ajo të rrokë kuptimin e fesë {14}.

Ndonëse kjo strategji, e cila interpretohet si tezë e pamatshme nga standarte të njëjta, ka një sharm të pamohueshëm meqenëse bën që shumë hulumtime ateiste në brendinë e fesë të duken si të pavenda, ajo megjithatë ka një çmim jashtëzakonisht të lartë. Në traditën e Agustinit të Hipos (354-430), Anselmit të Kanterberit (1033-1109) dhe Toma Akunit (1225-1274) arsyeja dhe besimi mbeten në një marrëdhënie të tensionuar. Kjo traditë duket të jetë braktisur në strategjinë e parë. Tensioni i cekur sa më sipër mund të interpretohet ndryshe, por marrëdhënia përmban faktin se feja nuk mund të përjashtohet nga secili pretendim për arsye, ndonëse besimi fetar e zgjeron veprimtarinë e arsyes dhe e hap atë ndaj horizonteve të reja {15}.

Arsyet për besimet fetare

Strategjia e dytë i trajton besimet fetare pak a shumë si të gjitha besimet e tjera gjithashtu. Ndër filozofët e famshëm të fesë, veçanërisht Richard Swinburne (i lindur më 1934) mban këtë këndvështrim. Sipas opinionit të tij, ka arsye të mjaftueshme që mund të justifikojnë besimet fetare dhe pohimet e ekzistencës që lidhen me to para tribunës së arsyes. Swinburne e ndreq konceptimin e besimit në konsiderata probabilisto-logjike {16} dhe rreket, në kontekstin e rigjallërimit të provave për ekzistencën e Zotit, për të treguar se ekzistenca e universit që ka prodhuar qenie të cilat kanë ndërgjegje, moral dhe përvoja fetare është më e mundshme nën hipotezën se Zoti ekziston se sa nën supozimin e kundërt {17}.

Swinburne supozon se pikënisja e tij, teoria e probabilitetit, mund të jetë bindëse gjithashtu për shkencëtarët joteistë sapo të arrihet një pajtim në lidhje me *themelet* e tij racionale {18}. Por a do të pajtohej vallë përnjimend me këtë propozim një ateist konfliktual natyralist si Dawkins? A nuk do ta konsideronte ai formën e universit *në tërësi* si një grumbull të dhënash ca si tepër të vagullta? A nuk do të rrekej ai të shpjegonte këto ngjarje të cilat Swinburni i konsideron si të pagjasa nëpërmjet një grumbullimi të shkallë-shkallshëm të ngjarjeve të pamundura? {19} Këtu është tashmë e dukshme se të dyja palët me shumë gjasa nuk përdorin të njëjtin koncept në shpjegimin e këtyre ngjarjeve. Ajo çka është e mjaftueshme si shpjegim për shkencëtarin, mund të mos kënaqë aspak si *shpjegim* filozofin {20}. Pyetjet madhore filozofike dhe teologjike vetëm sa fillojnë e brejnë disi, kur faktet shkencore janë të nduarshme. Kjo është pikënisja e strategjisë së tretë.

Besimi si siguri

Kjo strategji do të kundërshtonte ndaj Swinburne-it dhe ndaj një orientimi të racionalitetit të besimeve fetare drejt standarteve pothuajse shkencore se Zoti nuk është një hipotezë. Besimi fetar ka të bëjë me sigurinë (dhe jo me probabilitetin relativ), dhe nëse kjo siguri ndryshon nga siguria e njohurisë {21}. Vëç kësaj, shumë njerëz fetarë do të theksonin se pak a shumë nuk mund të rrihet pa besuar në Zot kur ne e gjejmë veten të shtrënguar t'i japim kuptim përvojave të caktuara fundamentale në jetë. Për më tepër, secila analizë sado sipërfaqësore e fenomenit të përvojës fetare tregon se këtu – ndryshe nga shkenca – nuk mund të qëndrohet asnjëanës. Është tipike e përvojës fetare, e aktit të besimit dhe – në forma të prejardhura – gjithashtu e përligjjes së besimit që njerëzit janë të përfshirë nga perspektiva e vetës së parë njëjës {22}.

Në lidhje me vlerësimet e saj, kjo strategji mund t'i referohet pjesërisht William James (1842-1910) dhe Ludwig Wittgenstein {23}. Rrjedhimisht, ajo do të fliste gjithashtu për një koncept *analog* të racionalitetit i cili në njërin krah nuk qëndron larg angazhimit fundamental për racionalitet, por në krahun tjetër rreket të bëjë dallimin ndërmjet racionalitetit të fesë dhe racionalitetit shkencor. Sa i takon fenomenit, feja ka shumë për të thënë për këtë strategji të tretë, sepse ajo e pranon sigurinë fetare si një dukuri *sui generis* e cila dallon nga siguritë e procedurave shkencore dhe sigurisht duhet të jetë e ndryshme prej tyre. Besimi në Zot, kështu rrjedh sllogani i kësaj strategjie, nuk është hipotezë. Sepse ne nuk e bazojmë jetën tonë mbi hipoteza; lojërat gjuhësore të procedurave shkencore më saktë na sygjerojnë që ne duhet të jemi skeptikë rreth hipotezave dhe duhet t'ia përshtatim ato të gjitha mundësive të imagjinueshme të falsifikimit. Por në kontekstin e besimit fetar ne sillemi ndryshe. A jemi pra iracionalë? Ose a mundemi ne – siç sugjeron kjo strategji – të argumentojmë se racionaliteti në fe dhe shkencë nënkuptojnë tjetërçka?

Besimet themelore

Ajo çka po lyp strategjia e tretë e cekur sa më sipër është një e drejtë për veten e saj dhe dinamizmin e pandashëm të besimeve fetare. Kjo nuk përjashton krahasueshmërinë e tyre me besimet e tjera. Por së pari është thelbësore të qartësohet me kujdes statusi i tyre i veçantë. Kjo duhet bërë nga dy këndvështrime. Në njërin krah, dikush mund të pyesë, 'Konkretisht, si janë të rrënjosura besimet fetare si besime dhe çfarë janë ato?' Në krahun tjetër, duhet bërë e qartë çfarë kuptohet me cilësorin 'fetar', dhe në ç'mënyrë kjo shtesë ndihmon dhe mbështet strategjinë e tretë të preferuar të përmendur sa më sipër {24}.

Një renditje e besimeve të ndryshme fetare mund të tregojë pa humbur kohë se kjo ekziston në lidhje me besimet fundamentale. Është karakteristikë e besimeve të tilla që ato përfaqësojnë kornizën e konceptimit tim të botës. Ky botëkuptim është, siç ka qenë, rima që unë shoh në botë dhe në fenomenin e saj. Pra, ajo përmban jo vetëm pohime të ekzistencës që për mua janë një gjë e sigurtë, por gjithashtu edhe gjykime vlerore dhe sjellje etike themelore. Botëkuptimi im është kaq ngushtë i lidhur me jetën time sa që sendërton mënyrën e jetës që po më sendërton mua {25}. Nga besimet e thjeshta, problemet e të cilave mund të parashtrohen, besimet themelore ndryshojnë vetëm nga fakti se unë mund të heq dorë prej tyre lehtësisht, pasi unë shoh të lidhur me të identitetin tim dhe gjithashtu për të cilën unë mund të ndër marrë përgjegjësi. Ndryshon puna me besimet, problemet e të cilave mund të parashtrohen. Nëse unë jam i bindur se në Uashington po bie dëborë gjatë betimit të presidentit të ri, atëherë kjo sipas të gjitha gjasave nuk ka ndonjë rëndësi të madhe për mënyrën time të jetuarit (ndryshon puna nëse unë jam një lloj shamani, nëse mund ta them kështu, nga i cili varet fati i shkarkimit të presidentit si dhe i mirëqënies e mjerimit të tij në varësi të gjendjes së motit gjatë ditës së betimit). Nëse mua do të më duhej të braktisja këtë bindje, kjo ndoshta mund të jetë e

bezdishme ose e turpshme por kurrësesi nuk sjell shembjen e botëkuptimit tim.

Ndryshon puna me besimet themelore, si psh. se Zoti u ka premtuar njerëzve jetë të përjetshme. Në njërin krah nuk është kaq e lehtë të përkufizohet me imtësi çka më ka bërë mua të heq dorë nga ky besim. Por në krahun tjetër – nëse unë heq dorë nga ky besim – kjo humbje do të më bëjë njeri tjetër (sigurisht, me kusht që unë t'i kem qëndruar një herë besnik *seriozisht* asaj). Angazhimi serioz që prek identitetin tim dallon bindjet *fondamentale* nga bindjet, problemet e të cilave mund të parashtrihen^{26}.

Njerëzit kanë besime fundamentale jo vetëm në çështjet fetare. Në jetën e përditshme, pikëpamjet politike na bëjnë të qartë ndonjëherë se çfarë janë bindjet fundamentale dhe sa e vështirë mund të jetë t'i bësh njerëzit të heqin dorë nga besimet themelore apo t'i bindësh ata të përvetësojnë besime të caktuara fundamentale. Edhe besimet metafizike të udhëtimit tonë përgjatë jetës janë besime fundamentale, të cilat pa dyshim mund të jenë në një marrëdhënie të çuditshme ozmotike(c) me botëkuptimet shkencore: Fakti se objektet nuk zhduken çdo pesë minuta dhe mandej nuk vijnë sërish spontanisht në ekzistencë, se objektet lëndore janë të lokalizuara në hapësirë dhe kohë, se forcat duhet të jenë të matshme, se objektet artificiale si tryezat apo karriget nuk kanë shpirt – gjithë kjo është pjesë e botëkuptimit tonë dhe bazohet mbi *besime fundamentale*. Kjo nuk i bën ato të vërbëra ndaj të ashtuquajturave zbulime shkencore, por zbulimet shkencore drejtojnë besimet tona fundamentale vetëm për aq kohë sa ato mund të na shtrëngojnë ndonjëherë të ndryshojmë veprimet tona dhe sjelljen tonë, madje dhe qëndrimin tonë ndaj fenomeneve të caktuara. Ndikimi mbi mënyrën e jetesës që na sendërton ne është pikëtakimi vendimtar (por kompleks). Kjo sepse besimet fundamentale nuk janë rezultat i drejtëpërdrejtë i përvojave specifike individuale dhe i njohurisë individuale.

Besimet fetare

Tani, çfarë i bën besimet fetare të jenë besime *fetare*? Diskutimi i kësaj përgjigjeje mund të dojë vëllime të tëra, pasi disa njerëz kësokohe tkurren nga të përkufizuarit *normativ* të fesë, që do të thotë nga të prezantuarit e kriterëve për një koncept të fesë që mund të na ndihmojë të dallojmë *fenë* (le të marrim krishterimin apo islamin si shembuj konkretë) nga *pothuajse-feja* (le të sjellim ndërmend elementet ritualë të një ndjeshjeje futbollit të Schalke 04 dhe yshtjen apo denigrimin e rastësishëm të perëndisë së futbollit).

Megjithëkëtë, duhet bërë një përpjekje për të dhënë një përkufizim të këtij lloji, të paktën si një hipotezë funksionale, që ne të kuptojmë të paktën deri në një farë mase se ku e kemi fjalën kur flasim për fenë.

Koncepti i fesë i Friedrich Schleiermacher (1768-1834) është ndoshta akoma i dobishëm në këtë kontekst {27}. Sipas pikëpamjes së Schleiermacher feja mund të kuptohet si vështrimi i universit nga perspektiva e të pafundmes {28}. Është dimension i të pafundmes apo absolute ajo çka i bën besimet fetare besime fetare. Kjo veçon besimet fetare nga lëmi të tjera me të cilat besimet fundamentale lidhen gjithashtu (siç është metafizika dhe etika), por në krahun tjetër i shoqëron me to gjithashtu. Sa herë që në etikë dhe metafizikë e Pakushtëzuara bëhet subjekt, një nëntekst fetar vjen krye. Për atë kohë sa mund të thuhet me Schleiermacher dhe traditën idealiste se feja në thelb i përket aktiviteteve të arsyes njerëzore, se ka fillësën e saj në të apo se është të paktën në një pajtim organik me të, nuk do të merret në konsideratë si problem apo shqetësim – sikur të ishte në kontrast me gjykimet e David Hume (1771-1776) {29} të cilat janë ndërmarrë sërish në konturet e ateizmit të ri – shfaqja e besimeve fetare. Por kjo i justifikon ato vetëm në një sens mjaft të vagullt dhe të gjerë (siç mund të justifikosh psh. shfaqjen e formave të shprehjes apo opinionëve mbi shijen pa justifikuar format apo opinionet në vetvete).

Të tregosh se shfaqja e besimeve fetare është e ligjshme, për shkak se besimet fetare marrin si temë diçka që është objekti dhe tendenca e arsyes njerëzore në vetvete (gjegjësisht të zgjeruarit e saj në pafundësi apo të bërit e saj të ndërgjegjshëm për të Pakushtëzuarën, në dritëhijet e saj të shumta), është tashmë një lëvizje e rëndësishme në diskutimin me ata që – siç ndodhte në prag të Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) dhe Dawkins – e konsiderojnë fenë si një shenjë degjenerimi, si sëmundje apo iluzion, gjithmonë po qe se ata nuk nxitojnë të quajnë mashtrueshmërinë dhe marrëzinë e njerëzve përgjegjëse për shfaqjen e besimeve fetare. Por, siç është treguar tashmë, kjo lëvizje nuk merret akoma me atë çka ne e kuptojmë si përligjeje në kuptimin specifik. Ne dëshirojmë të *dimë* nëse është e vërtetë se Zoti ekziston, se ka jetë pas vdekjes, se Zoti e ka zbuluar Vetën e tij te Jezui i Nazaretit.

Justifikim i besimeve fetare?

Me besimet fetare kjo shtytje për të orientuar justifikimin e tyre kah njohuria ndeshet me gjithëfarësoj vështirësish: Në njërin krah jetësohet – dhe kjo është pothuajse e parëndësishme – se besimi *nuk* është njohuri. Një nga arsyet për këtë pikëpamje, e cila i përket traditës dhe e cila, në kontekstin e debateve bashkëkohore rreth të vërtetuarit të deklarimeve të besimit {30}, mund të gjendet në konceptin e verifikimit eskatologjik, është ideja se ne mund ta shohim Zotin ballë përballë vetëm në fundin e kohës, meqënëse atëherë pelegrinazhi ynë tokësor do të ketë marrë fund dhe gjithçka që mund të na ketë ndaluar nga një takim i përsosur me Zotin do të fshihet tutje.

Por për sa kohë që jemi ende në pelegrinazhin tonë tokësorë ne varemi nga interpretimi i ngjarjeve, ndonëse ne jemi të vetëdijshëm për faktin se nuk mund të arrijmë qartësi ndërsa jemi ‘rrugës’. Interpretimet tona mvaren në njëfarë mënyre nga qëndrimet dhe paragjykimet tona, dhe kështu ngjarje të caktuara ne i shohim nën dritën e tyre – dhe jo anasjelltas (por kjo nuk do të thotë se ne na lejohet të jetësojmë interpretime ndaj çdo ngjarjeje).

Një film shembull mund ta ilustron këtë. Trilleri ‘The Game’ (SHBA 1997, me regji të David Fincher) rrëfen për financierin e pasur Nicholas Van Orton (luajtur nga Michael Douglas) të cilin i vëllai e prezanton me një lojë që nuk specifikohet në detaj. Van Orton kalon nëpër teste të ndryshme dhuntie por së pari refuzohet si kandidat nga një kompani lojërash të quajtur CRS. Ka megjithatë incidente të numërta (një kukull palaço shfaqet në pragun e derës së vilës së tij, një spiker lajmesh që flet me të nga ekrani i televizorit i jep atij udhëzime, etj...) që e bëjnë van Ortonin të besojë se ai merr pjesë ende në një lojë të sofistikuar. Kur ngjarjet bëhen përherë e më absurde dhe të rrezikshme (një shofer taksie fundos taksinë e tij dhe van Ortonin në Paqësor dhe në sajë të një rastësie fatlume van Orton ai arrin

të shpëtojë, etj..., ai habitet nga kamarierja e cila fillimisht i pohon miqësi dhe vëllazëri atij dhe mandej zgjohet në një varrezë meksikane) personazhi kryesor duhet të krijojë përshtypjen se ai është futur në një mashtrim vigan që ka qëllimin e vetëm ta zhveshë atë mendërisht dhe mandej t'i zhvasë atij pasurinë. Vetëm në fund, në një fund dramatik drithërues, del se edhe manovrat jashtëzakonisht të rrezikshme vazhdonin të ishin pjesë e një loje viganë të sajuar deri në imtësinë më të vogël, të cilën i vëllai i van Ortonit e kish stisur enkas për personazhin kryesor me ndihmën e një kompanie të specializuar në mënyrë që ta bënte atë njeri 'më të mirë'.

Le t'i hedhim një vështrim sfidave epistemiko-hermeneutike që ilustron kjo intrigë. Shumicën e kohës, personazhi kryesor *nuk e di* nëse ai është në një lojë apo në një kurth. Opsionet konkurruese mbi të interpretuarit e ndodhive madje çekuilibrohen për një kohë të gjatë. Ngjarjet mund të interpretohen si pjesë e lojës dhe gjithashtu si pjesë e një bllofi vigan, ndonëse këto dy interpretime s'mund të jenë të vërteta njëkohësisht. Akumulimi progresiv i ngjarjeve gjithashtu nuk shpie në qartësim të përkryer. Konkretisht, kjo shfaqet vetëm në fund të filmit. Te 'The Game' dy besime themelore ('Kjo është një lojë' – 'Kjo është një intrigë') garojnë me njëri tjetrin. Personazhi kryesor ndonjëherë madje brofë nga njëra perspektivë te tjera. Këto brofje nuk janë domosdoshmërisht iracionale, po të kihet parasysh se nuk është e rëndësishme thjesht shoshitja dhe vlerësimi i ngjarjeve, por gjithashtu të *interpretuarit* e tyre. Të dyja perspektivat duken në sinkron se janë po aq legjitime sa njëra tjetra. Dhe mbisundimi i një perspektive të caktuar nuk mund të bëhet asnjëherë e qartë. Tani, cila perspektivë – nga perspektiva e personazhit kryesor – është konkretisht më racionale?

Në narrativën e tij filmi tregon se, duke mbajtur parasysh racionalitetin e interpretimeve të caktuara, jo rrallëherë na duhet të mbështetemi në një perspektivë eskatologjike, siç dhe ndodh. Vetëm *nga fundi*, kur nuk na duhet më të shohisim dhe të vlerësojmë ngjarjet e reja, perspektiva interpretuese mund të bëhet e qartë dhe e kuptueshme. Për sa kohë jemi ende 'në mes të aksionit' qartësia e dëshiruar mbetet utopi. Siç mund të tregojë shenbulli i filmit, problemi i perspektivës eskatologjike është i një rëndësie jo vetëm për besimet fetare por parimisht gjithashtu sa herë që ne do të kërkojmë 'një arsye' për një të tërë, edhe nëse ne nuk ia kemi vënë sytë të tërës *si tërësi*.

“Të jesh i arsyeshëm” në çështjet fetare

Një tjetër problem pas temës së justifikimit të besimeve fetare ka të bëjë me *konceptin e racionalitetit*. Nuk është e qartë çfarë do të thotë egzakhtësisht ‘justifikim i arsyeshëm’. Kjo nuk ndodh thjesht për shkak se koncepti i racionalitetit është ndofta i vagullt dhe i përkufizuar në mënyrë të pamjaftueshme {31}, por gjithashtu për shkak se detyra ‘të jesh i arsyeshëm’ përmban, në varësi të kontekstit, kërkesa mjaft të ndryshme. Në jetën e përditshme, për shembull, është krejt e arsyeshme të mbështetesh mbi gjykimet e të tjerëve. Por në problemet qendrore të gjurmimit shkencor, është më e arsyeshme të jesh skeptik në parim, për shkak se ky lloj skepticizmi mund të shpjerë në një konkurrim të metodave më të mira. Mund të jetë e mençur për një bashkëshort të mos i shkojë një grindjeje deri në qoshkën e fundit të diskutimit, në mënyrë që të mos promovohet një tëhuajësim i mundshëm në partneritet. Për një gjykatës që duhet të vlerësojë sigurinë e argumenteve të caktuara mund të jetë shkatërruese nëse ai dorëzohet në mes të seancës dhe bën lëshime zemërgjera ndaj palës tjetër. Ajo çka mund të kuptohet si palca e të qenit i ndjeshëm është sipas gjasave fakti i thjeshtë se këtu bëhet fjalë për një qëndrim që pranon *vlerësimin e arsyeve* që një person prezanton kur është në prag të kryerjes së një veprimi të një lloji të caktuar (në këtë kontekst edhe opinionet apo besimet e mbajtura nga njerëzit mund të kuptohen në një sens më të gjerë si veprim), dhe i cili pranon të marrë pjesë në proceset gjegjëse të vlerësimit {32}.

Të jesh i ndjeshëm është, si të thuash, një praktikë e bazuar mbi një qëndrim. Mirëpo, vlerësimet e nënkuptuara këtu janë jashtëzakonisht të lidhura me kontekstin, siç mund të tregojnë shembujt e përmendur sa më sipër.

Si lind “të jesh i ndjeshëm” në çështjet fetare? Duhet të jetë e qartë se në besimet fetare, në diskutim vihen gjëra dhe probleme të tjera të ndryshme nga teoritë shkencore. Nëse ‘të jesh i arsyeshëm’ është e kushtëzuar nga kontekstet dhe mund të shtjellohet vetëm nëpërmjet analogjisë, atëherë edhe besimeve fetare u lejohet të pretendojnë disa të drejta. Por edhe njëherë: Si ngrihet “të jesh i ndjeshëm” në kontekstet fetare? Pikërisht për këtë arsye, pyetja nuk mund të jetë e lehtë për t’i dhënë përgjigje, pasi ideja jonë e ‘të qenit të ndjeshëm’ është e ndotur nga koncepti politik i sferës publike {33}, dhe kështu ne jemi të mësuar të mendojmë me kategoritë e kostos dhe përfitimit, e të vlerësuarit të dëmit, dhe të lirisë private. Por a është gjithashtu e arsyeshme për atë çka nuk lëndon dhe nuk shkakton asnjë dëm në shoqërinë si tërësi? Apo të arsyeshme janë vetëm ato gjëra që mund të bëhen dhe të përfaqësohen gjithashtu në syrin e publikut? Apo të arsyeshme janë vetëm ato gjëra që lypin njohje dhe miratim të përgjithshëm publik dhe nuk shkrehin asnjë indinjatë?

Të besosh me një ‘Ndërgjegje të Pastër’

Nëse ne i vëmë në thonjëza këto aspekte shtesë, të cilat njëkohësisht errësojnë sadopak problemin, atëherë ne do t'i konsideronim ata njerëz si të ndjeshëm në çështjet fetare që përfaqësojnë dhe janë në gjendje të përfaqësojnë besimet e tyre fetare me një 'ndërgjegje të pastër. Shprehja 'ndërgjegje e pastër' është në vetvete paksa e vagullt në fillim por mund të përdoret si një rrjetë për të kapur disa kritere të dobishme. Ka në njërin anë kritere negative: Ata të cilët *me një ndërgjegje të pastër* mbeten besnikë ndaj besimeve të tyre fetare nuk mund të besojnë në ndonjë çështje pa përputhje dhe gjithashtu jo në diçka që fragmentarizon ose minon arkitekturën e brendshme të konceptit të tyre për botën. Dikush me një ndërgjegje të pastër mund t'i mbetet besnik besimeve të tij fetare, nëse ai në krahun tjetër nuk i mbyll sytë para ekzistencës së botëkuptimeve fetare alternative, por rreketë të zbulojë përse dhe si ka ardhur puna te dallimet dhe ngjashmëritë e këtyre botëkuptimeve dhe nga e cila pikëpamje atij i lejohet të formësojë një opinion në lidhje me këto botëkuptime.

Por ka gjithashtu kritere pozitive që mund të jenë baza e një vlerësimi: Ata të cilët u qëndrojnë besnikë me ndërgjegje të pastër besimeve të tyre fetare duhet të jenë të *interesuar në të vërtetën* e këtyre besimeve, pra në koherencën më të madhe të mundshme me besimet e tjera dhe me ato bindje që me kalimin e kohës lindin nga përvojat e shumëfishta të botës. Dhe ata të cilët me ndërgjegjen e tyre të pastër u qëndrojnë besnikë besimeve të tyre fetare duhet të jenë në gjendje të tregojnë se ku dhe si këto besime u japin formë jetës së tyre dhe si e vërtetojnë ato gjatë jetës se janë 'të frytshme', ndaj të cilave pyetjeve ekzistenciale ata rreken t'u japin përgjigje, si e bëjnë ata të pranishme të Pafundmen dhe të Pakushtëzuarën në një jetë të kryer në një mënyrë racionale, të ndërgjegjshme dhe nëse shembujt nga ku varet përfundimi i besimeve të caktuara, janë të besueshme nga ana e tyre. A janë këto kritere të cilat, duke folur kështu, dëshirojnë të shprehin një qëndrim racionaliteti në gjërat fetare, tashmë i mjaftueshëm, në mënyrë për të klasifikuar njerëzit që i kanë përvetësuar këto kritere si *njerëz të arsyeshëm*?

Dikush mjaft arsyeshëm mund të përgjigjet me pyetjen nëse është i arsyeshëm në çështjet fetare një person, që këmbëngul në të pranuarit e vetëm atyre gjërave që ai vetë ka përjetuar drejtëpërdrejtë dhe të vetëm asaj njohjeje rreth së cilës ai vetë ndjehet i sigurtë. Shumë do të pranonin se ky është qëndrimi i një skeptiku – një qëndrim papërshtatshmëria e të cilit për jetën e përditëshme është e vërtetuar dhe e drejta e të cilit për refuzimin e parë sa i përket konceptit të racionalitetit nuk është aspak e garantuar. Dhe mund të shtrohet pyetja e mëtejshme nëse në kontekstet fetare, racionaliteti është i mvarur për më mirë a për më keq në të provuarit e vërtetësisë së besimeve tona – dhe 'të provosh vërtetësinë' do të thotë, në këtë kontekst, asgjë tjetër pos të bërit të besimeve tona *njohuri*. A nuk do të shkonte vallë shumë larg një standart i tillë? A nuk do të kishte vallë një standart i tillë një efekt shkatërrimtar mbi shumë forma të tjera të besimeve fundamentale?

Të qenit i ndjeshëm është pikë së pari një qëndrim. Një qëndrim mund të provojë gjithashtu vlefshmërinë e tij kur bindja në fjalë nuk është e justifikuar. Ka lëmi (bindje themelore sa i përket metafizikës, etikës, estetikës por gjithashtu edhe fesë) ku standartet e njohjes absolutisht të besueshme mund të duken tepër të larta apo tepër të egzagjeruara, ose madje edhe të papërshtatshme. Gjithësesi, në lëmi të tilla ne orvatemi të bëjmë një dallim ndërmjet pikëpamjeve të arsyeshme dhe atyre të paarsyeshme. Dhe ne e bëjmë këtë nëpërmjet të vendosurit të përmbajtjes së besimeve në fjalë kundrejt qëndrimeve të atyre njerëzve që *kanë* këto besime. Është padyshim *jo e paarsyeshme* të bëhet një gjë si kjo.

Besimet dhe përvoja

Një problem i veçantë i besimeve fetare rezulton nga karakteri i tyre si besime *fondamentale*. Ai që përfiton një panoramë të përgjithshme të besimeve fundamentale në sferën fetare apo jofetare shumë shpejt do të shohë se këtu nuk bëhet fjalë për kushtet e sigurive dhe opinioneve që rezultojnë drejtëpërdrejtë nga përvoja të caktuara empirike apo duke iu referuar pohimeve që mund të jenë thjesht të vlefshme *a priori* apo nëpërmjet një analize. A ka vallë një mënyrë për të bazuar besimet fundamentale mbi pohime empirike [*Erfahrungssätze*]si psh. formulimin, ‘Sendet artificiale, si tryezat dhe karriget, nuk kanë shpirt’? Ne ndofta do të thonim se besime të tilla nuk mund të derivojnë nga pohime empirike, por në krahun tjetër përvojat i kanë dhënë trajtë atyre, apo si të thuash, i kanë ‘përfutur’ ato? Që ato janë përfutur nga përvoja mund të shihet nga fakti se bindjet në fjalë vërtetojnë vlefshmërinë e tyre në të trajtuarit e realitetit siç u ka përjetuar ai dikur apo siç mund të përjetohet sot.

Kjo nuk i bën akoma ato njohje – vetëm mbi bazën e një bindjeje të caktuar mund të konstatohet *si* fitojmë ne njohje, dhe kështu nuk mund të fitojmë edhe një herë bindje fundamentale si njohje – por kjo na ndihmon kur *peshojmë nga ana kritike* besimet themelore: Besimet boshe nuk preken më nga realiteti i përjetuar {34}.

Kjo mund të jetësohet gjithashtu ndaj besimeve fetare. Po të mbajmë parasysh se ato po përcaktojnë zbulimet dhe aktet tona, ato mund të provojnë vlefshmërinë e tyre në përvojat tona (këtu përvoja kuptohet në sens të gjerë). Mund të ndodhë që të përfuturit e kuptimeve të tilla nga përvoja sjell një modifikim, një sendërtim të sërishëm të arkitekturës apo një ndryshim në rrjetën e besimeve fetare fundamentale. Ngjarjet e këtij lloji janë komplekse, pasi përvojat duhet të rrënjosen me forcë në një lloj procesi sedimentar në mënyrë që të kenë një ndikim mbi bindjet. Në krahun tjetër, ‘arritshmëria’ [*Erwirkbarkeit*] është, të paktën tërthorazi, një kriter themelor për të provuarit e racionalitetit të besimeve fetare. Aty ku të përfuturit e kuptimeve nëpërmjet përvojës mbetet e paqartë apo ku vetëm bindja e kundërt përfutet me anë të përvojës, aty ndjekja e një bindjeje të veçantë është bërë e diskutueshme. Pa dyshim, ky kriter nuk ofron justifikim të besimeve themelore, por i referohet një terreni ku ato ushqejnë fuqinë e tyre. Ashtu si në sfera të tjera, edhe në kontekstin fetar gjithashtu bindjet ‘e pafuqishme’ janë të dyshimta dhe boshe për shkak të mungesës së frytshmërisë që ato kanë.

Sidoqoftë, është e vërtetë se kriteri i ‘të përfuturit’ nëpërmjet përvojës, i cili këtu është shtjelluar edhe një herë posaçërisht, na tregon gjithashtu se ne nuk duhet të presim një vërtetim të drejtëpërdrejtë të besimeve fetare nëpërmjet përvojës. Kjo nuk do të ishte e drejtë – jo vetëm e padrejtë ndaj besimeve fetare por edhe ndaj atyre etike apo metafizike. Dinamizmi i qënësishëm i shtyn idealet e njohjes, njohurisë dhe shkencës në caqet e tyre. Në krahun tjetër, ai nuk inkurajon një fideizëm të kulluar i cili duhet të përjashtojë hulumtimet racionale nga besimet fetare.

Cilat janë pasojat e këtij kuptimi mbi shqytërimin e ateizmave që u muarën si motiv në fillim? Po të marrim si të mirëqenë se diskutimi është rreth standarteve racionale, ne na lejohet t'i konisderojmë standartet e një racionaliteti të kulluar empiriko-shkencor si të padrejtë dhe të tepërt, pikërisht sepse ato nuk shkojnë aq larg me besimet fetare të të gjitha llojeve janë gjithashtu të paafta ta bëjnë këtë. Po të marrim si të mirëqenë se bëhet fjalë për mbisundimin e një botëkuptimi të caktuar – gjegjësisht të atij natyralist – ne mund t'i referohemi kornizës së bindjeve të një botëkuptimi duke shtruar pyetjen se cilat përvoja do të mund të kishin përfutur një botëkuptim të pastër natyralist dhe si ndryshojnë këto përvoja nga eksperiencat ekzistenciale dhe fetare që kanë arritur kornizën dhe rrjetën e besimeve fundamentalisht fetare.

Përktheu: Arjol Guni

Shënime

{1} shiko veçanërisht **R. Dawkins**, *Der Gotteswahn* (Berlin 2007); **Ch. Hitchens**, *Der Herr ist kein Hirte* (München 2007); D. C. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen* (Frankfurt 2008); **S. Harris**, *Das Ende des Glaubens* (Winterthur 2007).

{2} Në lidhje me diskutimin teologjik, shiko, *Wiederkehr des Atheismus? Fluch oder Segen für die Theologie*, redaktuar nga **M. Striet** (Freiburg 2008); **Th. Schärli**, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage u. Anmaßung*, në këtë revistë 226 (2008) 147-161. Në lidhje me diskutimin filozofik shiko, **P. Strasser**, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf* (München 2008).

{3} Shiko **B. Kanitscheider**, *Auf der Suche nach dem Sinn* (Frankfurt 1995); të një jtin dhe B. Dessau, *Von Lust u. Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung* (Frankfurt 2000).

{4} Shiko A. u. **J. C. McGrath**, *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins u. den atheistischen Fundamentalismus* (Aslar 2007).

{5} Shiko **J. F. Haught**, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville 2008).

{6} Shiko të një jtin, *Christianity and Science. Toëard a Theology of Nature* (Maryknoll 2007).

{7} Shiko të një jtin, *God after Darwin. A Theology of Evolution* (Boulder 2000); I një jti: *Deeper than Darwin. The Prospect of Religion in the Age of Evolution* (Boulder 2003).

{8} Në lidhje me formulimin paralel të pyetjes dhe në lidhje me të pozicionuarit e këtyre alternativave shiko **F. Ricken**, Von Hume zu Augustinus – Wege der analytischen Religionsphilosophie, në : Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, redaktuar nga **G. Kruck** (Mainz 2003) 177-195; shih gjithashtu **A. Kreiner**, Formen analytischer Rationalität, në : në të njëjtin libër 197-212. Në lidhje me disa detaje historike dhe fetarofilozofike sa i përket këtyre strategjive shiko **M. Laube**, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Berlin 1999); në lidhje me një vëzhgim të përgjithshëm shiko **A. Loichinger**, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie u. Theologie, 2 vëllime të pjesëshme (Neuried 1999); **W. Löffler**, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2006).

{9} Në lidhje me një ndarje të krahasueshme shiko **Th. M. Schmidt**, Objektivität u. Gewißheit. Vernunftmodelle u. Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart, në : Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, redaktuar nga **E. J. Bormann** u. **B. Irlenborn** (Freiburg 2008) 199-217.

{10} shiko **R. B. Braithwaite**, An Empiricist's View on the Nature of Religious Belief (Folcroft 1977).

{11} Shih Rush Rhees on Religion and Philosophy, redaktuar nga **D. Z. Phillips** (Cambridge 1997); **R. Rhees**, Discussions of Wittgenstein (Bristol 1996).

{12} Shih **D. Z. Phillips**, Religion and Wittgenstein's Legacy (Aldershot 2005); i njëjti, Religion and Understanding (Oxford 1967); i njëjti, Religion Without Explanation (Oxford 1976); i njëjti, Belief, Change, and Forms of Life (Basingstoke 1986).

{13} Shiko të njëjtin dhe **K. Nielsen**, Wittgensteinian Fideism? (London 2005).

{14} Shiko **St. Evans**, Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account (Grand Rapids 1998).

{15} Shiko **P. Helm**, Faith and Understanding (Grand Rapids 1997).

{16} Shiko **R. Swinburne**, Faith and Reason (Oxford 2005).

{17} Shiko të njëjtin, Die Existenz Gottes (Stuttgart 1984); Anglisht: The Existence of God (Oxford 2004).

{18} Shiko të njëjtin, An Introduction to Confirmation Theory (London 1973).

{19} Shiko **R. Dawkins**, Der blinde Uhrmacher: Warum die Erkenntnisse der Evolutionstheorie bezeugen, daß das Universum nicht durch Design entstanden ist (München 2008).

{20} Shiko **P. Strasser**, Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie (München 2006).

{21} Rreth këtu shiko **Th. Schärfl**, Erfahrung, Exerzitium, Autorität u. Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwörtung für religiöse Überzeugungen, in: Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft (shërimi 9) 132-173, 134f.

{22} Për një kuptim më të thellë shiko **Th. Schärli**, Gotteserfahrung denken, në kë të revistë 225 (2007) 444-456.

{23} Rreth kë saj në të rë si, shiko të një jtin: Eährheit u. GewiÙheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens (Kevelaer 2004).

{24} Për një analizë të detajuar shih, **Th. Schärli**, Was sind religiöse Überzeugungen?, në : Was sind religiöse Überzeugungen?, redaktuar nga **H. Joas** (Göttingen 2003) 11-46.

{25} Shiko **Th. Schärli**, Was heißt es, überzeugt zu sein? Anmerkungen zur rationalen Verantöortung für religiöse Überzeugungen, në : ThPh 79 (2004) 201-218.

{26} Ibid (shë nimi 21) 143 dhe vazhdimi.

{27} Ndonë se teologjitë dialektike kanë tronditur seriozisht kë të concept, në teologjinë protestante ekziston ende pikë pamja e cila miqë sish merr te Schleiermacher dhe krahas tij një koncept të fesë që ë shtë l mbarsur me ideale. Në lidhje me kë të diskutim shiko **R. R. Niebuhr**, Schleiermacher on Christ and Religion (London 1965); **Karl Barth**, The Theology of Schleiermacher. Leksione në Göttingen, semestri dimë ror 1923/24, redaktuar nga **D. Ritschl** (Grand Rapids 1982). Në lidhje me të pë r qafuarit e traditë s së Schleiermacher dhe të asaj idealiste shih **U. Barth**, Gott als Projekt der Vernunft (Tübingen 2005); i një jti: Religion in der Moderne (Tübingen 2003); **G. Wenz**, Religion. Aspekte ihres Begriffs u. ihrer Theorie in der Neuzeit (Göttingen 2005).

{28} Shiko **F. Schleiermacher**, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, redaktuar nga **R. Otto** (Göttingen 82002) 50-55.

{29} Shih Ricken (note 8) 177f.

{30} Shih veçanë risht **J. Hick**, Faith and Knowledge (London 1957) 177 f.

{31} Në lidhje me formulimin e kë saj pyetjeje shih **F. Kambartel**, Die Vernunft u. das Allgemeine. Zum Verständnis rationaler Sprache u. Praxis, në : Die eine Vernunft u. die vielen Rationalitäten, redaktuar nga **K.-O. Apel** u. **M. Kettner** (Frankfurt 1996) 58-72.

{32} Shiko **M. Kettner**, Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft, në : Die eine Vernunft (shë nimi 31) 424-464.

{33} Për një analizë të imtë sishme shih antologjinë Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, redaktuar nga **Th. Schmidt** (Würzburg 2008).

{34} Shiko Schärli (shë nimi 21) 154-160.

Shën.përkth.

a. Kulturkampf – konflikti i shekullit të 19 ndërmjet qeverisë gjermane dhe kishës katolike, sidomos në lidhje me shkollimin.

Fideizëm – doktrina sipas së cilës njohja varet nga besimi apo zbulesa hyjnore.

Ozmotik- proçesi i asimilimit të pavetëdijshtëm të ideve apo njohurive

Date Created

13/10/2014

Author

thomas-schartl