Miti i dhunës fetare: Një analizë kritike

Description

William T. Cavanough

The Hellen Kellogg Institute for International Studies,

University of Notre Dame, Mars 2004

Abstrakt

Kjo ese shqyrton argumentet se feja është e prirur për dhunë dhe konstaton se ato janë inkoherente. Ato janë inkoherente ngaqë nuk gjejnë në mënyrë konsistente shtegdalje për të bërë dallimin e fetares nga sekularja. Pas ekspozimit të arbitraritetit të këtyre argumenteve, eseja vazhdon të shqyrtojë pse argumentet e tilla janë aq të përhapura. Hipoteza e parashtruar është se argumentet e tilla janë prevalente, ngase, teksa ato delegjitimojnë llojet e caktuara të dhunës, ato legjitimojnë llojet të tjera të dhunës, domethënë dhunën e ushtruar në emër të sekulares, shteteve dhe idealeve Perëndimore. Argumentet e tilla sanksionojnë nga njëra anë një dikotomi të prezumuar mes formave të kulturave joperëndimore, veçanërisht ato muslimane, të cilat – pasi nuk janë mësuar ende t'i privatizojnë çështjet e besimit – janë absolutiste, përçarëse, irracionale, dhe kulturës perëndimore nga ana tjetër, e cila është gjoja modeste në pretendimet e saja për të vërtetën, unifikuese dhe racionale. Thënë shkurt, dhuna e tyre është fanatike dhe e pakontrolluar; Dhuna jonë është e kontrolluar, e arsyeshme, dhe shpeshherë, për fat të keq, e domosdoshme për ta frenuar dhunën e tyre.

Ideja se feja shkakton dhunë është një nga mitet më prevalente në kulturën Perëndimore. Që nga studentët e vitit të parë e deri tek komentuesit e mediave, mbizotëron pikëpamja se feja, edhe nëse nuk shkakton drejtpërdrejt dhunë, është të paktën një faktor i rëndësishëm që ka kontribuar në një numër të madh konfliktesh përgjatë historisë njerëzore. Studimet akademike të fesë dhe dhunës duket se e mbështesin këtë qëndrim, dhe kësisoj provat dalin të pakundërshtueshme. Sakrificat e gjakut ishin që nga lashtësia. Luftërat e shenjta, kryqëzatat, inkuizicionet dhe masakrat kanë shënuar sjelljen fetare. Fetë ishin përfshirë në përhapjen e imperializmit evropian. Feja ka legjitimuar shtypjen e të varfërëve dhe grave.[1] Strukturat shtypëse politike dhe ekonomike janë parë si diçka që vinin nga vullneti hyjnor. "Pra feja ishte e implikuar në ruajtjen e strukturave sociale të dhunës që nga të dhënat

më të hershme historike."[2] Sot, gatishmëria e klerit për ta bekuar çdo luftë ku përfshihen Shtetet e Bashkuara është provë e mëtejme e prirjeve të dhunshme të fesë.[3] Shto këtu terrorizmin e fundamentalistëve muslimanë dhe grupeve të tjera fetare, dhe provat kundër fesë dalin bindëse. Thënë shkurt, siç shkruan një studiues i feve, "faktet brutale të historisë së feve imponojnë realizimin e zymtë të gërshetimit të fesë dhe dhunës: dhuna, e mbështjellur me petkun fetar, ka hedhur vazhdimisht një magji mbi fenë dhe kulturën, duke joshur kështu një numër të pafund njerëzish të "ndershëm" – nga fshatarë të pashkolluar deri tek priftërinjë të ditur, predikuesë, dhe profesorë – në vallen e saj shkatërruese."[4] Megjithatë, ajo që nënkuptohet me "fe" s'është aspak e qartë. Autori i citatit të mësipërm, në librin me titull *Revelation, the Religions, and Violence* jep një përkufizim të dhunës, por jo përkufizim të fesë apo besimeve, pavarësisht qendërsisë së konceptit të argumentit të tij. Ashtu si në citatin e mësipërm, "feja", në këtë tekst ndonjëherë bëhet "fe dhe kulturë" por pa shpjeguar se çfarë e dallon njërin term nga tjetri, nëse ka ndonjë dallim.[5] Ky lloj ngatërrimi është bërë normë. Argumentet në shqyrtim e sipër përpiqen ta ndajnë kategorinë e quajtur "fe", e cila është e prirur për dhunë ngase është absolutiste, përçarëse, dhe joracionale, nga ajo "sekulare", apo jofetare, një realitet që është më pak i prirur për dhunë, sepse, siç rëndom mendohet, ajo është më pak absolutiste, më unifikuese, dhe më racionale. Siç do të shohim më poshtë, argumente të tilla rrënohen posa t'u nënshtrohen shoshitjeve, për shkak se ato ngrihen mbi një dikotomi inkoherente fetare/sekulare. Pyetjes "A shkakton feja dhunë?" nuk mund t'i japësh përgjigje pozitive apo negative. Pyetja e presupozon një koherencë të cilën koncepti "fe" nuk e ka. Përballë kemi një gamë ideologjish, praktikash, dhe institucionesh – Islami, Marksizmi, kapitalizmi, Krishterimi, nacionalizmi, Konfuçianizmi, amerikanizmi, Judaizmi, shtet-kombi, liberalizmi, Shinto, sekularizmi, Hinduizmi, dhe kështu me radhë, të cilat dihet mirëfilli se mbështesin dhunën në rrethana të caktuara. Një shqyrtim i kujdesshëm i secilit varietet dhe kushteve empirike nën të cilat secili prej tyre mbështet dhunën do të ishte i frytshëm dhe i domosdoshëm. Por ajo që është e pafrytshme është përpjekja për ta ndarë listën e mësipërme në fenomene "fetare" dhe "sekulare", për të pohuar më pas se të parat janë më të prirura për dhunë. Siç do të shohim në vijim, një ndarje e tillë është arbitrare dhe e paqëndrueshme qoftë në baza teorike qoftë në ato empirike. Nëse argumentet e tilla janë aq të brishta, atëherë, përse ato janë aq të përhapura? Hipoteza ime është se ato janë dobiprurëse. Argumenti se feja shkakton dhunë është i shumëpërhapur, ngase, teksa ai delegjitimon disa lloje të caktuara të dhunës, ai legjitimon llojet të tjera të dhunës, domethënë, dhunën e ushtruar në emër të sekulares, idealeve Perëndimore. Argumenti se feja shkakton dhunë sanksionon nga njëra anë një dikotomi midis formave të kulturës joperëndimore, në veçanti asaj muslimane, të cilat – pasi ende nuk janë mësuar t'i privatizojnë çështjet e besimit – janë absolutiste, përçarëse dhe irracionale, dhe në anën tjetër kulturës Perëndimore, e cila është modeste në pretendimet e saja për të vërtetën, unifikuese, dhe racionale. Kjo dikotomi, ky botëvështrim i "përplasjes së qytetërimeve", nga ana tjetër mund të përdoret për ta legjitimuar përdorimin e dhunës ndaj atyre me të cilët është e pamundur të gjykohet arsyeshëm sipas kushteve tona. Thënë shkurt, dhuna e tyre është fanatike dhe e pakontrolluar; dhuna jonë është e kontrolluar, e arsyeshme, dhe shpeshherë, për fat të keq, është e domosdoshme për ta frenuar dhunën e tyre.

Do të fillojë duke shqyrtuar disa nga argumentet më të njohura akademike se feja është e prirur për dhunë, dhe të tregojë se si argumentet e tilla janë të paqëndrueshme. Më pas do të shqyrtojë disa nga përdorimet ideologjike të argumentit. Unë nuk sugjeroj që argumentet se feja shkakton dhunë janë ndërtuar qëllimisht për synime imperialiste. Në vend të kësaj, unë sugjeroj – siç vënë në pah Timothy Fitzgerald, Richard King, Russell Mccutcheon dhe të tjerët se zhvillimi i konceptit "fe" është i lidhur me kolonializmin evropian – prandaj argumenti se feja shkakton dhunë vazhdon t'i krijoj terren promovimit të ideologjive që favorizojnë kulturën perëndimore kundrejt asaj të tjetrit tonë joperëndimor, që është gjoja më pak racionale.

Kategoritë e Argumenteve

Viteve të fundit kam lexuar çdo version akademik të argumentit se feja shkakton dhunë që e kam gjetur ndër disiplina të ndryshme. Për qëllime tona, "feja shkakton dhunë" është thjeshtuar. Askush, me sa di unë, nuk argumenton se prania e fesë domosdoshmërisht prodhon gjithmonë dhunë. Përkundrazi, argumentet tilla e shohin fenë *të prirur* veçanërisht për dhunë, ose si një faktor i rëndësishëm dhe i veçant ndër fatktorë të tjerë që shkaktojnë ose kontribojnë në përkeqësimin e dhunës.

Fuqia e të gjitha argumenteve buron nga një konkluzion: feja në përgjithësi është *më e prirur* për të shkaktuar ose përkeqësuar dhunën sesa fenomene jofetare, ose "sekulare". Po të mos ishte kështu, atëherë nuk do të kishte kuptim që feja të veçohej për prirjen e saj të veçantë ndaj dhunës. Ky konkluzion është zakonisht i padeklaruar, megjithatë: rrallë bëhet ndonjë përpjekje për t'i krahasuar ideologjitë fetare kundrejt atyre jofetare dhe predispozitat e tyre përkatëse ndaj dhunës.

Argumentet që kam shqyrtuar mund të ndahen në tri kategori disi të ndërfutura: feja shkakton dhunë për shkak se ajo është 1) absolutiste, 2) përçarëse, dhe 3) pamjaftueshëmërisht racionale. Shumica e autorëve mbi këtë temë i referohen më shumë se një kategorie të argumenteve, meqenëse shumica përpiqen ta paraqesin njërin prej tyre. Në vijim, do ta shqyrtojë secilin prej tyre duke përdorur punimin e një autori si përfaqësues për secilin. Do të sjellë më shumë shembuj, nëse hapësira më lejon këtu. Për momentin, një përfaqësues i shquar i njërës prej tri kategorive të mësipërme do të mjaftonte. Autorët e përzgjedhura janë disa nga zërat më me ndikim në fushën e studimeve të fesë dhe dhunës, ngaqë ata përfaqësojnë me të drejtë boshtin e argumentit.

- **Feja është absolutiste**

Në një ese të titulluar "The Non-Absoluteness of Christianity", teologu pluralist John Hick ngreh padi kundër veçantisë dhe zbulesës përfundimtare (ultimacy) të Jezu Krishtit që i nxit të krishterët në dhunë kundër hebrenjve në Evropë dhe jo të krishterëve në Botën e Tretë. Pretendimet për patejkalueshmërinë e shpalljes krishtere vetëm se çojnë në trajtimin e jo të krishterëve si inferior, që kanë nevojë për kolonizim për t'i ngritur idhujtarët fatzi në të njëjtin nivel si të krishterët e iluminuar evropianë.[6] Hick e bën të qartë se kjo nuk është një dinamikë unike e Krishterimit, por është endemike te feja si e tillë. "Duhet shtuar në këtë pikë se pretendimet e feve të tjera për vlefshmëri absolute dhe superioritet konsekuent kanë dhënë po ashtu të njëjtën natyrë njerëzore, kanë shenjtëruar agresionin e dhunshëm, eksploatimin, dhe jotolerancën. Një studim i përbotshëm dhe i historisë së gjatë të efekteve të dëmshme të absolutizmit fetar do të nxjerrte materiale nga pothuajse çdo traditë … "[7] Problemi është i fesë si e tillë, dhe jo vetëm i Krishterimit, sepse ai është vetëm një specie e gjinisë së "feve", secila prej të cilave orbiton në atë që Hick në mënyra të ndryshme e quan "Realitetin më të Lartë", "më i Larti" ose "i Vërtet." Mësimet e Jezu Krishtit, Budas, Muhamedit, etj,

shkonin në mënyra të ndryshme drejt të njëjtës qendër. Sipas Hick, ky është një tundim i vazhdueshëm për ta ngatërruar mjetin për qëllim, planetet me diell, për ta absolutizuar atë që është thjesht relative me Realitetin Transcendent. Ky tundim për nga natyra është një tundim drejt dhunës. Hick mbron atë që ai e quan "Revolucion Kopernikan", në të cilën fillojmë të shohim se feja e dikujt nuk zë vendin qendror, por fetë e ndryshme të botës në fakt orbitojnë rreth Realitetit më të Lartë.[8] Hick shkruan bukur shumë në lidhje me njohjen e pluralizmit dhe diversitetit të feve. Në të njëjtën kohë, ai rrënjësisht relativizon veçantinë e çdo feje, duke tentuar që secilën prej tyre, pavarësisht dallimeve, ta fus në një thes. Hick është i bindur se, gjatë gjithë historisë, "feja ka qenë pothuajse dimension universal i jetës njerëzore".[9] Por ç'është feja? Në librin e tij të vitit 1973 *God and the Universe of Faith*, Hick propozon një "përkufizim të fesë si një kuptim ndaj universit, së bashku me mënyrën e përshtatshme të jetesës brenda tij, i cili përfshin referencë përtej botës natyrore, drejt Zotit apo zotave, drejt Absolutes, drejt një procesi apo rendi transcendent." Sipas Hick, ky përkufizim përfshin besimet teiste si Krishterimi, Islami, Hinduizmin teist, besimet joteiste si Budizmi Theravada dhe Hinduizmin joteist. Hick pohon me bindje se ky përkufizim përjashton sistemet "natyraliste" të besimit siç janë komunizmi dhe humanizmi.[10] Mirëpo në librin e tij të vitit 1989 *An Interpretation of Religion*, Hick më nuk është aq i sigurt se mund të vizatoj vija të mprehta mes asaj çfarë është dhe çfarë nuk është fe. Ai duket përnjëherësh i vetëdijshëm për debatin në rritje e sipër mes dijetarëve në është termi "fe" i dobishëm apo duhet flakur tërësisht.[11] Hick pranon vështirësinë e skajshme për të vendosur nëse Konfuçianizmi, Budizmi Theravada dhe Marksizmi duhet quajtur fe; asnjëra nuk ka hyjni, por të gjithë kanë të përbashkëta disa karakteristika të cilat normalisht konsiderohen "fe."[12] Hick përpiqet ta zgjidh këtë problem duke iu drejtuar metaforës së Ludwig Wittgenstein të "ngjashmërisë familjare." Aktivitetet e ndryshme i quajmë "lojra" sepse çdo pjestar i grupit ka të paktën një karakteristikë të përbashkët me një pjestar tjetër të grupit, edhe pse nuk ekziston një karakteristikë apo "esencë" e përbashkët për të gjithë pjestarët që do t'i shënonte ato si lojra. Po kështu, "fetë" janë një "vazhdimësi komplekse e përngjasimeve dhe dallimeve."[13]Kjo na ndihmon deri diku, thotë Hick, por ende kemi "nevojë për një pikënisje nga e cila do të fillonim ta hartonim këtë varg fenomenesh." Hick sugjeron konceptin e Tillich të "shqetësimit të mbramë" ("ultimate concern") si pikënisje. "Objektet, praktikat dhe besimet fetare kanë një rëndësi të thellë për ata për të cilët ato shihen si fetare; ato janë të rëndësishme jo vetëm në kuptimin e menjëhershëm, në të cilën ai mund të duket i rëndësishëm për ta përfunduar me saktësi një fjali të filluar, ose për t'iu përgjigjur telefonit kur ai cingëron, por të rëndësishme në një kuptim më të përhershëm dhe qenësor."[14] Hick kësisoj mund ta vë "besimin sekular të Marksizmit si kushëri goxha i largët i lëvizjeve të tilla si Krishterimi dhe Islami, me të cilat ai ka të përbashkëta disa karakteristika (siç janë botëvështrimi gjithëpërfshirës, me shkrime të shenjta, eskatologji, shenjtorë, dhe një pretendim total moral) porse i mungojnë të tjerat (si besimi në një realitet transcendent hyjnor)."[15] Pasi ta ketë "zgjidhur – ose ndoshta shpërbërë – përkufizimin e 'fesë'," Hick deklaron se dijetarët janë të lirë të përqendrojnë vëmendjen e tyre në çfarëdo tipari të fesë që atyre u intereson. Hick fokusohet te "besimi në transcendenten," edhe pse ai shton nxitimthi se ky nuk është thelbi i fesë, ngaqë koncepti i "ngjashmërisë familjare" i eliminon esencat. Një nga meritat e konceptit të "ngjashmërisë familjare", thotë Hick, është se ai lë të hapur mundësinë e feve për të mos pasur besim në transcendenten; nuk është e nevojshme që të përdoret "besimi në transcendenten" si një test lakmusi për të përcaktuar se çfarë është dhe çfarë nuk është fe.[16] Në njërën anë, Hick me të drejtë i vëren të metat në orvatjet e tij për ta izoluar thelbin e fesë, dhe në këtë mënyrë e hap derën për të parë se nuk ka asnjë kategori të vetme kuptimplote sipas së cilës do të grupoheshin gjerësisht fenomene të ndryshme si Krishterimi dhe Konfuçianizmi pa përfshirë edhe shumë institucione dhe ideologji të tjera – Marksizmin, nacionalizmin, fanatizmin e futbollit – e që do ta bënte kategorinë të pakuptimtë. Nga ana tjetër, Hick, megjithatë, vazhdon të bënë dallim mes institucioneve kulturore që janë "fetare", dhe atyre që janë

jofetare ose “sekulare”. Marksizmi, për shembull, identifikohet vazhdimisht si një fenomen “sekular”, edhe pse Hick i cakton atij statusin e “kushëririt të largët” në kuadër të familjes së zgjeruar të feve.[17] Marksizmi, thotë Hick, nuk hynë në “fe” kur flitet për “antarët më qendror të familjes fetare”, por përfshihet në të “kur flitet më gjerësisht.”[18] Megjithatë, Hick nuk jep ndonjë kriter për ta dalluar qendroren nga periferikja. Pse Konfuçianizmi dhe Budizmi Theravada hyjnë në grupin e elitës qendrore të “feve botërore”, ndërsa Marksizmi përjashtohet? Është e pamundur të bëhet një dallim i tillë ndërmjet feve të vërteta dhe njëfar kushëririt të largët fetar por që është vërtetë sekular pa identifikuar një sërë karakteristikash si qendrore ose thelbësore për konceptin e fesë, e cila do të na kthehente në esencializëm të cilit teoria e “ngjashmërisë familjare” tenton t’i shpëtoj. A do të ishte e drejtë që një familje t’i identifikonte disa kushërinj si qendror dhe të tjerët si periferik? Këtë do ta bëja vetëm duke privilegjuar ndonjë pikëpamje timen të caktuar. Familja ime e ngushtë është, natyrisht, qendrore për mua, por kushërinjtë e mi, që rrallë i shoh, duken periferik. Sado që mua më duket e papranueshme, kushërinjtë e mi ndoshta mendojnë për veten e tyre si më qendror, kurse për mua, në qoftë se mendojnë ndonjëherë për mua, vetëm kur flitet për familjen e gjerë. Ky lloj paragjykimi subjektiv depërton pashmangshëm në analizën e Hick. Dilema e tij është kjo: në qoftë se ai e përkufizon “fenë” ngushtësisht do të përjashtoheshin ideologjitë dhe fenomenet që ai dëshiron t’i përfshijë, siç është Konfuçianizmi; në qoftë se ai e përkufizon “fenë” gjerësisht, aty do të përfshiheshin ideologjitë dhe institucionet që ai dëshiron t’i përjashtoj, siç është Marksizmi. Zgjidhja e tij konsiston në përpjekjen e tij për ta shpërbërë problemin e përkufizimit. Nëse ai e bën këtë vazhdimisht, atëherë, dallimi midis fetares dhe sekulares tretet gjithashtu; të gjitha llojet e shqetësimeve mund të jenë shqetësime qenësore (“ultimate concern”). Pa një dallim të qartë midis asaj se çfarë është dhe çfarë nuk është fetare, çdo argument që feja në vetvete (*per se*) shkakton ose nuk shkakton dhunë bëhet pashpresshëm arbitrar. Pse të përqëndrohet vëmendja jonë, për shembull, në dhunën e “fundamentalizmave” muslimane dhe të krishtere dhe jo në tmerret monumentale që shkaktoi Marksizmi dhe nacionalizmi në shekullin e njëzetë, në qoftë se të gjithë i përkasin familjes së zgjeruar të “shqetësimeve qenësore”? Dikush mund ta injorojë këtë të fundit vetëm në mënyrë arbitrare duke i shkartisur ato në një kategori periferike të ideologjive “sekulare”, tendencat e të cilave për absolutizëm në këtë mënyrë do të minimizoheshin. Çështja nuk është se dhuna e të krishterëve dhe e muslimanëve nuk ekziston, ose atë duhet injoruar dhe justifikuar. Çështja është se dikotomia fetare/sekulare që operon në kuadër të argumentit “feja shkakton dhunë” në mënyrë arbitrare e përqendron vëmendjen tonë te njëfar lloj dhune – ajo që etiketohet “fetare” – dhe e shpërqendron atë nga të tjerat – ato që etiketohen “sekulare”. Për shembull, kur Hick dënon të këqijat e kolonializmit evropian ndaj popujve joperëndimorë, ai përqëndrohet në zellin misionar të krishterë dhe e kapërcen në heshtje rolin e luajtur nga ideologjitë “sekulare” si kapializmi dhe nacionalizmi.

- **Feja është përçarëse**

Punimi i sociologut Mark Juergensmeyer është ndoshta më i njohuri në erudicionin bashkëkohor mbi çështjen e fesë dhe dhunës. Libri i tij më i detajuar mbi këtë temë *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* u botua i përditësuar me një parathënie të re pas sulmeve të 11 shtatorit 2001. Juergensmeyer pandeh se “Feja duket të jetë e lidhur me dhunën praktikisht kudo.”[19] Ai pohon se kjo është e vërtetë në të gjitha traditat fetare, dhe gjithmonë ka qenë kështu.[20] Por ai nuk mendon se kjo është rravgim. “Përkundrazi, unë kërkoj për shpjegime tek forcat aktuale të gjeopolitikës dhe tendosjen e dhunës që mund të gjendet në nivelet më të thella të imagjinatës fetare.” [21] Mandej argumenti ndërtohet mbi një kombinim të vrojtimeve empirike rreth disa sjelljeve të dhunshme kundër globalizimit në njërën anë, dhe mospajtimeve të mëdha rreth esencës tejhistorike të fesë në anën tjetër. Për këtë të fundit, Juergensmeyer përdor elementet e argumenteve që e shohin

natyrën e fesë si absolutiste dhe joracionale, por ai përqendrohet në prirjen e fesë për t'i ndarë njerëzit në miq dhe armiq, të mirë dhe të këqij, ne dhe ata. Më konkretisht, imazhet fetare të luftës dhe transformimit – ose "lufta kozmike" – kanë një tendencë për të nxitur dhunë kur të transferohen në konflikte të "botës reale" duke "satanizuar" tjetrin dhe duke përjashtuar kompromisin apo bashkëjetesën paqësore. Pjesa e parë e librit të Juergensmeyer përbëhet nga raste studimore të dhunës që ai e konsideron dhunë fetare. Bombarduesi i klinikës së abortit, Timothy McVeigh, protestantët dhe katolikët në Belfast, sionistët, fundamentalistët muslimanë, militantët sikë, dhe Aum Shinrikyo japoneze të gjitha futen nën mikroskop për ekzaminim. Ky seksion është plotë intervista interesante dhe vrojtime empirike. Juergensmeyer kryen një punë të mire, ai mundohet të jetë sa më i drejtë ndaj subjekteve të tij duke i lejuar ata t'i paraqesin pikëpamjet e tyre. Në pjesën e dytë të librit, Juergensmeyer përpiqet të shpjegoj logjikën themelore të dhunës fetare. Ai fillon duke përshkruar veprimet e këtyre grupeve si "dhunë spektakolare". Aktet e tyre janë "qëllimisht intenzive dhe të gjalla", "të egëra", "qëllimisht të ekzagjeruara" dhe "nxisin me keqdashje zemërim"[22] Juergensmeyer dëshiron të bëj dallime mes akteve të dhunës të kryera për qëllime utilitare dhe atyre, qëllimi kryesor i së cilave është simbolikja. "Mund ta imagjinoj një linjë me 'strategjiken' nga njëra anë dhe 'simboliken' në anën tjetër, me akte të ndryshme të terrorizmit të vendosura në mes." Pengmarrja e ambasadës japoneze në Peru të vitit 1997 do të ishte më pranë "anës strategjike, politike" ndërsa sulmi me gaz nga Aum Shinrikyo në vitin 1995 do të ishte më pranë "anës simbolike, fetare"[23]Një gjë që e dallon dhunën fetare nga dhuna sekulare është tendenca e të parës për të ndjekur caqe simbolike – të përkufizuara si ato "që synojnë të ilustrojnë apo i referohen diçkaje përtej caqeve të tyre të atypëratyshme" – në vend të atyre me vlera strategjike afatgjate. Si të tilla, aktet e dhunës fetare mund të "analizoheshin si çdo simbol, ritual, apo dramë tjetër e shenjtë."[24] Kjo përpjekje për ta dalluar dhunën fetare nga dhuna politike sekulare mbi aksin simbolikja/strategjikja fillon të thërrmohet gjatë rrjedhës së vet analizës së Juergensmeyer, ngaqë atij i duhet ta pranoj natyrën simbolike të politikës. Për shembull, Juergensmeyer thekson se aktet simbolike në fakt mund ta dobësonin pushtetin e një qeverie sekulare. "Për shkak se pushteti është kryesisht një çështje e perceptimit, deklaratat simbolike mund të çojnë në rezultate konkrete."[25] Këtu Juergensmeyer dëshiron ta ruaj dallimin e tij midis simboliko-fetares dhe real-politikës, por e humb lojën duke e pranuar se pushteti i "i vërtetë" në masë të madhe mbështetet "thjeshtë" në perceptim. Po ashtu, ai i referohet veprës së Pierre Bourdieu mbi pushtetin dhe simbolin, nga i cili shkëput se "jeta jonë publike formësohet nga simbolet po aq sa nga institucionet. Për këtë arsye, aktet simbolike – "ritet e institucionit' – na ndihmojnë në demarkimin e hapësirës publike dhe na tregojnë se çfarë është kuptimplote në botën sociale."[26] Në vend se të konkludoj, sikundër bën Bourdieu, se politikja mund të jetë po aq simbolike sa edhe fetarja, Juergensmeyer konkludon se "rituali publik ka qenë tradicionalisht sferë e fesë, dhe kjo është një nga arsyet pse dhuna me spektakël u shkon për shtati aq natyrshëm aktivistëve me sfond fetar."[27] Përballë provave se jo vetëm feja, por edhe politika është simbolike, Juergensmeyer duket të pohon se çdo gjë që është simbolike rreth politikës duhet të jetë brenda kompetencave të fesë. Argumenti luhatet mes të thënit në mënyrë eksplicite "feja përdor simbolizëm" dhe të thënit në mënyrë implicite "në qoftë se është simbolike, ajo duhet të jetë fetare." Argumenti i Juergensmeyer do të ishte shumë më i qartë në këtë kapitull sikur ai ta hiqte termin "fe" dhe t'i rrekej analizimit të fuqisë simbolike të dhunës. Me këtë, në mesin e leverdive të tjera, pamja e bombarduesit serik në këtë kapitull do të jepej e shpjegueshme. Bombarduesi i Universitetit dhe Linjës Ajrore (Unabomber) përdoret për ta ilustruar mënyrën se si dhuna simbolike sot kërkon ekspozim në media, pavarësisht nga fakti se Bombarduesi i sipërpërmendur duket të mos ket asnjë lidhje me ndonjë grup apo ide që Juergensmeyer do ta konsideronte fetare. Pasi Juergensmeyer ka bërë dallimin mes simbolikes dhe strategjikes, ai vazhdon të analizojë zemrën e universit simbolik të luftëtarit fetar: nocionin e "luftës kozmike." "Ajo që e bën

dhunën fetare në veçanti të egër dhe të pamëshirshme", është se ajo vë konfliktet e kësaj bote në një kontekst "tejtokësor" të "betejave të mëdha të së kaluarës legjendare" dhe luftrave mes të mirës dhe të keqes.[28] Ajo që është thelbësore për fenë është drama e madhe e vënies së rendit gjatë kaosit dhe së keqes. Konfliktet politike tokësore – pra ato "më racionale", siç janë ato rreth tokës[29] – janë të një karakteri krejtësisht të ndryshëm sesa ato në të cilat synimet ngrihen në përmasa kozmike. Pra nëse synimet janë të larta, "absolutizmi i luftës kozmike zor se bën kompromise," duke e rritur kësisoj intensitetin e dhunës.[30] Sipas Juergensmeyer, konfliktet me sa duket karakterizohen si luftë kozmike nën ndonjërën nga kushtet e mëposhtme: 1) "lufta perceptohet si mbrojtje e identitetit dhe dinjitetit themelor," 2) "humbja e luftës do të ishte e paimagjinueshme", dhe 3) "lufta është e bllokuar, ajo nuk mund të fitohet në kohë reale ose në kushte reale." Si shembull kur konflikti politik i kësaj bote shndërrohet në luftë kozmike, Juergensmeyer ofron konfliktin arabo-izraelit, i cili "nuk u konsiderua gjerësisht si luftë e shenjtë nga perspektiva e të dyja palëve deri në fund të viteve 1980."[31] Pra, mbajtja e nocionit të luftës kozmike të ndarë nga luftërat e rëndomta politike të kësaj bote është e vështirë ose e pamundur të arrihet sipas vet standardeve të Juergensmeyer. Çfarë ai thotë për luftën kozmike është praktikisht e padallueshme nga ajo që ai deklaron për luftën në përgjithësi:

Parë nga afër nocionin e luftës, njëri përballet me idenë e kundërshtisë dikotomike të një shkalle absolute … Lufta nënkupton një orvatje të dhunshme o-fitore-o-humbje kundër një armiku ndaj të cilit njëri supozon se është i vendosur ta shkatërroj. Kompromisi është i pamundur këtu. Vetë ekzistenca e kundërshtarit përbënë kërcënim, dhe pëderisa armiku të mos shkatërrohet ose frenohet, ekzistenca e tjetrit nuk mund të jetë e sigurt. Ajo që të lë përshtypje në lidhje me një qëndrim të tillë ushtarak është bindja ndaj pozicionit që njëri e merr dhe gatishmëria për ta mbrojtur atë, ose imponuar mbi të tjerët, madje deri në fund. Bindja e tillë e njërës palë mund të konsiderohet fisnike nga ata të cilët e simpatizojnë atë dhe e rrezikshme nga ata që nuk e simpatizojnë atë. Por as njëra e as tjetra nuk janë racionale.[32]

Lufta këput mundësinë e kompromisit, ajo në fakt siguron një justifikim për të mos u arritur ai. Me fjalë të tjera, "Lufta ofron një arsye për të qenë të dhunshëm. Kjo është e vërtetë edhe nëse mosmarrëveshjet e thella rreth çështjeve të kësaj bote nuk duket të sigurojnë një pozicion të tillë të pamëshirshëm."[33] Ndarja midis luftës së zakonshme (pra asaj tokësore sh.p.) dhe luftës kozmike duket se zhduket me po të njejten shpejtësi që ishte ndërtuar. Lufta vetë është një "botëvështrim"; me të vërtetë, "Koncepti i luftës sjellë kozmologji, histori, dhe eskatologji dhe ofron frej të kontrollit politik." [34] "Ashtu si ritualet e traditave fetare, lufta është një dramë pjesëmarrëse që ilustron – dhe kështu shpjegon – aspektet më të thella të jetës."[35] Këtu kemi lëvizur nga feja si një kontribuese e luftës te vetë lufta si një lloj praktike fetare. Nganjëherë Juergensmeyer e pranon vështirësinë e ndarjes së dhunës fetare nga dhuna e thjeshtë politike. "Pjesa më e madhe e asaj që e kam thënë në lidhje me terrorizmin fetar në këtë libër mund të aplikohet për format e tjera të dhunës politike – veçanërisht ato që janë me natyrë ideologjike dhe etnike."[36] Ky pranim ka rëndësi të madhe ngase e mënjanon çështjen se si do të dukej dhuna politike që *nuk është* ideologjike. Sidoqoftë, Juergensmeyer ofron një përmbledhje të asaj që e dallon dhunën fetare nga ajo sekulare. Së pari, dhuna fetare është "pothuajse ekskluzivisht simbolike, kryhet në mënyra jashtëzakonisht dramatike." Së dyti, dhuna fetare është e "shoqëruar me pretendime të forta të justifikimit moral dhe rezistencës së absolutizmit, e karakterizuar nga intensiteti i angazhimit të aktivistëve fetarë." Së treti, lufta kozmike është "jashtë kontrollit historik." Edhe pse disa ide sekulare siç është konflikti i klasave duken të ngjashme, ato mendohen të zhvillohen vetëm në rrafshin social dhe përbrenda historisë. Pra në Maoizëm, personat mund të ndahen nga rolet e tyre të klasave dhe të riedukohen. Në luftën kozmike, armiqtë satanik nuk mund të transformohen, ata duhet vetëm shkatërruar. Së katërti dhe së fundi, konfliktet sekulare përpiqen ta arrijn përfundimin

brenda jetës së pjesëmarrësve të tyre, kurse aktivistët fetarë mund të presin me qindra vite, madje edhe për përmbushje në ndonjë areal tejkohor. Së këndejmi, aktivistët fetarë nuk kanë nevojë të bëjnë kompromise për objektivat e tyre, e as t'i "përfillin ligjet dhe kufizimet e shoqërisë", kur ata janë duke "iu bindur një autoriteti më të lartë."[37] Këto katër përpjekje për ta ndarë fetaren nga sekularja mund të hedhën poshtë pothuajse duke përdorur vet fjalët e Juergensmeyer. Së pari, vetë Juergensmeyer thekson se i tërë terrorizmi, madje edhe ai i majtistëve dhe separatistëve të motivuar vetëm nga përfitime politike, ilustron "dhunën spektakolare."[38] Nuk ka asnjë arsye për të supozuar se separatistët baskë që vrasin policë apo hedhja e armëve bërthamore të Shteteve të Bashkuara mbi caqet civile në Japoni janë më pak simbolike apo dramatike sesa palestinezët muslimanë kur bombardojnë autobusët izraelit, apo bastisjet ndëshkuese izraelite në lagjet palestineze. Së dyti, siç u pa më sipër, vetë Juergensmeyer shkruan për absolutizmin e të gjitha luftërave. Sigurisht që luftërat e shtet-kombeve për qëllime gjoja të kësaj bote thurren me një retorikë të fortë të justifikimit moral dhe detyrës historike – jemi dëshmitarë të "Operation Infinite Justice" (Operacioni Drejtësia e Pafundme), emri i parë i ushtrisë amerikane për luftën në Afganistan. As nuk ka ndonjë justifikim për të menduar se përkushtimi i Marinës së Shteteve të Bashkuara – *sempre fidelis* –është më pak "intenziv" se ajo e një militanti të Hamasit, sikur një intensitet i tillë të mund të matej në çdo rast. Së treti, vetë fjalët e sipërcituara të Juergensmeyer tregojnë se lufta prodhon një përpjekje të dhunshme o-fitore-o-humbje kundër një armiku ndaj së cilit njëri është i vendosur ta shkatërroj. Në përplasjen e qytetërimeve që jemi duke e përjetuar, Pentagoni nuk duket më i interesuar në riedukimin e al-Kaides se kjo e fundit në riedukimin e Shejtanit të Madh. Së katërti dhe së fundi, përsëri me të vetë fjalët e Juergensmeyer, "Koncepti i luftës sjellë kozmologji, histori, eskatologji, dhe ofron frej të kontrollit politik." Udhëheqësit amerikanë kanë dhënë indikacione se "lufta kundër terrorizmit" do të zhvillohet për një kohë të pacaktuar në të ardhmen. Siç vë gjithashtu në dukje Juergensmeyer, lufta mbyll mundësinë e kompromisit. Ai nuk ofron asnjë dëshmi empirike se prania ose mungesa e besimit në një areal tejkohor ka ndonjë ndikim në gatishmërinë e dikujt për t'i shpërfillur konventat humane të sjelljeve në luftë. As besimi në një areal tejkohor, sipas vet standardeve të Juergensmeyer, nuk e dallon fenë nga jofeja; disa nga ato që shihen si "fe" për Juergensmeyer – shumica e traditave budiste, për shembull – nuk kanë besime të tilla. Në kapitullin rreth martirizimit, Juergensmeyer mbështetet tek punimi i antropologut dhe teoricienit letrar René Girard për të shpjeguar lidhjen ndërmjet fesë dhe dhunës. Juergensmeyer jep shumë sugjerime interesante rreth dhunës, simbolizmit dhe rendit shoqëror, por analiza e tij çalon nga termi "fe". Sipas Juergensmeyer, martirizimi është një formë e vetë-flijimit, dhe për këtë arsye lidhet me sakrificën, e cila është "forma më themelore e fetarisë." Në veprën e famshme të Girard mbi sakrificën, rivalitetet brendagrupore mbahen larg nga kërcënimi i koherencës së grupit duke e përqendruar agresionin e grupit te viktima flijuese. Juergensmeyer e pranon këtë analizë, por pohon, me *gjithë respektin* për Girard, se lufta është kontekst për sakrificë dhe jo anasjelltas. Lufta është dinamikë themelore që ruan identitetin e grupit duke ngritur antinomitë ne/ata, rend/kaos, e mira/e keqja, e vërteta/gënjeshtra. Veç kësaj, "Lufta … organizon historinë sociale në një rrëfim të persekutimit, konfliktit, dhe shpresës së shpengimit, çlirimit dhe pushtimit." Në fjalinë tjetër, megjithatë, kryefjala ndryshon nga "lufta" në përgjithësi në "luftë kozmike": "imazhi i përjetshëm dhe, me sa duket, i kudondodhur i luftës kozmike që nga kohët e lashta e deri më sot vazhdon t'i japë kuptimin e tyre riteve të sakrificës."[39] Juergensmeyer duket se e pranon që teoria e Girard – dhe korrigjimi që vet Juergensmeyer i bënë asaj – vlen edhe për shoqëritë në përgjithësi, madje edhe për ato gjoja sekulare.[40] Kuvendimi i sakrificës në luftë është endemik në shtet-kombet moderne; *dulce et decorum est pro patria mori*. Megjithkëtë, Juergensmeyer dëshiron ta identifikoj rolin social të luftës për ta pohuar rendin ndaj kaosit me "fe."[41] Përsëri, argumenti luhatet midis "feja kontribuon në dhunë që kuptohet në aspektin e simbolizmit" dhe "në qoftë se dhuna kuptohet në aspektin e simbolizmit, ajo duhet të jetë

fetare." Juergensmeyer do të mund ta ndërpriste këtë luhatje duke dhënë një përkufizim të fesë që do të ndihmonte në të dalluarit e saj nga simbolizmi në përgjithësi ose nga rituali i përgjithshëm publik, por ai s'ofron gjë. Kur ai raporton se Gerry Adams dhe udhëheqja e IRA-s e konsiderojnë kategorikisht luftën e tyre kundër britanikëve të jetë anti-koloniale, dhe jo fetare,[42] është e paqartë sipas standardeve të Juergensmeyer se si do të vendosnim për këtë pyetje. Juergensmeyer pandeh se ata katolikë të Irlandës që identifikuan fenë me Kishën nuk do ta mendonin luftën si fetare, "Por ata që e menduan fenë në kuptim më të gjerë, si pjesë e kulturës së një shoqërie, e panë pozicionin Republikan si një kryqëzatë fetare."[43] Nëse konflikti në Irlandën e Veriut bëhet vetëm konflikt fetar kur feja interpretohet si një dimension i papërcaktuar i kulturës në përgjithësi, atëherë duket se ngelemi mes dy zgjedhjeve: ose të rikonfigurohet libri si një ekspozitë e dimensioneve kulturore dhe simbolike të dhunës, ose, nëse diçka më specifike mendohet me "fe", të përkufizohet "feja" dhe të heqën të gjithë shembujt, siç është ai i Irlandës së Veriut, që nuk përshtaten me paradigmën më specifike. Për fat të keq, Juergensmeyer nuk rrah asnjërën nga këto dy rrugë për të dhënë sqarime. Po ta marrësh titullin e librit – *Terror in the Mind of God* – presësh që "feja" në mënyrë të veçantë tregon besimin në një Zot. Megjithatë, nga të tre figurat e dhëna në fotografitë poshtë titullit në ballinë të librit – Shoko Asahara lideri i Aum Shinrikyo, bombarduesi i Oklahoma City, Timothy McVeigh, dhe ideatori i terrorit, Osama bin Laden – vetëm ky i fundit pohon të besoj në një Zot. Aum Shinrikyo është një përzierje praktikash joteiste budiste, joga, taoiste dhe të tjera; McVeigh ishte një agnostik i vetëshpallur. Juergensmeyer megjithatë e identifikon McVeigh si një "kuazi-krishter" për shkak se ai kishte pasur disa kontakte me grupin e milicisë anti-qeveritare Christian Identity.[44]Edhe pse ai ishte agnostik, Juergensmeyer thotë se akti i McVeigh ishte "kuazi-fetar", për shkak të objektivit simbolik dhe se ishte vënë në kontekstin e një drame të madhe historike të qeverisë kundër popullit, robërisë kundër lirirsë.[45] Ngjashëm, të dy nxënësit e shkollave të mesme të cilët vran shokët e klasës së tyre në Littleton të Colorados më 1999 ishin të përfshirë në kulturën 'mantel "kuazi-fetar" të simbolizmit gotik."[46] Se si kjo tragjedi lidhet me fe, mund ta marrë gjithkush me mend. Pa ndonjë ide të pavarur se ç'e dallon fenë nga simbolizmi në përgjithësi, argumenti gjithmonë rrezikon të marshoj mbrapshtë. Në vend që të tregoj se si feja kontribuon në dhunë, çdo gjë që është e dhunshme dhe e çuditshme identifikohet si fetare. Libri i Juergensmeyer është plotë studime interesante empirike të ideologjive të grupeve dhe individëve të dhunshëm. Përpjekja për ta ndërtuar një teori të përgjithshme për dhunën fetare – e përkundërt me atë jofetare apo sekulare – është e ngatëruar, dhe në mënyrë arbitrare shërben për të përqendruar vëmendjen tonë në lloje të caktuara të dhunës dhe për ta mbajtur atë larg nga të tjerat. Trajtimi që Juergensmeyer i bënë McVeigh është një shembull i mirë se si funksionon kjo dinamikë. McVeigh kishte kaluar tre vite e gjysmë në ushtrinë amerikane. Pas pjesëmarrjes në masakrën e një grupi të bllokuar të ushtarëve irakienë në Luftën e Gjirit më 1991, McVeigh raportohet të ketë fotografuar kufomat irakiane në vendngjarje për koleksionin e tij personal të fotografive. Kur kërkon burimin e dhunës të McVeigh, Juergensmeyer, megjithatë, nuk përmend trajnimin e tij ushtrak, por në vend të kësaj ai përqëndrohet në faktin se, ndonëse McVeigh nuk kishte lidhje me Christian Identity, ai kishte lexuar periodikun e tyre dhe kishte bërë disa thirrje telefonike në kompleksin e tyre në kufirin Oklahoma-Arkansas. Ai gjithashtu ishte gjobitur për tejkalim shpejtësie gjersa po hynte në rrugën e bazës së tyre.[47] Me këtë, dhe fakti se McVeigh kishte lexuar romanin e William Pierce *The Turner Diaries*,[48] Juergensmeyer sajon rastin për McVeigh agnostik si një luftëtar fetar. Dikush mund ta imagjinojë reagimin e një muslimani tipik të Lindjes së Mesme, i cili mund të pyes veten pse duhet përndjekur grupe të vogla të krishtera mbijetuese për dëshmi të ideologjive përçarëse të luftës së përgjithshme kundër së keqes, kur Pentagoni – me buxhetin e tij vjetor prej 400 miliard dollarësh – është përplotë ide të tilla. Në të vërtetë, sikundër pohon vetë Juergensmeyer, lufta dhe përgatitjet për të kërkojnë një "botëkuptim" të tillë dhe ngrehin caqe te një betejë tonën o-fitore-o-humbje kundër tyre.

Natyrisht nuk mund të themi se nuk ka asnjë vlerë në studimin e grupeve ekstremiste që bëjnë dhunë në emër të besimit të tyre, duke përfshirë edhe besimet e të krishtera. Por kjo është më tepër për të nënvizuar se ndarja teorike midis dhunës "fetare" dhe asaj "sekulare" është inkoherente dhe e shpërqëndron vëmendjen nga, ta zëmë, dhuna e prezumuar sekulare e shtet-kombit.

3. **Feja është joracionale**

Ekziston edhe kategoria e tretë e argumentit rreth fesë dhe dhunës, ajo që ka afinitet për pretendimet e absolutizmit, por e fokusuar më shumë në dimensionet subjektive të besimit fetar. Ky argument pohon se feja është veçanërisht e prirur për dhunë sepse ajo prodhon një intensitet të veçantë të pasionit joracional ose irracional i cili nuk është subjekt i kontrollit të fortë të arsyes. "Vrull i madh fetar", "tërbim", "pasion", "fanatizëm", "zell" dhe fjalë të ngjashme përdoren për ta përshkruar gjendjen mendore të akterëve fetarë të cilët shtyrën drejt dhunës. Këto terma jo vetëm që dominojnë në mbulimin mediatik të fesë publike, por gjenden edhe në pjesën më të madhe të literaturës akademike. Një nga shembujt më të njohur të argumentit të bazuar në aspektin joracional të fesë vjen nga historiani R. Scott Appleby. Appleby ka qenë me ndikim në kundërvënien ndaj argumentit se feja domosdoshmërisht priret drejt dhunës. Sipas Appleby, feja ka dy fytyra, së këndejmi titulli i punimit të tij të pasur deskriptiv mbi fenë dhe dhunën, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Feja është me të vërtetë "ilaç i fuqishëm", por pasioni i saj shtytës mund të jetë, dhe mund të përdoret në shërbim të paqes, si dhe në shërbim të dhunës. Të dy aspektet e fesë janë të gjurmueshme deri te thelbi i saj joracional. Në njërën anë, feja ka një "aftësi për të mbështetur ciklet e dhunës përtej pikës së llogaritjes racionale dhe interesit të ndritur vetjak"[49] Në anën tjetër, "vrulli fetar – përkushtimi i papërmbajtur fetar"[50] nuk çon pashmangshmërisht në dhunë. Ka edhe shumë shembuj të besimtarëve paqësorë "të frymëzuar nga 'tërbimi i shenjtë' kundër diskriminimit racor, etnik dhe fetar"[51] dhe ndaj një morie të këqijash të tjera sociale. "Si ekstremisti ashtu edhe paqësori janë militantë. Të dyja llojet "shkojnë në ekstreme" të vetë-flijimit në devocion ndaj të shenjtës; të dy pretendojnë të jenë "radikal", me ide të rrënjosura për rinovimin e të vërtetave fundamentale të traditave të tyre fetare. Kësisoji ata dallohen nga njerëzit që nuk janë të motivuar nga përkushtimet fetare – dhe nga shumica e besimtarëve të vijës mesatare."[52] Appleby është i kujdesshëm në përkufizimin e "fesë" për ta orientuar analizën e tij:

Feja është përgjigjja e njeriut ndaj një realiteti që perceptohet si i shenjtë. Në kapitullin e ardhshëm do t'i shqyrtojë kuptimet e ndryshme të së "shenjtës." Në këtë pikë, mjafton të themi se feja, si përkthyese e së shenjtës, shpalos dhe lartëson burimin transcendent dhe rëndësinë e ekzistencës njerëzore. Pra, një ndërmarrje ambicioze kërkon një grup të frikshëm të burimeve simbolike, morale dhe organizative. Në një formulë të përbashkët: feja përfshin një kredo, një kult, një kod sjelljeje, dhe një komunitet konfesional. Kredoja përcakton standardin e vlerave dhe besimeve në lidhje me origjinën themelore, kuptimin dhe qëllimin e jetës. Ajo zhvillohet nga mitet – narrativa të ngarkuara me simbole për ndeshjet e të shenjtës – dhe gjen shprehje në doktrinat dhe dogmat zyrtare. Kulti përfshin lutjet, disiplinën shpirtërore, dhe modelet e adhurimit të përbashkët që i japin shprehje ritualit të pasur të kredos. Kodi i sjelljes përcakton normat morale të qarta të cilat rregullojnë sjelljen e atyre që i përkasin komunitetit konfesional. Kështu feja përbën një kulturë integrale, e aftë për të formuar identitetin personal dhe shoqëror dhe të ndikoj thellësisht në përvojat dhe sjelljet e mëpasshme.[53]

Këtu ngrihen pyetje në lidhje me mungesën e kredos, doktrinave dhe dogmave të disa besimeve të cilat Appleby do t'i konsideronte fe, siç janë për shembull Hinduizmi dhe Budizmi. Megjithatë, theksi mbi kredon nuk duket të jetë në qendër të përkufizimit të Appleby. Ajo që duket se e ndan fenë nga

“kulturat” të tjera “integrale” që formojnë identitetin personal dhe shoqëror është ndeshja e perceptuar me të shenjtën. Është e shenjta ajo që është përgjegjëse për natyrën ambivalente të fesë, kapacitetit të saj për ekstremizma të dhunës dhe të paqes. Për ta përkufizuar të shenjtën, Appleby i referohet *Das Heilige* të Rudolf Otto, botuar në vitin 1917 dhe e përkthyer në anglishte si *The Idea of the Holy*. Appleby përdor termat “i shenjtë (sacred)” dhe “e hyjnishme (holy)” ndërkëmbyshëm si përkthime të termit të Ottos *das Heilige*. Për Otton e shenjta është një kategori e interpretimit që është e veçantë për fenë. Sipas Appleby, Otto e përkufizon të shenjtën si “ajo që mbetet nga feja, kur elementet e saja racionale dhe etike t’i zhvishen.”[54] E shenjta përjetohet si një fuqi e padiferencuar përtej morales, as e mirë e as e keqe në menjëhershmërinë e saj. E shenjta projekton numinozen që ndjell ndjenja të jashtëzakonshme tek i devotshmi. Numinozja mund të jetë një “valë e butë”, “entuziazëm drithërues”, ose mund të eruptojë befas në “ekscitime të çuditshme” dhe “furi të intoksikuar.” Ajo ka forma të “egëra”, “demonike” dhe “barbare” që mund të çojnë ose në “neveri të lemerishme” ose në “diçka të bukur”[55] Prania e shfrenuar dhe e pakontrolluar e të shenjtës është, me fjalë të Ottos, *mysterium tremendum et fascinans*; ajo ngjall edhe tmerr edhe magjepsje. Po sipas Appleby, kjo përvojë përkthehet në fe nga aftësitë e kufizuara njerëzore, por si e tillë ajo nuk mund të zbutet plotësisht nga arsyeja apo gjuha njerëzore. “Feja është fuqimisht shpalosëse e së shenjtës por edhe e kufizuar rrënjësisht në aftësinë e saj për ta kuptuar atë që zbulon.”[56] Fuqia e dyanëshme e numinozes, dhe paaftësia për ta kuptuar të shenjtën me aftësitë e arsyes njerëzore, janë përgjegjëse për ambivalencën themelore të fesë, aftësisë së saj për të ndërsyer fuqitë e jetës dhe vdekjes. Pavarësisht nga titulli i librit, Appleby e bën të qartë se vetë e shenjta nuk duhet të jetë ambivalente; por vetëm perceptimi njerëzor nga kjo – pra feja – është fundamentalisht ambivalent.[57] Appleby e thekson etshëm fuqinë joracionale dhe të pakontrolluar të ndeshjes me të shenjtën, madje edhe më shumë se vetë Otto. Otto nuk e përkufizon të shenjtën si diçka që mbetet pasi feja të zhvishet nga elementet e saja racionale dhe etike. Përkundrazi, është ndjenja spirituale ajo që mbetet kur *das Heilige*, e shenjta apo e hyjnishmja, zhvishet nga elementet e saja etike dhe racionale.[58] Një vështirësi më e rëndë shfaqet kur Appleby e përkufizon fenë në aspektin e të shenjtës, dhe të shenjtën në aspektin e fesë; feja është përgjigje ndaj së shenjtës, dhe e shenjta është ajo që mbetet pasi fesë t’i zhveshen elementet racionale dhe etike. Përkufizimi i fesë që Appleby sjell varet nga pranimi i diskutueshëm i Ottos që në zemër të së shenjtës ekziston një kategori unike “numinous” e vlerës, dhe e gjendjes mendore që është në thelb fetare. Përkufizimi i fesë nga Appleby nuk do të ishte thjesht qarkor sikur Otto të sjellte verifikimin e pavarur të ekzistencës së numinozes ashtu siç ai e përkufizon atë. Megjithatë, siç shprehet Otto: “Kjo gjendje mendore është përsosmërisht *sui generis* dhe e pareduktueshme në ndonjë tjetër; dhe për këtë arsye, si çdo fakt absolutisht themelor dhe parësor, teksa ajo pranon të jetë nën diskutim, nuk mund të përkufizohet në mënyrë rigoroze.”[59] Otto pandeh më tej se *das Heilige*, në të dy komponentët e saja, racionale dhe joracionale, është “*thjesht* një kategori *a priori*” e mendjes që nuk i nënshtrohet drejtpërdrejtë verifikimeve empirike.[60] Mënyra e hulumtimit të Ottos, konsiston pra në përshkrimin e numinozes “duke i sjellur si dëshmi ndjenjat e ngjashme me to për qëllime të analogjisë ose kontrastimit, dhe përdorimit të shprehjeve metaforike dhe simbolike, për t’i bërë gjendjet mendore që jemi duke i hetuar të flasin, si të thuash, për veten e tyre.”[61] Për shembull, Otto përpiqet t’i dallojë ndjenjat natyrore të tmerrit prej atyre që lidhen me të shenjtën.

Ne themi: “Gjaku im rrjedhë i ftohtë si akull” dhe “mishi im copëtohet.” Ndjenja “gjaku i ftohtë” mund të jetë shenjë e një frike të zakonshme natyrore, por ka diçka jonatyrore ose mbinatyrore për simptomën e “mishit të copëtuar.” Dhe kushdo që është i aftë ta bëjë një introspekt duhet ta pranojë se dallimi midis një “tmerri” të tillë dhe frikës natyrore nuk është thjesht i një shkalleje dhe intensiteti.[62]

Kjo aftësi për vrojtim të saktë të procesit mendor dhe emocional të vetvetes (introspekt) nuk është e

bazuar në zbulesë apo hulumtim empirik, por duket të jetë një aftësi intuitive që disa njerëz e kanë dhe disa jo, siç është leximi i mendjes apo gjetja e ujit, metaleve dhe xeheve nëtokësore, naftës, varrezave, dhe shumë objekteve dhe materialeve të tjera përmes parashikimit dhe fallit dhe jo përmes shkencës dhe teknologjisë (dowsing). Ata prej nesh që janë të paaftë për një vrojtim më të saktë të vetvetes janë lënë, me sa duket, jashtë studimit rigoroz të fesë. Për Otton, e shenjta është një aspekt misterioz por universal i përvojës njerëzore që për fat të keq nuk mund të studiohet drejtpërdrejtë. Analiza e Ottos prioritizon një kategori të brendshme, intuitive, esencialiste dhe historike të përvojës që, për nga natyra e saj, qëndron e strukur në zemrën e individit dhe për këtë arsye nuk gjendet në dispozicion të studiuesit. Të studiosh institucionet, organet, simbolet, marrëveshjet politike dhe kështu me radhë nuk do të thotë të studiosh objektin fetar në vetvete. Si historian, Appleby është i vetëdijshëm për të metat e kësaj qasjeje subjektive. Pasi përkufizon fenë, Appleby bënë këtë vërejtje:

Është gabim … të imagjinohet se njëfarë lloj "esence" tejhistorike, tejkulturore përcakton qëndrimet dhe praktikat e ithtarëve të një feje pavarësisht rrethanave konkrete shoqërore dhe kulturore në të cilat ata jetojnë. Kështu që unë i kërkoj lexuesit që në fillim të imagjinoj thonjëzat e padukshme dhe në këtë mënyrë të kualifikoj çdo përdorim të termave të përgjithshme si "ekstremist", "liberal", "militant" madje edhe "fe."[63]

Ky është një paralajmërim i dobishëm, por bie drejtpërdrejtë ndesh me përkufizimin e Appleby sipas termave të Ottos për të shenjtën. Appleby duket i çarë mes qasjes deskriptive ndaj mënyrave në të cilat muslimanët dhe të krishterët, për shembull, i përdorin simbolet në kërkim të dhunës, dhe nevojës për një esencë tejhistorike të "fesë" për të ndjekur një argument më të përgjithshëm rreth "fesë dhe dhunës." Libri i Appleby është plot përshkrime të kujdesshme të mënyrave se si simbolika nga të krishterët, hindusët, muslimanët dhe traditat të tjera përdoret në kërkim të dhunës dhe paqes. Megjithatë, kjo analizë shpesh bllokohet, në vend që të mbështetet, gjatë përpjekjes së tij për ta përkufizuar fenë. Një përkufizim i tillë e detyron Appleby të thotë, për shembull, se fenomene të tilla si "Islami politik" dhe "nacionalizmit hindu" janë "hibridë" të fesë dhe politikës,[64] sikur Islami bart kuptimin e pastër fetar para se ai të "përzihet" me politikë, ose një Hinduizëm i shkëputur nga ajo se çfarë do të thotë të jeshë indian. Appleby e pranon se hinduizmit "i mungon një ndjenjë e fortë historike e vetvetes si fe e organizuar ", e megjithatë ai e trajton hinduizmin si një fe që në radhë të dytë "e vë veten" në shërbim të kauzave nacionaliste.[65] Përpjekja për ta ruajtur kategorinë esenciale të fesë vihet në rrezik veçanërisht kur termi "etno-religjioz" futet në studimet e dhunës bashkëkohore. Sipas Appleby, tre të katërtat e luftërave civile në botë mes viteve 1960 dhe 1990 ishin të shtyra nga shqetësimet "etno-religjioze", ngaqë identiteti kombëtar bazohej më shumë në vija etnike dhe fetare. "Ashtu si feja, etniciteti është një koncept tejet i hapur", por Appleby përdor përkufizimin e Weberit për grupet etnike si "grupe njerëzore që ushqejnë një *besim subjektiv* për prejardhjen e tyre të përbashkët për shkak të ngjashmërisë së llojeve fizike ose zakoneve, ose të dyjave, ose për shkak të kujtimeve të kolonizimit dhe të shpërnguljeve."[66] Sipas këtij përkufizimi, nuk është e qartë se pse hindusët apo hebrenjët, por edhe muslimanët nuk do të kualifikoheshin si grupe etnike. Appleby e pranon se "dallimet mes fesë dhe etnicitetit si baza për nacionalizmin janë rrallë të qarta në praktikë."[67] Sa i përket luftërave civile, "shumë prej këtyre konflikteve janë quajtur 'etno-religjioze' për shkak se është praktikisht e pamundur t'i ndashë rolet e sakta të fesë dhe etnicitetit."[68] Sidoqoftë, Appleby duket se ende e konsideron ndarjen e tillë të jetë e mundur dhe e nevojshme. Për shembull, në këtë fjali "akterët fetarë mund ta identifikojnë traditën e tyre ngushtësisht me fatin e një populli ose një kombi ashtu që kërcënimin ndaj të dyjave ata e shohin si kërcënim ndaj të shenjtës"[69] – shenjtëria e kombit duhet t'i atribuohet identifikimit të kombit me një traditë fetare, dhe jo me vetë nacionalizmin. Diku tjetër, Appleby e pranon se identiteti etnik *vetëvetiu* – tregimet e lindjes dhe gjakut, ndjenja e përkatësisë

ndaj grupit dhe neveria për të huajt – ka një “dimension normativ,” që zbulon “thellësitë e pashtershme të vlerës dhe kuptimit,” ka një “dimension transcendent”, dhe invokon “urdhëra të shenjta.” Përballë kësaj dëshmie, ku etnia kualifikohet si fe sipas përkufizimit të tij të fesë, Appleby megjithkëtë ia atribuon këto dimensione të përkatësisë etnike “rolit të fesë” në konfliktet etnike.[70] Sipas vet termave të Appleby, do të kishte më shumë kuptim që thjesht ta pranonim se etniciteti dhe nacionalizmi evokojnë ndjenja përkatësie që janë po aq joracionale dhe transcendente si besimi i të krishterëve apo muslimanëve. Por një pranim i tillë do ta kërcënonte veçantinë dhe veçorinë e “fesë” si shkaktare irracionale të dhunës, megjithatë, Appleby duket i shtrënguar t’ia faturojë dhunën “fesë”. Appleby nuk mund ta mohojë se etnia dhe nacionalizmi janë gjithashtu irracionale dhe të dhunshme, por sa më shumë ta vë këtë në pah, ngelet me më pak argumente rreth fesë dhe dhunës. Pra, ai duhet të ruajë diçka unike në lidhje me fenë; edhe në qoftë se botëkuptimet të tjera mund të jenë irracionale dhe të dhunshme, feja është veçanërisht e tillë për shkak të ndeshjes mistike, empirikisht të paverifikueshme, me *mysterium tremendum et fascinans*.

Do të ishte absurde t’i shfajsonim të krishterët dhe muslimanët jugosllav dhe angazhimet e tyre fetare nga bashkpjesëmarrja në dhunë në të cilën ata e futën kombin e tyre. Analiza e Appleby rreth konfliktit në ish-Jugosllavi jep një përshkrim të pasur dhe të detajuar të pjesëmarrjes së të krishterëve dhe muslimanëve në dhunë, përdorimit të simboleve të krishtera dhe muslimane për ta legjitimuar dhunën, dhe bashkëpunimin e disa kishave dhe xhamive në heshtje dhe symbyllje ndaj dhunës. Por nuk jepet asnjë garanci serioze për atribuimin e dhunës një impulsi të brendshëm *sui generis* të quajtur “fe”. Appleby me të drejtë kritikon ata apologjetë të cilët, gjatë analizës së konfliktit në ish-Jugosllavi, “minimizuan dimensionin fetar të luftës duke argumentuar se faktorët politikë, ekonomikë dhe kulturor ishin shumë më të theksuar në shkaktimin dhe mbështetjen e saj – sikur ‘kultura’ të ishte një kategori disi e pavarur nga feja.”[71] Për fat të keq, Appleby vazhdon ta trajtoj “fenë” sikur ajo të ishte një kategori disi e pavarur nga kultura. Në përgjigje ndaj pohimeve se konfliktet në ish-Jugosllavi ishin etno-nacionaliste dhe jofetare, dhe se Jugosllavia ishte sekularizuar gjerësisht nën Titon, Appleby përdor vetë dhunën si dëshmi të ndikimit të fesë. “Në të vërtetë, mund të konkludojmë se poshtërsia e akteve të agresorëve, karakteri demonik të cilin një vëzhgues e përshkroi si ‘përtej së keqes,’ tregon praninë e ‘impulseve apo emocioneve intensive fetare.’”[72] Nëse mu dukuria e dhunës intensive mund të përdoret si dëshmi e pranisë së fesë, atëherë ne kemi lëvizur nga provat empirike se feja shkakton dhunë tek një përkushtim *a priori* për një pohim të tillë. Sikurse te Juergensmeyer, argumenti hedhet në anë të kundërt; në qoftë se është e dhunshme dhe irracionale, atëherë duhet të jetë fetare. Appleby vijon të tregojë se nën Titon praktikat fetare u zbehen, indiferenca dhe injoranca ndaj doktrinave fetare u rrit, kurse ndikimi i përfaqësuesëve të kishës zyrtare u dobësua. Appleby pranon se kjo situatë e “analfabetizmit fetar” i shtoj gjasat e dhunës kolektive në periudhën e pas-Titos. Appleby, megjithatë, nuk e kursen aspak “fenë”, por pohon se, edhe pse “fetarisht analfabet,” populli mbeten “fetarë.” Ndjeshmëritë fetare të popullatës ishin të nëndheshme, u shtypën deri në nënvetëdije, duke u mbështetur në “bestytni, paragjykime racore, dromca të gjysmë-harruara të shkrimit të shenjtë, dhe zakone të vendit.” Manipulimi i paqëndrueshmërisë dhe pasionit të tillë si “fe popullore” për qëllime të dhunshme bëhet, për Appleby, një tjetër element i argumentit se “feja” ka natyrë ambivalente.[73] Këtu argumenti merr formën e identifikimit të fesë me impulse primitive, joracionale që mund të përdoren në shërbim të dhunës. Pavarësisht nga instinktet e tij më të mira historike dhe punimit të kujdesshëm deskriptiv, Appleby shërbehet dobët nga presupozimet *a priori* esencialiste të përkufizimit të Ottos për “fenë”. Pjesa më e madhe e librit të Appleby i përkushtohet shembujve të fuqisë së besimit fetar në shfrytëzim të paqes. Kjo vetëm deri diku mund të jetë e frytshme ngase feja ende mbetet një produkt i impulseve joracionale e strukur në ndërgjegjen e individit dhe e padisponueshme për vrojtime empirike. Rreziku është se, pavarësisht përpjekjeve më të mira të autorit, teoria e tij e përgjithshme e

fesë dhe dhunës do ta përforconte tendencën për t'i denigruar disa forma të dhunës si primitive dhe irracionale, dhe në këtë mënyrë do të na e shpërqëndronte vëmendjen tonë larg formave të tjera gjoja më racionale të dhunës. Për perëndimorët është ngushlluese, për shembull, për të gjetur burimin e militantizmit islamik iranian tek ndeshja misterioze me të shenjtën, në vend të ndeshjes jo edhe aq misterioze të Iranit me ushtritë dhe fuqitë ekonomike të SHBA-ve dhe Britanisë. Në vitin 1979, kur ekranet tona televizive u mbushen papritmas me militantë nga Teherani të veshur me të zeza duke brohoritur me grushta lartë, ishte më e përshtatshme të fajësohej për këtë çështje një eksperiencë e mjegulltë dhe irracionale fetare sesa të shqyrtoheshin të dhënat empirike, ku do të përfshiheshin SHBA-të të cilat në vitin 1953 sponsorizuan rrëzimin e qeverisë iraniane të zgjedhur në mënyrë demokratike dhe instaluan regjimin brutal të Shahut. Unë nuk jam duke avokuar reduktimin e Islamit në shkaqe politike dhe sociale, por jam duke vënë në pah pamundësinë e reduktimit të Islamit në një përvojë personale me të shenjtën, në thelbë joracionale dhe joempirike, e cila më pas gjendet e rrethuar nga institucione të ndryshme shoqërore dhe politike. Ironia është se një reduktim i tillë, siç na e kujton Otto, nuk është i bazuar në vrojtim empirik, dhe mund të konsiderohet vetë njëfarë forme e mistifikimit.

1. **Testimi i dallimeve**

Duhet bërë shumë punime të rëndësishme empirike dhe teorike mbi dhunën e grupeve të caktuara të cilat vetë-identifikohen si të krishterë, hinduse, muslimane, etj, dhe nuk ka ndonjë arsye për t'i përjashtuar besimet dhe praktikat e tyre nga faktorët shkakor që prodhojnë dhunë. Për shembull, mund të ndodhë që, në rrethana të veçanta, disa interpretime të caktuara të besimeve muslimane apo të krishtere të kontribuojnë në dhunë. Punimet e diskutuara më lart, sidomos ato të Juergensmeyer dhe Appleby – janë të pasura me të dhëna empirike mbi ideologjitë e ndryshme dhe shkaktimin e dhunës.

Por argumentet e mësipërme – dhe të ngjashmet me to – dështojnë atëherë kur përpiqen të bëjnë ndarjen e kategorisë të quajtur "fe" me tendencë të veçantë ndaj dhunës nga një realitet i prezumuar "sekular". Hick nuk ia del dot të dallojë në mënyrë koherente fenë nga botëvështrimet sekulare. Juergensmeyer minon dallimin e tij midis dhunës fetare dhe asaj sekulare. Appleby mbështetet në një kategori *a priori* të përvojës mistike e cila është e padisponueshme për testim empirik për të ruajtur dallimin e tij midis dhunës fetare dhe llojeve të tjera të dhunës.

Këta tre autorë nuk janë të vetëm. Libri i studiuesit të feve, Richard Wentz *Why People Do Bad Things in the Name of Religion* e identifikon "fenë" jo vetëm me Krishterimin dhe Islamin, por edhe me besimin në teknologji, humanizmin sekular, konsumerizmin, dhe devocion ndaj futbollit të hënave mbrama.[74] Wentz e përkufizon "fenë" aq gjerësisht saqë konkludon "Ndoshta të gjithë ne bëjmë gjëra të këqija në emër të (ose si përfaqësues të) fesë."[75] Nëse është kështu, atëherë në "fe" nuk përfshihet asgjë më e veçantë se "çfarëdo që njerëzit e konsiderojnë vërtetë të rëndësishme." Në një libër mbi fenë publike, historiani Martin Marty argumenton se feja ka një tendencë të veçantë për të qenë përçarëse, së këndejmi e dhunshme.[76] Kur bëhet fjalë për përkufizimin e asaj se çfarë do të thotë "fe", Marty megjithatë arsyetohet duke dhënë një përkufizim, që "[s]hkollarët kurrë nuk do të bien dakord rreth përkufizimit të fesë,".[77] Në vend të përkufizimit, ai jep një listë të pesë" tipareve" që e shënojnë një fe. Ai më pas tregon se edhe "politika" shfaq po të njejtat tipare. Feja përqendrohet në shqetësimin e mbramë (ultimate concern), njësoj bënë edhe politika. Feja ndërton komunitet, njësoj bënë edhe politika. Feja mbështetet në mite dhe simbole, politika e "imiton" këtë në përkushtim ndaj flamurit, përkujtimore të luftës, etj. Kështu vazhdon kjo listë.[78] Marty ofron pesë tiparet përcaktuese të "fesë", tregon se si "politika" përputhet me të pestat, dhe ende vazhdon të sillet sikurse këto pesë tipare po na ndihmokan të dallonim se çfarë është dhe çfarë nuk është fe. Ajo çfarë këto studime e bëjnë të qartë

është se përpjekja për ta ndarë sferën “sekulare” nga ajo “fetare” me një tendencë të veçantë ndaj dhunës është inkoherente. Nuk ka asnjë arsye për të supozuar se të ashtuquajturat ideologji sekulare siç janë nacionalizmi, patriotizmi, kapitalizmi, Marksizmi dhe liberalizmi janë më pak të prirura për të qenë absolutiste, përçarëse dhe më irracionale sesa besim në, bie fjala, Zotin biblik. Siç thotë vetë Marty, besimi në të drejtën e Shteteve të Bashkuara dhe detyrën e saj solemne për të vendosur demokracinë liberale në pjesën tjetër të botës ka të gjitha shqetësimet qenësore, komunitetin, mitin, ritualet, dhe sjelljen e kërkuar të çdo të ashtuquajture fe.[79] Debati i ringjallur kohëve të fundit mbi ndalimin e djegies së flamurit është i mbushur me referenca ndaj “përdhosjes” së flamurit, sikur ai të ishte objekt i shenjtë.[80] Libri i Carolyn Marvin *Blood Sacrifice and the Nation* është një analizë e detajuar e patriotizmit amerikan si fe civile – me fokus të veçant në totemin e flamurit – rigjenerimi i të cilit varet nga sakrifica të kohëpaskohshme gjaku në luftë.[81] Lloji i nacionalizmit “sekular” ndaj të cilit sot jemi dëshmitarë mund të jetë po aq absolutist, përçarës dhe irracionalisht fanatik si edhe llojet e caktuara të militantizmit çifut, të krishterë, musliman, apo hindus. Këtu mund të ngrihet një kundërshti: sigurisht se ideologjitë sekulare mund të rrëshqasin nga dora dhe të prodhojnë fanatizëm dhe dhunë, por ideologjitë fetare kanë një tendencë më të madhe për ta bërë pikërisht këtë sepse objekti i besimeve të tyre pohohet të jetë absolut. Kapitalisti e di se paraja është vetëm një krijim i njeriut, liberalisti është haptazi modest për atë që mund të njihet përtej arsyes njerëzore, nacionalisti e di se vendi i tij/saj përbëhet nga toka dhe njerëz të vdekshëm, por besimtari fetar pretendon sanksionimin hyjnor nga një zot ose perëndi të cilët janë, në një kuptim, absolut, e që e tejkalojnë krijimin e thjeshtë njerëzor. Në të vërtetë, nacionalizmi bëhet fanatik vetëm kur pohohet sanksionimi hyjnor, kur besohet se ne jetojmë në tokë të Zotit. Pra me këtë kriter të absolutetit (ose ndonjëherë të zbulesës përfundimtare “ultimacy”) mund të bëjmë dallimin midis ideologjive fetare dhe atyre sekulare dhe prirjet e secilës ndaj dhunës. Problemi këtu qëndron në atë se ajo çfarë konsiderohet “absolute” vendoset *a priori* dhe duket imune ndaj çdo testimi empirik. Se si vërtetë sillen njerëzit injorohet në favor të përshkrimeve teologjike të besimeve të tyre. Natyrisht ortodoksia e krishterë do të pohojë teologjikisht se Zoti është absolut në një mënyrë që asgjë dhe askush tjetër nuk është. Problemi është se, siç e bëjnë të qartë Dhjetë Urdhërat biblike, njerëzit tundohen vazhdimisht për në idhujtari, për ta vënë atë që është thjesht relative në vend të Zotit.

Por nuk mjafton të pohohet se adhurimi i Zotit është absolutist. Pyetja e vërtetë është, cili Zot në të vërtetë po adhurohet? Sigurisht se, vijon kundërshtimi, askush nuk mendon se flamuri ose kombi ose paratë ose idolet sportive janë “zotat” e tyre – kjo është vetëm metaforë. Megjithatë, çështja nuk qëndron thjesht vetëm te besimi, por te sjellja. Nëse një person pohon të besoj në Zotin e të krishterë, por kurrë nuk ngrihet nga shtrati të dielave në mëngjes dhe kalon pjesën tjetër të javës në ndjekje obsesive të profitit në tregun e kredive, atëherë ajo që është “absolute” në jetën e këtij personi në kuptimin funksional nuk është Zoti i të krishterë. Mateu 06:24 personifikon mamonin si një perëndi rivale, jo me bindje se një qenie e tillë hyjnore me të vërtetë ekziston, por nga vrojtimi empirik që njerëzit kanë prirje për t’i trajtuar të gjitha llojet e gjërave si absolute.

Të supozojm se aplikojmë një test empirik ndaj pyetjes së absolutizmit. Termi “absolut” është në vetvete i paqartë, por në argumentet e “fesë dhe dhunës” duket të përdoret për treguar tendencën për të marrë diçka aq seriozisht sa të rezultatoj në dhunë. Një përkufizim empirikisht i testueshëm i termit “absolut”, atëherë, do të ishte, “ajo për të cilën njëri është i gatshëm të vras.” Ky test ka përparësi ngaqë e tregon sjelljen, dhe jo thjesht vetëm besimin e pohuar. Tani le t’i parashtrojmë dy pyetjet e mëposhtme: Sa përqind e amerikanëve, të cilët e identifikojnë veten si të krishterë do të ishin të gatshëm për të vrarë për besimin e tyre të krishterë? Sa përqind do të ishin të gatshëm për të vrarë për shtetin e tyre?

Nëse rrekemi t’u përgjigjemi këtyre pyetjeve përmes anketimit ose duke vëzhguar sjelljen e të krishterëve amerikanë në kohë lufte, duket qartë se, të paktën në mesin e të krishterëve amerikanë, shtet-kombi – “zoti i vdekshëm” i Hobbes – është subjekt i afshit shumë më absolutist sesa ai i “fesë”. Për shumicën e të krishterëve amerikanë madje edhe ungjillëzimi publik shihet të jetë në një gjendje të dobët, megjithëkëtë, shumica e konsiderojnë detyrë të tyre për të shkuar në luftë kundër kujtdo që presidenti e konsideron të domosdoshme.

Duhet konkluduar se nuk ka asnjë mënyrë koherente për t’i izoluar ideologjitë “fetare” me një prirje të veçantë drejt dhunës nga homologet e tyre më të buta “sekulare”. Njerëzit vrasin për gjithçka. Nuk kemi nevojë për teori rreth “fesë dhe dhunës”, por për studime të kujdesshme të dhunës dhe teori me baza empirike në lidhje me rrethanat e veçanta nën të cilat gjithfarëlloj ideologjish dhe praktikash kthehen në vdekjeprurëse.

Nëse miti i dhunës fetare është inkoherent, atëherë përse është aq i përhapur? Në këtë pjesë të fundit, dua të sugjeroj se për t’i dhënë përgjigje kësaj pyetjeje duhet shikuar në rolin që “feja” luan në vetë-përkufizimin e identitetit Perëndimor. Dhuna e fesë i takon mitit themeltar të identitetit Perëndimor ngase kjo ndihmon të konstruktohet “tjetri” absolutist dhe irracional, kundrejt të cilit marrëveshjet sekulare, politike dhe sociale të perëndimorëve duken modeste dhe racionale. Miti përdoret për ta legjitimuar përhapjen e idealeve perëndimore, qoftë edhe me mjete të dhunshme. Unë nuk sugjeroj se teoritë e fesë dhe dhunës janë ndërtuar kësisoj qëllimisht; Përkundrazi, unë besoj se shumica e teoricientëve mbi fenë dhe dhunën janë thellësisht të shqetësuar për ta kuptuar dhe kufizuar dhunën me të gjitha format e saja. Sidoqoftë, miti luan një rol të rëndësishëm në “tjetërzimin” (othering) e formave joperëndimore të politikës dhe kulturës. Këtë qasje do ta ilustroj me një artikull nga Andrew Sullivan publikuar në *New York Times Magazine* e cila është përfaqësuese e rrymës kryesore (mainstream) të komentuesve liberalë dhe konservatorë të cilët priren të merren me konfliktin e supozuar mes qytetërimit Perëndimor dhe atij islamik. Artikulli titullohet “This is a Religios War” (Kjo është luftë fetare). Aty Sullivan justifikon luftën e përgjithshme kundër terrorizmit – dhe luftërave degëzore që e përbëjnë atë – në aspektin e një “beteje epike”, si diçka madhore dhe me peshë të rëndë, si ajo kundër Nazizmit dhe Komunizmit.[82] Ai e quan atë “luftë fetare” por jo në kuptimin e Islamit kundër Krishterimit dhe Judaizmit. Më saktë, është Islami radikal kundrejt stilit Perëndimor “besimit individual dhe pluralizmit”,[83] ose një luftë e “fundamentalizmit kundër të gjitha besimeve që janë në paqe me lirinë dhe modernitetin.”[84]

Për Sullivan, fundamentalizmi i referohet “rekursit të verbër ndaj teksteve që përqafohen si e vërtetë literale, urdhrit për të ndjekur urdhërat e Zotit mbi çdo gjë tjetër, nënshtrimin e arsyes dhe gjykimit, madje edhe ndërgjegjes diktateve të dogmës.”[85] Për më tepër, fundamentalizmi është një refuzim për ta pranuar se feja është individuale dhe private. “Ky është zëri i fundamentalizmit. Besimi nuk

mund të ekzistojë vetëm në një person të vetëm. Në të vërtetë, besimi ka nevojë për të tjerët që ai të mbijetojë, dhe sa më shumë të plotësohet kultura e besimit, më i gjerë bëhet ai, sa më i gjerë të jetë ai, dhe sa më shumë të infiltrohet në botë, aq më mirë."[86] Meqë ai ka nevojë për të tjerët, fundamentalizmi përpiqet t'i detyroj të tjerët me dhunë në kampin e vet. Pra sipas Sullivan, fundamentalist është ai që i vë urdhërat e Zotit mbi çdo gjë tjetër dhe refuzon ta kufizojë besimin në sferën individuale dhe private. Duke pasur parasysh se shumica e të krishterëve, muslimanëve dhe hebrenjëve gjatë gjithë historisë do të cilësoheshin "fundamentalistë", Sullivan nuk heziton ta hedh rrjetën e tij sa më larg që mundet, duke pohuar se, "Duket sikur ka diçka të natyrshme te monoteizmi fetar që ateron në këtë lloj tundimi terrorist."[87] Problem me sa duket është të kesh shumë besim, një besnikëri ndaj absolutes që përjashton realitete të tjera. "Nëse besimi është aq i fortë, dhe dikton një zgjedhje midis veprimit ose dënimit të përjetshëm, atëherë dhuna lehtë mund të justifikohet."[88]

Problemi është kryekëput epistemologjik. Sipas Sullivan, të krishterët Perëndimor kaluan shekuj të përgjakshëm nga "luftërat fetare" për ta kuptuar "kotësinë e luftimeve deri në vdekje për diçka që është përtej të kuptuarit njerëzor dhe aq imune ndaj çdo zgjidhjeje përfundimtare."[89] Problemi me fenë është se e vërteta autoritare nuk gjendet në dispozicion për ne të vdekshmit në çfarëdo forme që do të prodhonte konsensus dhe jo përçarje. Së këndejmi, Locke na del hero i Sullivan, sepse ishte Locke ai që njohu kufijtë e të kuptuarit njerëzor të zbulesës fetare dhe i sanksionoi këto kufizime në teori politike. Locke dhe etërit themelues na shpëtuan nga mallkimi i vrasjeve në emër të fesë. "Ajo që themeluesit dhe Locke thoshin ishte se pretendimet përfundimtare të fesë nuk duheshin lejuar të ndërhynin në lirinë politike dhe fetare."[90]

Në teori, kemi një kundërshtim ndaj një fanatizmi të egër me një tolerance modeste dhe paqedashëse. Megjithatë, modestia epistemologjike e Sullivan vlen vetëm për urdhrin e Zotit dhe jo për superioritetin absolut të sistemit tonë politik dhe kulturor kundrejt tyre. Sipas Sullivan, "Ne jemi duke luftuar për parimet universale të Kushtetutës sonë." Tek e fundit, njohuria *Universale* gjendet në dispozicion për ne, dhe garanton "betejën epike" që sot jemi duke e zhvilluar kundër gjithëfarsoj fundamentalizmash. Sullivan është i gatshëm të mbërthehet me gjuhën e një luftëtari dhe t'i vulos aventurat ushtarake të SHBA-ve në Lindjen e Mesme në emër të besimit të tij sekular. Sullivan e titullon shkrimin e tij "Kjo është luftë fetare," edhe pse ironia duket t'i shmanget atij tërësisht. Në sipërfaqe, miti i dhunës fetare krijon një dikotomi midis arsyeshmërisë tonë paqedashëse sekulare dhe fanatizmit të tyre irracional fetar. Nën sipërfaqe qëndron një përkushtim absolut "fetar" ndaj vizionit amerikan të një liberalizmi hegjemonik që garanton nevojën e përdorimit të dhunës për ta imponuar atë tek tjetri musliman. Ne duhet bombarduar ata për në racionalitet më të lartë.

Miti i dhunës fetare ka kohë që luan një rol të rëndësishëm në tregimin e themelimit të shtetit modern.[91] Kur Evropa po dergjej nga fanatizmi irracional dhe dhuna, thotë tregimi, shteti evropian ishte sistemi i parë politik që e pranoi se feja duhej privatizohej, ashtu që sfera publike e arsyes universale të ishte e hapur për të gjithë. Kur katolikët dhe protestantët në shekujt XVI dhe XVII filluan ta vrisnin njëri-tjetrin për shkak të besimeve që janë përtej gjykimit racional, shteti ndërhyri si paqebërës. Mësimi që u morë nga liberalizmi – një mësim për t'u eksportuar ushtarakisht, nëse është e nevojshme, tek tokat e tjera më "primitive" – është se ka diçka në thelb irracionale te feja, për këtë arsye ajo priret për dhunë. Rendi publik sekular preferohet si një hap drejt paqes. Ato sisteme politike që nuk janë mësuar ta ndajnë fenë nga ndikimi i saj në sferën publike, na thotë tregimi, janë më pak racionale sesa homologet e tyre Perëndimore.

Mirëpo ky tregim është i rremë ngase e trajton "fenë" si një shkak të izolueshëm ndaj të cilit shteti qe

reagimi. Në fakt, luftërat e shekujve XVI dhe XVII ishin rreth ngadhnjimit të shtetit modern sovran kundrejt rendit mesjetar kishtar i cili ishte po aq "politik" sa edhe "fetar".[92] Siç vënë në dukje Wilfred Cantwell Smith dhe pasuesit e tij, feja nuk qe e ndarë thjesht nga politika, por një ndajre e tillë *u shpik* në shekujt XVI dhe XVII. Që do të thotë, pra koncepti modern i fesë si diçka në thelb private, tipari universal i natyrës njerëzore u shpik asokohe. Dikotomia fetare/sekulare u stis nga shteti modern që vetes i siguroi sovranitet të pashoq në adoptimin e Kishës. Është shumë e rëndësishme të theksohet se origjina e shtetit sovran daton para Reformës dhe ndarjeve te të krishterët. Është gjithashtu e rëndësishme të theksohet se shteti nuk u ngrit si paqebërës. Përkundrazi, siç përmbledh provat Michael Howard, "i tërë aparati i shtetit u krijua kryesisht për t'ua mundësuar princërve të zhvillonin luftëra."[93]

Megjithatë, miti i luftërave fetare dhe shtetit modern si paqebërës vazhdon të shënoj "përplasjen e qytetërimeve", një botëkuptim i cili ia atribuon muslimanëve armiqësin ndaj Perëndimit dhe paaftësinë e tyre për t'i mësuar mësimet e historisë për ta hequr ndikimin e dëmshëm të fesë në politikë. Nëse analiza ime është e saktë, atëherë miti i dhunës fetare është një element shtesë në tregimin se si koncepti "fe" dhe simotra e saj "sekular" kontribuojnë në ideologjinë koloniale Perëndimore.

Pasi dikotomia fetare/sekulare ndihmon në pastrimin e terrenit për krijimin e shtet-kombit në Evropë dhe Amerikë, është e natyrshme që kjo ndarje të jetë barazisht e frytshme në kolonializimin e popujve më pak racional. Studiuesi i feve, Richard King, për shembull, nënvizon se krijimi i "hinduizmit" si "fe" ndodhi krah për krah me përpjekjet perëndimizuese të britanikëve në Indi. "Hinduizmi" u përkufizua sipas kategorive të krishtere si fe "mistike" – pra jodoktrinore dhe joracionale. Si fe, Hinduizmi kishte një referencë tejhistorike dhe tejkulturore e cila ia lejonte atij të diferencohej nga politika, drejtësia, shkenca, dhe pushteti. Në sytë e fuqive kolonizuese, kultura Hindu u bë "fe", një sferë e përkushtimit individual, jopolitik dhe ndaj botës tjetër që do të mund të privatizohej, duke ia hapur kësisoj rrugën ndërtimit të një sfereje tregjesh të kapitalit dhe të drejtave natyrore që shiheshin si universale, racionale, dhe publike.[94] Friedrich Max Mueller, kumbari i famshëm i studimit të feve botërore, luajti një rol të rëndësishëm në sistematizimin e hulumtimeve Perëndimore në hinduizëm në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Nuk ishte rastësi që përkthimi i tij masiv i tekstit hindu *Rig Veda* të financohej nga British East India Company, njëra prej armëve kryesore të sundimit perandorak britanik.[95] Russell McCutcheon ka sugjeruar se provat e lidhjes ndërmjet kolonializmit dhe dikotomisë fetare/sekulare nuk duhet kërkuar vetëm në origjinën e fushës së studimeve fetare në universitetet evropiane të shekullit XIX, por përhapjen e tyre të shpejt në universitetet amerikane të shekullit XX. McCutcheon argumenton se nuk qe e rastësishme që qendra e studimit të fesë të zhvendosej së bashku me qendrën e imperializmit nga Evropa në Amerikë në shekullin e XX. McCutcheon tregon se si, në shumë tekste të rëndomta të studimeve fetare amerikane, na shfaqet një dikotomi delikate mes atyre kulturave që ende janë të lidhura me tradita joracionale dhe identitet grupor, dhe kulturës "moderne" racionaliste dhe individualiste drejt së cilës të parat janë të destinuara të evoluojnë. Studimet e fesë kësisoj bëhen një instrument në konstruimin dhe kontrollimin e të Tjetrëve tanë, të cilët ne e kemi për detyrë t'i kuptojmë dhe t'u ndihmojmë në evoluimin e tyre drejt universalitetit që Perëndimi tashmë e ka arritur.[96]

Studiuesit të tjerë kanë vënë në pah rëndësinë e madhe të dikotomisë midis fesë dhe sekulares në krijimin e nacionalizmit. Historiani Peter van der Veer përshkruan se si nacionalizmi supozohet të ndodhë në një proces të "sekularizimit". Së kendjemi, "feja" është ataviste kur lidhet me politikën, ajo përshkruhet si një rigjallërim apo rishfaqje e diçkaje më primitive dhe joracionale. Ndryshe nga feja, shtet-kombi shihet si racional dhe universalizues, por van der Veer argumenton se nacionalizmi është në vetvete një lloj "feje."[97] Po kështu, antropologu Talal Asad argumenton se feja dhe sekularja janë

krijime binjake të domosdoshme me lindjen e shtet-kombit modern. Sekularja prodhon fenë si formë të vetëdijes së rreme, e cila më pas flaket mënjanë për ta transferuar lojalitetin kryesore të qytetarit nga Zoti tek kombi. Por nacionalizmi, argumenton Asad, është në çdo pore po aq ideologjik dhe “irracional” sa edhe bota krishtere (Christendom).[98]

Gjersa po shkruaj, ushtria amerikane po përpiqet, përmes përdorimit masiv të dhunës, ta çlirojë Afganistanin dhe Irakun nga dhuna fetare. Kjo përpjekje është në thelb kontradiktore, dështimet e së cilës disa do t’ia mveshin ndikimit të dëmshëm të fesë dhe prirjes së saj për dhunë. Nëse me të vërtetë dëshirojmë ta kuptojmë dështimin e saj, ne do duhej ta vënim në pikëpyetje pikërisht mitin e dhunës fetare nga i cili aventurat e tilla ushtarake varen për legjitimitet.

Përktheu: Visar Zeka

William T. Cavanaugh është Profesor i Asociuar i Teologjisë në Universitetin e St. Thomas në St. Paul, Minnesota. Kualifikimet e tija akademike janë nga Notre Dame, Cambridge dhe Duke. Ai është autor i librave *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998), *Theopolitical Imagination* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002), të dyja të botuara në frëngjisht nga Editions Ad Solem të Gjenevës, dhe *The Myth of Religious Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Ai është gjithashtu bashkë-redaktor, me Peter Scott, i *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell, 2004).

[1] R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham,

Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), 2.

[2] Leo D. Lefebure, *Revelation, the Religions, and Violence* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), 14.

[3] Martin E. Marty with Jonathan Moore, *Politics, Religion, and the Common Good* (San Francisco: Jossey-

Bass Publishers, 2000), 28.

[4] Lefebure, 13.

[5] Ibid. Shih në veçanti diskutim e Lefebure të Girard, f. 16-24. Sipas Lefebure, teoria imituese e Girard “ndriçonë një gamë të gjerë të aspekteve të fesë dhe kulturës”, por asaj i mungojnë provat empirike të nevojshme për ta zgjeruar teorinë në të gjitha kohërat dhe në të gjitha vendet. Lefebure askund nuk shpjegonë se çfarë mer termi “fe” që e bënë atë të veçantë nga “kultura” ose aspektet jofetare të kulturës. Feja dhe kultura hedhen së bashku në llojin e një gjelle konceptuale si në fjalinë e mëposhtme: “teoria e vrasjeve primitive dhe origjina e lashtë e fesë dhe e gjithë kulturës njerëzore në mekanizmin e viktimës surrogate është mjaft spekulative, sepse nuk kemi të dhëna të mjaftueshme nga periudha që Girard e merr si themelore për tërë kulturën njerëzore. Girard kërkon të rindërtojë një formë të imitacionit para simboleve, një imitacion që do të ishte origjina e parë e ndërgjegjes njerëzore dhe e kulturës dhe simbolikës fetare”; 21.

[6] John Hick, “The Non-Absoluteness of Christianity” në John Hick and Paul F. Knitter, ed., *The Myth of*

Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987),

16-20. Hick gjithashtu e sjell këtë argument në librin e tij *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan Press, 1989), 371: “dogma e hyjnisë së Krishtit – në kombinim me aspektin agresiv dhe grabitqar të natyrës njerëzore – ka kontribuar historikisht në të këqijat e kolonializmit, shkatërrimin e civilizimeve indigjene, anti-semitizëm, luftërat shkatërrimtare të fesë dhe djegien e heretikëve dhe shtrigave.”

[7] Ibid., 17.

[8] Ibid., 34, and John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, and New York: St.

Martin’s Press, 1985).

[9] John Hick, *God and the Universe of Faiths* (New York: St. Martin’s Press, 1973), 133. Ai e përsërit këtë qëndrim në librin e tij të mëvonshëm. *An Interpretation of Religion*, 21.

[10] Hick, *God and the Universe of Faiths*, 133.

[11] Debati i nxehtë filloi me librin Wilfred Cantwell Smith *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan Company, 1962), i cili gjurmon historinë e termit dhe konstaton se “religjioni” është një shpikje moderne. Së e fundi, Timothy Fitzgerald ka parashtruar fuqishëm inkoherencën e termit në librin e tij *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Shih gjithashtu, Derek

Peterson and Darren Walhof, ed., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*

(Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2003).

[12] Hick, *An Interpretation of Religion*, 3.

[13] Ibid., 4.

[14] Ibid.

[15] Ibid., 5.

[16] Ibid., 5-6.

[17] Ibid., 5, 22, 32, 33, 308, p.sh.

[18] Ibid., 5

[19] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley:

University of California Press, 2000), xi.

[20] Ibid., xii.

[21] Ibid., 6.

[22] Ibid., 119-20.

[23] Ibid., 123.

[24] Ibid.

[25] Ibid., 132-3.

[26] Ibid., 144.

[27] Ibid., 125.

[28] Ibid., 146.

[29] Ibid., 153.

[30] Ibid., 154.

[31] Ibid., 161-3.

[32] Ibid., 148-9.

[33] Ibid., 149.

[34] Ibid., 155.

[35] Ibid.

[36] Ibid., 217.

[37] Ibid. Edhe pse Juergensmeyer nuk e ndanë këtë përmbledhje në katër pika, këtë e kam bërë për t'i sqaruar përgjigjet e mia ndaj çdo pike.

[38] Ibid., 216-17.

[39] Ibid., 169-70.

[40] Sipas Girard "Nuk ka shoqëri pa fe sepse pa fe shoqëria nuk mund të ekzistojë." Madje edhe shoqëritë "sekulare" janë fetare; René Girard, *Violence and the Sacred*, përkth. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 221.

[41] Juergensmeyer përpiqet ta forcojë lidhjen mes luftës dhe fesë, duke thënë se "detyra e krijimit të një përvojë mëkëmbëse të luftës – edhe pse zakonisht e imagjinuar të rrojë në rrafshin shpirtëror – është një nga ndërmarrjet kryesore të fesë." Në fjalinë tjetër, megjithatë, ai e pranon se "pothuajse të

gjitha traditat kulturore përmbajnë metafora marciale"; Ibid., 156. E si pra, mund ta dallojmë fenë nga traditat e tjera kulturore?

[42] Ibid., 37.

[43] Ibid., 41.

[44] Ibid., xii, 30-6.

[45] Ibid., 127, 164–5.

[46] Ibid., 11.

[47] Ibid., 30-6.

[48] Romani i Pierce përshkruan një betejë midis luftëtarëve të lirisë patriotike dhe qeverisë amerikane. Ndonëse Pierce e përçmoi Christian Identity, ai e themeloi një grup tjetër të quajtur Cosmotheist Community; ibid., 30-3.

[49] Appleby, 4.

[50] Ibid., 5.

[51] Ibid., 6.

[52] Ibid., 11.

[53] Ibid., 8-9.

[54] Ibid., 28.

[55] Ibid. Këto fraza vijnë nga Otto përmes citateve të Appelby.

[56] Ibid., 29.

[57] Ibid., 30.

[58] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and*

its relation to the rational, përkth. John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1958), 5-6. Së paku në format e saja "më të larta", *das Heilige* është numinous "tërësisht i përshkuar dhe i mbushur" me moral dhe racionalitet; 109. Otto e konsideron Krishterimin, sidomos variantin e tij Protestant, si njërën prej këtyre formave të larta, superior ndaj feve të tjera; shih, për shembull, f. 1, 56, 175.

[59] Ibid., 7.

[60] Ibid., 112-13.

[61] Ibid., 12.

[62] Ibid., 16.

[63] Appleby, 15.

[64] Ibid., 4.

[65] Ibid., 110.

[66] Ibid., 59.

[67] Ibid., 61.

[68] Ibid.

[69] Ibid., 107.

[70] Ibid., 60.

[71] Ibid., 67.

[72] Ibid., 68.

[73] Ibid., 69.

[74] Richard E. Wentz, *Why People Do Bad Things in the Name of Religion* (Atlanta: Mercer University

Press, 1993), 13-21.

[75] Ibid., 37.

[76] Marty, 25-6.

[77] Ibid., 10.

[78] Ibid., 10-14.

[79] E për Marty, emërtimi i Bashkimit Sovjetik “Perandoria e së Keqes” nga Ronald Regan është dëshmi e tendencave përçarëse të “fesë” – e pëkundërt me nacionalizmin apo patriotizmin e dukshëm; ibid., 26.

[80] Sheryl Gay Stolberg, “Given New Legs, Old Proposal is Back,” *New York Times*, June 4, 2003: A28.

[81] Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American*

Flag (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

[82] Andrew Sullivan, “This is a Religious War,” *New York Times Magazine*, October 7, 2001, 53.

[83] Ibid., 44.

[84] Ibid., 45.

[85] Ibid., 46.

[86] Ibid..

[87] Ibid.

[88] Ibid., 47.

[89] Ibid., 46-7.

[90] Ibid., 53

[91] Appleby thotë kështu: “Vlerat themelore të shoqërive të sekularizuara perëndimore, përfshirë lirinë e fjalës dhe lirinë e fesë, janë lëvruar si reagim indinjate ndaj inkuizicionit, kryqëzatave, masakrave, si dhe luftërave në emër të Zotit”; Appleby, p. 2.Ê Për këtë ide në teorinë klasike politike liberale, shih John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), f. 17; Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, përkth. Willmoore Kendall (South Bend, Editions Ind.: Gateway, 1954), f.153-62 [Bk. IV, CH. 8]. Ê Kurse në teorinë bashkëkohore liberale, shih Jeffrey Stout, *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy* (Notre Dame, In.: Universitety of Notre Dame Press, 1981), f. 241; Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), f. 5; John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” *Philosophy & Public Affairs* (Verë 1985), f. 225.

[92] Këtë argument e sjellë më të detajuar në librin tim *Theopolitical Imagination* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002), kapitulli 1.

[93] Michael Howard, *The Invention of Peace: Reflections on War and International Order* (New Haven:

Yale University Press, 2000), 15. Charles Tilly thotë “Lufta e bëri shtetin, dhe shteti e bëri luftën”; “Reflections on the History of European State-Making” në Charles Tilly, ed., *The Formation of National*

States in Western Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), 42.

[94] Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and ‘The Mystic East’* (London and

New York: Routledge, 1999). Shih gjithashtu Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000), i cili thotë se “‘feja’ e nxjerr kredibilitetin dhe apologjetikën e saj si kategori vërtetë e qëndrueshme analitike, përkundër një morie provash kontradiktore, nga funksioni i saj mistifikues në ideologjinë liberale kapitaliste perëndimore “; 6.

[95] Russell T. McCutcheon, “The Imperial Dynamic in the Study of Religion: Neocolonial Practices inan

American Discipline” në C. Richard King, ed., *Post-Colonial America* (Chicago: University of Illinois Press, 2000), 275-81.

[96] Ibid., 286-8.

[97] Peter van der Veer, “The Moral State : Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British

India” në Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, ed., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 3-9.

[98] Talal Asad, “Religion, Nation-state, Secularism” në van der Veer and Lehmann, ed., 178-91.

Date Created
04/06/2017
Author
erasmusi