



Shteti komb dhe rendi shoqëror në këndvështrimin e Krishterimit

Description

John Raines

Burimi: Trialog i feve abrahamike, edituar nga Ismail Faruqi (Tiranë: Botime Erasmus, 2009), f. 59-77.

Në historinë e krishterë janë zhvilluar dy tradita të mëdha në lidhje me shtetin komb dhe rendin politik. E para është tradita e Shën Agustinit, e cila ka pasur një ndikim të konsiderueshëm në grupe të ndryshme të krishtera, si grupi propapal i publicistëve të shekullit të XII-XIII, apo mbi Martin Luterin, Calvinin dhe mbi interpretuesit e tyre bashkëkohorë si Reinhold Niebuhr.

Tradita tjetër njihet si personazh kryesor Thoma d'Akuinin dhe para tij Aristotelin dhe idenë klasike të *polis*-it si *res publica*. Tradita e Akuit ka ushtruar ndikim mbi kishën katolike që nga dalja në dritë e saj deri në ditët tona. Ky fakt është me një rëndësi të veçantë nëse e interpretojmë mendimin e Akuit si të njëjtë me atë të Gjonit të Parisit dhe të Marsiliusit të Padovës, të cilët kërkonin të vendosnin *baza krejtësisht natyrore* për shtetin, të pavarura nga zbuluesia e veçantë e Zotit në Krishtin.

Qëllimi im është të trajtoj disa nga parimet themelore të secilës prej dy traditave, të ideve që jo gjithnjë janë në përputhje me njëra-tjetrën, e më pas t'i zbatoj këto dy tradita në gjendjen tonë bashkëkohore dhe në hulumtimin e saj kritik për një rend botëror të qëndrueshëm.

1. Agustini

Sipas Agustinit, shteti është njëkohësisht një instrument rendi dhe kaosi. Ai nuk besonte se kjo dykuptimësi mund të tejkalohet apo të transcendohet.

Për të, shteti në zanafillë dhe në thelb ishte “një dënim për mëkatit fillestar dhe një ndreqje e pjeshme e ndikimeve të këqija të mëkatit (*a proemia et remedium peccati*)”. Përse ky këndvështrim i kufizuar dhe moralisht i dyshimtë për rendin politik? Sipas Agustinit, njeriu nuk është thelbësisht një qenie racionale. Sigurisht, arsyeja është njëra prej dhuntive tona të veçanta, por ajo, siç pohonte Agustini, nuk është në vetvete parimi udhëheqës i jetës individuale. Përkundrazi, qeniet njerëzore janë në radhë të parë qenie epshore, qenie me vullnet, thënë më thjesht: krijesa të drejtuar nga dashuria (*dilectio*).

Për Agustinin, arsyeja nuk ka mundësi ta transcendojë dashurinë e veçantë që egoja ka për interesin e vet. Përkundrazi, arsyeja i projekton këto interesa vetjake si të ishin pohime “universale”. Egoja njerëzore nuk bëhet më pak e njëanshme përmes arsyes, duke qenë se arsyeja e paraqet njëanshmërinë e saj si një meritë të gjithësishtme. Ajo është vullnet dhe e dashuron atë sundim. Për njeriun e rënë (*fallen humanity*), që përbën shumicën e njerëzimit, Agustini pohon se dashuria që mbizotëron nuk mund të jetë asgjë tjetër vetëm se një “dashuri e çrregullt” (*dilectio inordinata*) që kërkon ta ngrejë egon e tij në dëm të të gjitha gjërave të tjera.

Ajo që kërkon të ngrejë egoja është ajo që dashuron njeriu, d.m.th. ajo që përcakton personalitetin e tyre dhe e bën veprimtarinë e tyre koherente, ndonëse koherenca e përfutur është fryt i dashurisë së keqvendosur. Në mënyrë të ngjashme, një bashkësi njerëzore, qoftë një fis, komb apo perandori, bëhet e kuptueshme në çastin kur kuptojmë se ç’lloj dashurie i bashkon ato. Agustini e shihte Perandorinë Romake si një shembull të formave të përgjithshme apo të llojeve të shtetit. Të kuptosh Romën, pohonte Agustini, do të thotë të kuptosh “dashurinë e Romës për madhështi” (*libido dominandum*-in e tyre). Ishte kjo “dashuri për të sunduar” që e mbante Romën të bashkuar dhe i pajiste shtetasit e saj me një lloj jete të përbashkët.

Në politikën e brendshme, dashuria e Romës për madhështi kishte sjellë një paqe shoqërore relativisht të qëndrueshme. Ajo kishte vënë në rend, në një shkallë të admirueshme, dashuritë më të vogla, paratë, familjen, seksin etj.. Ajo ishte një lloj paqeje shtëpiake, paqja e fitimtarëve mbi të ngadhënjyerit, e çimentuar nga zilia e humbësve ndaj fitimtarëve, bashkangjitur kjo me dëshirën për të qenë si zotërinjtë e tyre dhe jo si vetvetja.

Por kjo paqe e brendshme ishte arritur vetëm duke paguar një çmim të tmerrshëm: çmimin e anarkisë ndërkombëtare. Kërkimi i Romës për madhështi kishte siguruar një renditje të luftërave të dashurive më të vogla, duke sjellë si pasojë rend relativisht të mirë të detyrave dhe sakrificave të jetës së përditshme. Por, kjo ishte arritur vetëm duke prodhuar një sistem ndërkombëtar të karakterizuar nga paqëndrueshmëria e përhershme. E vetmja paqe e arritur ndërmjet kombeve, pohonte Agustini, është ajo që quhet “paqja e varrezave” dhe ndodh atëherë kur për një kohë të shkurtër fitimtarët drejtojnë të rrethuar nga një lloj heshtjeje.

Mbi të gjitha, marrëdhëniet ndërmjet kombeve u mungon ajo dukje paqeje që e sigurojnë autoritetin dhe hierarkia në rrafsh kombëtar. Ndërmjet shteteve nuk ka asnjë marrëveshje në lidhje me stilin e jetesës, asnjë arbitër të përbashkët që të veprojnë përtej sistemit të tyre të admirimit e, për rrjedhojë, nuk gjendet asnjë marrëveshje në lidhje me atë çka duhet admiruar dhe vlerësuar si e autoritetshme.

Hanibali dhe Cezari janë liderët përkatës të bashkësive të tyre dhe kanë të përbashkët admirimin e popullit, por nuk ka parim më të lartë se ata që mund të bënte të mundur bashkimin. Për këtë arsye, lufta mbetet e vetmja gjykatë apeli e tyre.

Madje, akoma më keq, edhe ndërmjet atyre që ndajnë të njëjtën fe, siç treguan edhe ngjarjet ndërmjet Krishterimit të Romës dhe atij të Afrikës së Veriut, nuk është e lehtë të gjendet një qasje që do të garantojë paqen e përbashkët ndërkombëtare. Pra, as feja nuk transcendon dot në mënyrë automatike dashurinë e njeriut për vetveten. Fatkeqësisht, feja shndërrohet shpesh në një shprehje dhe shërbëtor të kësaj dashurie. As arsyeja e natyrshme, as feja e natyrshme nuk mund ta shpëtojë njeriun nga mëkati; kjo është e ngjashme me atë që Hobes-i e ka quajtur “*lufta e të gjithëve kundër të gjithëve*”.

Agustini e fillon librin e tij të famshëm “Qyteti i Zotit” duke reflektuar mbi këto “rrëpira të mëdha ku perandoritë ngrihen dhe bien”, ku “fituesit e sotëm shndërrohen në humbësit e së nesërme” “dhe ku, në fund, të vdekurit bëjnë vend për ata që vdesin”. Tek Agustini hasim një pesimizëm të madh. Ai na paraqet një panoramë të zyrtë të kufizimeve tona, si dhe të pritshmërive morale që duhet të kemi për sa i përket jetës ndërkombëtare.

E gjithë kjo mbështetet në këndvështrimin e Agustinit në lidhje me natyrën njerëzore. Egoja, për Agustinin, është një *qenie e ndërmjetme*. Ajo qëndron ndërmjet plotësisë së qenies, që është Zoti, dhe gjërave më të ulëta që përfaqësojnë botën lëndore. E drejtuar nga dashuria e saj, kërkimi i saj për lumturi, egoja e gjen kënaqësinë në ato gjëra që janë në thelb të përkohshme, në botën e fundme materiale. Egoja, e cila transcendon menjëhershëmërinë e saj me botën, dhe nuk mund ta bashkojë e shterojë veten me atë që ka realitet më të pakët se ajo, d.m.th. me të mirat materiale sado të mira qofshin, përpigjet pareshtur të kërkojë të mira për veten e saj duke përmbushur më së pari kënaqësitë që të ofrojnë të mirat materiale e më pas të tjerat. E drejtuar nga pangopshmëria e saj për të kërkuar kuptime, egoja gjurmon politeizmin praktik duke krijuar zota në mes të shumë zotave të tjerë, siç është, për shembull, madhështia, e cila në vetvete është e fundme. Egoja, në këtë mënyrë, është ose e ndryshme në mënyrë të pashpresë, ose e mbyllur para kohe.

Kjo mungesë e integritetit të brendshëm mund të silltet në rend dhe qetësi vetëm kur ajo bashkohet me dashurinë për Zotin. “Zemrat tona janë të shqetësuara”, pohonte Agustini, “derisa ato të gjejnë qetësinë tek Ai”.

Historia, pra, është e përbërë nga historia e dy dashurive dhe nga dy qytete që janë formuar si pasojë e tyre: njëri që “dashuron vetveten duke shpërfillur Zotin” dhe tjetri që “dashuron Zotin duke shpërfillur veten”. I pari është qyteti tokësor, i dyti është qyteti i Zotit, ose ndryshe Kisha, ajo tokësorja, por sidomos bashkësia qiellore e shenjtorëve. Është e vërtetë që qyteti qiellor duhet “ta bëjë paqen e tij mbi paqen e kësaj bote”, por Shën Agustini nuk shpresonte se mund të nxirrej ndonjë gjë e madhe nga një përpjekje e tillë. Historia e shteteve kombëtare, rënia dhe ngritja e tyre, për Agustinin mbeteshin thellësisht një sfond absurditeti në lidhje me të vetmin pasazh kohor kuptimplotë, që është pelegrinazhi i shpirtit të humbur që gjen rrugën e tij për në shtëpinë e qiellit.

Këto janë fjalët e Agustinit dhe pikëllimi i tij për natyrën njerëzore. “Përkujtoni lumenjtë e Babilonisë, – shprehej ai. – Çfarë janë lumenjtë e Babilonisë? Ato janë gjithçka që ne kemi dashur në këtë jetë e që nuk është më. P.sh., një njeri dëshiron të merret me bujqësi, të pasurohet prej saj, të përqendrohet në këtë fushë, të fitojë kënaqësi prej saj. Le ta shohë dhe ta dijë ai se ajo që ka dashuruar nuk janë themelet e Jerusalemit, por lumenjtë e Babilonisë. Një tjetër thotë, është një nder i madh të jesh ushtar; të gjithë bujqit u frikësohen ushtarëve, u binden atyre, dridhen prej tyre. Nëse unë do të bëhem

bujk, do t'u druhen ushtarëve, por nëse bëhem ushtar, bujqit do të më druhen mua. I marrë, ti ke hedhur veten nxitimthi në lumenjtë e Babilonisë dhe këtë e ke bërë në mënyrë edhe më të vrullshme e të turbullt. Në vend që të dëshirosh të të tremben të tjerët, frikësoju Atij që është më i madh se ti! Ai që i frikësohet Atij, mundet që, në mënyrë të menjëhershme, të bëhet më i madh se ti. Ai, të cilit ti duhet t'i frikësohesh nuk mund të bëhet asnjëherë më i ulët.

Të jesh jurist, – thotë dikush tjetër, – është diçka e madhe; elokuenca është gjëja më e fuqishme; të kesh gjithnjë klientë që varen nga gjuha e rrjedhshme e kërkuesve të klientëve dhe nga fjalët e tij të kërkojnë fitimin ose humbjen, jetën ose vdekjen, shkatërrimin apo sigurinë”. I gjori ti, as që e ke idenë se ku je hedhur dhe ky është një lumë i Babilonisë, gjëmimi i tij është zhurma e ujit që përplaslet në shkëmbinj. Kujdes, se ai rrjedh, shket ëmbël e merr gjithçka me vete.

Të lundrosh në dete dhe të bësh tregti, – thotë dikush tjetër, – është një gjë e madhe, të njohësh shumë toka, të mbledhësh pasuri nga çdo anë e botës, të mos jesh i lidhur pas asnjë autoriteti kombëtar, të jesh gjithnjë në udhëtim, të ushqesh mendjen me shumëllojshmërinë e kombeve dhe me takimet tregatë dhe të kthehesh i pasur nga grumbullimet e udhëtimit. Edhe ky është një lumë i Babilonisë, kur do të përfundojë mbledhja e pasurisë? Sa më i pasur të jesh, aq më frikë do të kesh. Kur anija të të mbytet dhe dobësimi të të rrëmbejë gjithçka, me të drejtë qaje fatin tënd në lumenjtë e Babilonisë, sepse ti nuk duhej të ishe ulur e të kishe qarë *mbi* lumenjtë e Babilonisë.

Por ekzistojnë edhe qytetarë të Jerusalemit të shenjtë që e kanë kuptuar të qenit e tyre të burgosur, gjë e cila shënjon dëshirat njerëzore dhe epshet e ndryshme të njeriut. Ata vërtiten nxitimthi andej këndeje duke u drejtuar drejt detit. Ata e shohin këtë dhe nuk e hedhin veten në lumenjtë e Babilonisë, por ulen mbi lumenjtë e Babilonisë dhe mbi to qajnë, qoftë për ata që kanë rënë brenda në ato ujëra, qoftë për ata që dëshirat tekanjoze i kanë dërguar në Babiloni.”

Këtu jemi përballë atij pesimizmi të thellë që qëndron pas asaj që është quajtur “realizmi politik” i Agustinit. Ky vështrim përbën një prej rrymave të mendimit të krishterë në lidhje me shtetin. Ai është një mendim dhe ndjesi e kthjellët e kufizimeve, që kërkon një përgjegjësi politike të qetë e jo tepër të zjarrtë dhe që sulmon shpresat fanatike. Ky është një realizëm që njeh fare mirë se si miliona njerëz janë vrarë në emër të drejtësisë e të nderit dhe e di fare mirë se ata që i kanë vrarë kanë menduar se kanë qenë në të drejtën. Çfarë kuptojmë ne kur meditojmë mbi shtetet komb dhe përpjekjen për një rend botëror? Sipas Agustinit, ne mësojmë të disiplinojmë pritshtëritë tona morale dhe të veprojmë vetëm brenda kësaj discipline. Ne mësojmë se instrumenti i vetëm dhe më i mirë i paqes është një baraspeshë e vështirë pushteti dhe se të gjitha këto baraspesha janë të paqëndrueshme dhe përfundimisht të shkatërrueshme. Ne mësojmë “se në këtë botë nuk ka paqe të qëndrueshme” dhe se nuk do të ketë ndonjëherë.

Thoma D'akuini

Ndjesia e Agustinit për kufizimet tragjike të njeriut është, gjithsesi, vetëm një prej rrymave në reflektimin moral të krishterë mbi shtetin. Një tjetër mendim, krejt i ndryshëm dhe më optimist, është ai i

Thoma d'Akuinit.

Sipas Akuinit, rendi politik ishte pjesë e rendit të krijuar të natyrës e jo një rrjedhojë e rënies njerëzore. Të kuptosh qenien njerëzore, për të do të thoshte ta kuptoje qenien tonë si thelbësisht racionale. Mbi të gjitha, t'i shohësh njerëzit si qenie arsytuese do të thoshte t'i kuptoje ata si anëtarë të një diskutimi të përbashkët publik. Duke folur së bashku, siç pohonte Akuini, ne aktualizojmë potencialet e qenies sonë për racionalitet. Duke folur së bashku, ne hyjmë në një botë kuptimesh të përbashkëta dhe si rrjedhim, vijmë deri te rregullimi dhe kuptimi i jetës sonë.

Për Akuinin, rendi politik është ai *mēsues themelor* që fiton mbi “idiotësinë” tonë, d.m.th. mbi vetminë idiokratike. Shteti është një *res publica*; ai na pajis me “gjërat e përbashkëta”, përmes së cilave dhe me të cilat ne tejkalojmë këtushmërinë tonë dhe vazhdojmë bashkëpërkimin e jetës. Si qenie njerëzore, ne jemi qenie racionale dhe duke qenë të tillë, ne detyrimisht jemi edhe qenie shoqërore.

Rënia si pasojë e mëkatit e dëmtoi, por nuk e shkatërroi aftësinë njerëzore për të menduar, që do të thotë aftësinë për të menduar së bashku. Akuini e përkrahte këtë mendim duke mbajtur qëndrimin teologjik (siç kishte bërë edhe Ireneu shekuj më parë), i cili bën dallimin ndërmjet të qenit sipas imazhit të Zotit (*imago Dei*) dhe të qenit sipas ngjashmërisë së Zotit (*similitudo Dei*), siç thuhet edhe në versetin e Zanafillës: “në imazhin dhe ngjashmërinë e Zotit, i krijoj Ai ata”.

Gjatë rënies, pohonte Akuini, ne humbën ngjashmërinë tonë me Zotin (të ashtuquajturat virtyte teologjike) por jo të qenit sipas imazhit të Zotit, që konsiston në dhuntitë tona racionale dhe përfshin parimin më themelor të moralit. Ndryshe nga Agustini, Akuini pohonte se ishte arsyeja ajo që qëndronte në thelb të qenies njerëzore dhe arsyeja, sipas tij, është shoqërore. Ajo mund të aktualizohet vetëm *në të folurit për të*. Pa këtë thelb racional, nuk do të ekzistonin gjërat e përbashkëta njerëzore, as vlerat e përbashkëta dhe rrjedhimisht nuk do të ekzistonte asnjë rend vazhdimësie apo koherence, në të cilin vullneti të mund të kapej, të formonte një qëllim dhe përmes mjeteve ta arrinte atë. Në kundërshtim të plotë me Shën Agustinin, Akuini pohonte se *egoizmi nënkupton shoqërinë dhe se shoqëria nënkupton rendin politik*.

“Është e natyrshme për njeriun, – pohonte Akuini, – të jetë një kafshë politike dhe shoqërore, madje edhe më shumë se të gjithë kafshët e tjera, siç dikton edhe nevoja e natyrës. Për të gjithë kafshët e tjera, natyra ka përgatitur ushqim, qime për t'u mbuluar, dhëmbë, brirë, kthetra si mjete mbrojtëse, ose së paku shpejtësi për arratisje. Njeriu, nga ana tjetër, është krijuar pa asnjë pajisje natyrore për të gjitha këto, por në vend të tyre, ai është pajisur me arsye, përmes së cilës mund t'i plotësojë të gjitha këto nevoja falë punës së duarve të tij. Por një njeri i vetëm nuk është në gjendje t'i sigurojë këto gjëra. Ai nuk mundet ta sigurojë jetesën e tij i vetëm. Për këtë arsye, është e natyrshme që njeriu të jetojë në shoqërinë e të ngjashmëve të tij.” (De Reg. Prin. I.i)

Egoja, sipas Akuinit, nëse shqyrtohet në mënyrën e duhur, nuk na shtyn drejt egoizmit vetjak, por drejt “së mirës së përbashkët”. Rendi publik është ajo çka ne njerëzit kemi të përbashkët dhe që përbën një bekim për ne.

Kjo është doktrina pozitive e Akuinit. Çfarë mund të themi për shpresën e tij për një paqe të përbotshme? Krahasuar me mendimtarët e tjerë të mëdhenj të krishterë, shpresa e tij për një paqe të tillë është e konsiderueshme.

Lufta civile (*jus civile*) e disa kombeve të caktuara mund të ndalohet duke i bërë thirrje ligjit natyror (*jus naturale*) apo “parimit të parë të moralit” që gjendet tek të gjithë njerëzit falë gjykimit racional. Por si qëndron çështja atëherë kur kombet dhe udhëheqësit e krishterë kanë mendime të ndryshme për sa u përket rrjedhëve të arsyeshme pas veprimtarive të tyre praktike në kuadrin e këtij ligji të lartë natyror? Duhet të ekzistojë një interpretues i autoritetshëm që nuk duhet përfshirë në mënyrë të drejtpërdrejtë në çështjet e shtetit, por që në raste të jashtëzakonshme duhet të marrë autoritetin e drejtpërdrejtë për të arbitruar pohimet e ndryshme mospërputhëse për drejtësi.

Për Akuinin, gjithashtu, ujdia rationale që mund të arrihet ndërmjet njerëzve, veçanërisht ndërmjet atyre që kanë zakone dhe bashkësi të ndryshme politike, është e pjesshme dhe e pasigurt. Ajo ka nevojë për shtyllën e autoritetit. Akuini ishte shpresëplotë për sa i përket vendosjes së rendit ndërmjet princërve të krishterë pikërisht sepse Krishterimi, siç mendonte ai, gjen një autoritet të tillë te kreu i Kishës, Papa. Siç shprehet edhe vetë ai, “në mënyrë që çështjet shpirtërore të mbahen të ndara nga ato të përkohshmet, rregullimi i kësaj mbretërie nuk i është besuar mbretërve tokësorë, por priftërinjve dhe veçanërisht më të madhit prej tyre, pasardhësit të Shën Pjetrit, mëkëmbësit të Krishtit, Papës së Romës, të cilit duhet t’i nënshtrohen të gjithë mbretërit, njësoj siç i nënshtrohen edhe Zotit tonë Jezu Krisht”. Për Thoma d’Akuinin qëllimi përfundimtar i jetës njerëzore është bekimi qiellor. Ky fakt, sipas tij, përcakton marrëdhënien përfundimtare midis autoritetit fetar dhe shekullar.

Paqja e qytetit të kësaj bote, ruajtja e rendit botëror, vareshin, sipas Akuinit, nga *njohja e ndërsjellë e autoritetit* të kreut të Kishës në Romë. Por edhe në çastet kur Akuini solli këtë vizion paqeje, ngjarjet historike po e dërgonin Krishterimin përëndimor larg çdo mundësie për zbatimin e kësaj shprese. E ardhmja e afërt nuk do t’i përkiste një perandorie të bashkuar të krishterë, por shteteve të veçanta kombëtare, ku të krishterët më së pari do ta identifikonin vetveten si anglezë, francezë apo gjermanë e më pas do ta kërkonin paqen jo te Papa, por te fuqia e ushtrisë së tyre kombëtare apo më vonë në organizatat ndërkombëtare shekulare. Përfundimi është se paqja ka mbetur bishtnuese dhe e përkohshme.

Gjendja e sotme

Çfarë dobie mund të përftojme nga këto reflektime të krishtera mbi shtetin? Unë mendoj se si Agustini, ashtu edhe Akuini kanë mësim të dobishme për të na dhënë. Në të njëjtën kohë, jam i mendimit se realiteti i botës së sotme kërkon një shndërrim rrënjësor të kësaj trashëgimie. Së pari, vazhdimësia e dobishmërisë...

Shpresa e Akuinit, ndjesia e tij për unitetin përfundimtar të të gjitha qenieve rationale, na bën të kujdesshëm nga dëshpërimi i parakohshëm në lidhje me të ardhmen e botës sonë. Ka një rrezik vdekjeprurës në pesimizmin e Agustinit nëse ai merret i veçuar. Dhe është veçanërisht e rrezikshme për begatinë dhe rehatinë. Për ta thënë më thjesht, është më e lehtë të soditen kufizimet tragjike

morale të jetës kur je i ulur në një vilë të rehatshme të periferisë sesa kur ecën në rrugët e nxehta të getove.

Shpresa e zhvesh jetën tonë nga privatësia. Ajo u krijon mundësinë të tjerëve të hyjnë në marrëdhënie me ne. Shpresa e disiplinon jetën tonë private dhe e bën atë që të dëgjojë dhe t'i përgjigjet kërkesës për drejtësi që lëshojnë të shtypurit. Realizmi i kthjellët i Agustinit ka nevojë për disiplinën e shpresës së Akuinit, si dhe për besimin që ai kishte në racionalitetin thelbësor dhe në aftësinë krijuese shoqërore të qenies njerëzore.

Por është e vërtetë, së paku kështu më duket mua, që shpresa ka nevojë për udhëzimin e vendosur të ndjenjës së realitetit në lidhje me egoizmin e njerëzve dhe të kombeve. Përndryshe, shpresa nuk mund të veprojë në këtë botë dhe kur shpresa nuk mund të funksionojë siç duhet, ajo mund të kthehet në dëshpërim, madje mund edhe të shndërrohet në një lloj zemërimi dhe hidhësie me njerëzimin dhe kjo mund ta bëjë njeriun kokëfortë. Realizmi në lidhje me interesin vetjak e drejton shpresën drejt rrugës së të mundshmes dhe ndalon që ajo të kthehet thjesht në entuziazëm apo të shndërrohet në një rrugë drejt cinizmit.

Trashëgimia e Agustinit dhe e Akuinit, pra, ka diçka të rëndësishme për të na thënë neve që jetojmë sot. Por në të njëjtën kohë, së paku sipas mendimit tim, është po aq e vërtetë se realiteti i botës së sotme kërkon një shndërrim rrënjësor të kësaj trashëgimie. Përse? Sepse realiteti ka ndryshuar. Realizimi i vjetër është bërë gjithnjë e më pak real. Ish sekretari i mbrojtjes, Robert McNamara, e kishte vërejtur këtë fakt. Duke arsyetuar mbi rrezikun e luftës bërthamore ndërmjet superfuqive, ai tha: "Në ditët e sotme, ne nuk mundemi më t'i mbrojmë qytetarët tanë; mundemi vetëm të hakmerremi." Qoftë kur flasim për armë, energji apo transaksione ekonomike të multikorporatave, kudo shohim se realiteti i botës moderne shpërndahet përtej kufijve kombëtarë. Gjithmonë e më tepër jetojmë në një botë ndërkombëtare. Por ndonëse jetojmë në këtë mënyrë, ne nuk kemi zhvilluar instrumentet e mjaftueshme për një udhëheqje ndërkombëtare. Trafiku ndërkombëtar i armëve, p.sh., është jashtë kontrollit të çdo shteti. Po ashtu, asnjë qeveri nuk është në gjendje të vendosë korporatat multinacionale nën mbikëqyrjen dhe kontrollin e efektshëm publik. Madje edhe kombet më të fuqishme nuk janë më të afta që të përcaktojnë në mënyrë autonome rregullat për përdorimin e energjisë së tyre.

Sidoqoftë, njerëzit ende e mendojnë veten e tyre si anëtarë të kombeve përkatës e jo si qytetarë të botës. Ata e identifikojnë veten, d.m.th. i përcaktojnë shpresat dhe përkatësitë e tyre, si amerikanë, rusë apo egjiptianë. Kjo na vendos të gjithëve në një situatë të rrezikshme, sepse kur ne ndjejmë trysninë e pashmangshme të realitetit tonë të ri ndërkombëtar, simpatitë tona mbeten ende tepër provinciale për të vepruar. Madje ne bëjmë çmos për ta mënjeluar këtë trysni. Kështu, ne i fajësojmë liderët tanë se ushtrojnë "udhëheqje të dobët" kur, ndërkohë, e vërteta është se asnjë komb nuk mund të udhëheqë i vetëm rrugën që ai dëshiron.

Madje edhe njerëzit që i përkasin një bashkësie ndërkombëtare besimi, ende priren që simpatitë e tyre t'i përcaktojnë në bazë të përkatësisë kombëtare. Në bashkësinë tonë të krishterë protestante, p.sh., ne kemi krijuar Këshillin Botëror të Kishave (World Council of Churches). Ky organizëm është krijuar në vitin 1948, dy vjet pas themelimit të Organizatës së Kombeve të Bashkuara. Në ditët tona, këto dy organizma vuajnë nga të njëjtat tensione të brendshme. Të dyja institucionet mbeten qartësisht të varura financiarisht nga kombet më të pasura. Por që nga viti 1970, Këshilli Botëror i Kishave dhe Kombet e Bashkuara përbëhen në pjesën më të madhe nga vendet e varfra dhe më pak të zhvilluara.

Kjo është e pashmangshme. Ajo thjesht pasqyron realitetin e botës sonë, ku disa kanë shumë në

terma pushteti dhe ndikimi dhe shumica zotëron shumë pak. Rezultati është që të dy këto institucione kanë probleme me ato kombe që kanë kaq ndikim të madh. Rreziku është që kombet e fuqishme dhe me ndikim mund të gjejnë strehë dhe të tërhiqen pas kufijve të tyre kombëtarë. Ata mund të mos e kuptojnë se fuqia e tyre nuk është më thjesht “e tyre”, siç ka qenë njëherë e një kohë, por përkundrazi, ajo po bëhet gjithnjë e më shumë ndërkombëtare, se ajo është fuqia për të bashkëpunuar dhe për të bindur.

E gjithë kjo i vendos fetë e botës në një pozicion unik dhe të paprecedent. Unë mendoj se vetëm një përpjekje e përbashkët e feve të mëdha botërore mund t'i thyejë identitetet dhe simpatitë tona lokale. Realizmi i vjetër i “interesit kombëtar” mund të vazhdojë ende të përcaktojë realitetin e politikave të brendshme kombëtare. Unë ndiej se po rritet një realizëm i ri brenda feve të mëdha botërore. Ky është një realizëm që i përgjigjet ndjesisë së re të mënyrës se si qenia jonë banon në planetin tonë kaq të pasigurt. Është realizmi që kupton se ne jetojmë në një botë pazgjidhshmërisht plurale dhe njëkohësisht të ndërvarur. Është një realizëm i vetëdijshëm se një botë kaq e ndërvarur sa kjo jona nuk mund të vazhdojë të jetë kaq e pabarabartë. Është një realizëm që arrin të kuptojë se çështja e shpërndarjes së barabartë të drejtësisë nuk mundet më të vazhdojë të absorbohet në një përhapje të shpejtë dhe të papërcaktueshme të ekonomisë botërore.

Thënë më thjesht, ne qëndrojmë në prag të një bote të re. Kjo është një botë që nuk ka gjetur ende mënyrën se si të bëjë të mundur që mekanizmat e saj të funksionojnë. Është një botë që sfidon trashëgiminë tonë fetare më shumë se gjithçka tjetër me të cilën jemi përballur deri më sot. Unë mendoj se vetëm përmes të përbashkëtave, por edhe dallimeve tona fetare, ne mund të arrimë të gjejmë vizionin e duhur moral për ta veshur këtë botë të re me një ndjesi të përbashkët përkatësie dhe qytetarie. Kjo nuk do të thotë se ne do të bëhemi të njëjtë. Kjo do të thotë se ne të gjithë do të bëhemi më të ngjashëm. Kjo nuk do të thotë se ne të gjithë do të gjejmë një fe të përbashkët. Kjo do të thotë se ne do të mësojmë fenë e njëri-tjetrit si e vetmja rrugë për t'u respektuar në mënyrë të ndërsjellë. Kjo nuk do të thotë se dallimet mes nesh do të marrin fund, por se dallimet tona do të jenë objekt bisedimesh brenda asaj që ne dimë se janë kufijtë e këtij planeti të vogël dhe të pasigurt ku jetojmë.

Bota është e re. Është një botë ku realizmi i vjetër i llojit “unë dua timen, tani, më shumë!” nuk është recetë për mbijetesën vetjake, por për shfarosjen kolektive.

Po e mbyll këtë shqyrtim duke folur brenda traditës sime. Synimi i mendimit politik të krishterë në ditët tona duhet të jetë përdorimi i trashëgimisë sonë për të menduar mbi mënyrat se si duhet të jetojmë në këtë botë rrënjësisht të re, e cila nuk duhet paraprirë e që është një botë ku rendi i sotëm është thjesht rendi i frikës, i frikës ndaj një bote që vërtitet jashtë kontrollit tonë, përtej udhëheqjeve kombëtare, drejt një shkatërrimi të përbashkët. Mbi të gjitha, gjatë krijimit të mendimit politik të krishterë ne duhet të kuptojmë se pikënisja jonë përbën një ndikim dhe fuqi relative, e cila duhet të ndahet në mënyrë të vazhdueshme me të tjerët. Si të krishterë evropianë apo të Amerikës së Veriut, qëllimi ynë është të bindim bashkëkombësit tanë se duhet ndjekur synimi i realizmit të ri, një mënyrë tjetër jetese që ka ardhur si pasojë e një bote gjithnjë e më të ngjashme.

Në zbatimin e këtij qëllimi, prej Shën Agustinit mund të mësojmë se për sa kohë ne e fillojmë përpjekjen tonë duke u nisur nga pozicioni ku aktualisht janë njerëzit, me perceptimin e tyre të interesit vetjak, atëherë nuk do të jemi në gjendje t'i shtyjmë ata drejt ndryshimit. Po ashtu, nga Akuini mund të përftojme faktin se nuk është jopraktike të shpresosh se njerëzit do të jenë racionalë, se nëse atyre do t'u shfaqet impakti i realitetit të ri botëror ndaj perceptimit të tyre të ngushtë kundrejt interesit vetjak,

atëherë ata do të përgjigjen në mënyrë të arsyeshme dhe do t'i ndryshojnë qëndrimet e tyre.

Nga Agustini mund të mësojmë se shpresat që vijnë si pasojë e devotshmërisë, nëse nuk shoqërohen me përdorimin e zgjuar të pushtetit, nuk mund ta ndryshojnë botën. Nga Akuini mund të mësojmë se feja e zotëron atë lloj fuqie. Fuqia për të përcaktuar dhe përkufizuar realitetin i ka përkitur gjithnjë fesë; kjo është një fuqi, përgjegjësia e së cilës, veçanërisht në ditët tona, duhet të jetë e detyrueshme për ne. Është fuqia për të legjitimuar apo delegjetimuar autoritetin politik, sepse feja e përcakton botën, në të cilin udhëheqësit ushtrojnë udhëheqjen e tyre.

Le të mos biem në gabim. Krerët politikë mund t'i përgjigjen realitetit të ri botëror vetëm sipas mënyrës, në të cilën feja e ka përcaktuar këtë realitet; pra, sipas mënyrës që feja ka përcaktuar se ç'do të thotë të vepros në mënyrë të përgjegjshme në këtë realitet të ri botëror. Nuk dëshiroj të theksoj me tepri faktin se sa seriozisht unë mendoj se duhet ta marrim veten tonë. Feja, për shumë njerëz të botës, shihet si e vetmja që ka fuqinë të thotë se çfarë është e vërteta. Kjo është një përgjegjësi e tmerrshme. Ne besimtarët kemi fuqinë të legjitimojmë apo të delegjitojmë udhëheqjen shekullare. Gjendja jonë konkrete është se mënyra e vjetër e të bërit të botës nuk funksionon më.

Ekzistencialisti francez Alber Kamy është shprehur në mënyrë mjeshtërore në lidhje mbi këtë fakt.

“Nesër, – pohonte ai, – bota mund të shpërthejë në pjesëza të panumërta. Në këtë kërcënim që rëndon mbi kokat tona gjendet një e vërtetë. Nëse ne i qasemi siç duhet së ardhmes, hierarkitë, titujt, nderet reduktohen në atë që ato janë në realitet: thjesht në shtëllungë tymi. E vetmja siguri që na mbetet është thjesht vuajtja e zhveshur, e përbashkët për të gjithë, e cila i përziën rrënjët e saj me atë të shpresës kokëfortë”

Ne kemi nevojë për një politikë të re, një politikë të udhëhequr nga një ndjesi e re e asaj që do të jetë e ardhmja e shteteve komb, nëse duhet të ekzistojë qenia njerëzore. Zëri profetik i feve botërore është, mendoj unë, shpresa e fundit e njerëzimit. Ky duhet të jetë një zë kritikisht i ndërgjegjshëm për bazat e tij provinciale e në këtë mënyrë të jetë i aftë të tejkalojë interesin e ngushtë vetjak drejt një shprese më gjithëpërfshirëse. Kjo shpresë duhet gjurmuar duke ndjekur një linjë të mesme ndërmjet ndjesisë së tensionit agustinian të kufizimeve tragjike të arritjeve njerëzore dhe optimizmit të Akunit për atë që është ende e mundur të arrihet kur aftësitë e plota të qenies sonë bëhen të qarta.

Përktheu: Rezart Beka

Date Created

15/06/2022

Author

erasmusi